



# LOCUS

revista de história



**Dossiê:**  
**Visões da História Chinesa**

**Vol 27, n. 1 (2021) e-ISSN: 2594-8296 - ISSN-L: 1413-3024**



UNIVERSIDADE  
FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Programa de Pós-Graduação em História  
Universidade Federal de Juiz de Fora

# LOCUS

Revista de História





e-ISSN: 2594-8296



ISSN-L:1413-3024

# Equipe Editorial

## Editor

Prof. Dr. Leandro Pereira Gonçalves    
Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil










## Editor Assistente

Prof. Dr. Odilon Caldeira Neto    
Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil

---

## Conselho Editorial

Prof. Dra. Ágnes Judit Szilágyi    
Prof. Dr. Aldrin Moura de Figueiredo    
Prof. Dr. Álvaro Garrido    
Prof. Dra. Armelle Enders    
Prof. Dra. Barbara Weinstein    
Prof. Dr. Benito Bisso Schmidt   
Prof. Dr. Carlos Manuel Dias Fernandes   
Prof. Dra. Cláudia Viscardi  

Prof. Dr. Ernesto Bohoslavsky    
Prof. Dra. Hebe Mattos    
Prof. Dr. James Green    
Prof. Dr. Leandro Duarte Rust    
Prof. Dra. Maraliz Christo    
Prof. Dr. Vitor Izecksohn    
Prof. Dra. Wlamyra Albuquerque  

---

## Conselho Consultivo

Prof. Dra. Alda Saúte Saúde  
Prof. Dra. Amélia Polónia  
Prof. Dra. Ana Maria  
Mauad\_  
Prof. Dra. Ana Teresa  
Marques Gonçalves  
Prof. Dra. Angela de Castro  
Gomes  
Prof. Dr. António Costa  
Pinto  
Prof. Dr. Antônio Luigi  
Negro  
Prof. Dr. Antônio  
Montenegro  
Prof. Dr. Benjamin Arthur  
Cowan  
Prof. Dr. Carlos Alberto  
Medeiros Lima  
Prof. Dr. Charles Monteiro  
Prof. Dr. Federico  
Finchelstein

Prof. Dr. Fernando Londoño  
Torres  
Prof. Dr. Francisco Javier  
Dosil Mancilla  
Prof. Dr. Gerardo Caetano  
Prof. Dra. Helena Hisako  
Toida  
Prof. Dra. Heloisa Starling  
Prof. Dr. Henrique Espada  
Lima  
Prof. Dr. Ismael Saz  
Prof. Dr. Jean Gormo  
Prof. Dr. Jens R. Hentschke  
Prof. Dr. Juan Carlos Ruiz  
Vasquez  
Prof. Dr. Juan Pan-Montojo  
Prof. Dr. Júlio Cláudio Silva  
Prof. Dr. Marcelo Casals  
Prof. Dra. Maria Dolores  
Lorenzo

Prof. Dra. Maria Inácia  
Rezola  
Prof. Dra. Maria Lígia Prado  
Prof. Dra. Marina Franco  
Prof. Dr. Mario Sznajder  
Prof. Dr. Matteo Pasetti  
Prof. Dr. Olivier Compagnon  
Prof. Dr. Pedro Ernesto  
Fagundes  
Prof. Dr. Peter Blasenheim  
Prof. Dr. Roger Griffin  
Prof. Dra. Regina Horta  
Duarte  
Prof. Dra. Solange Pereira  
Rocha  
Prof. Dra. Sônia Gomes  
Pereira  
Prof. Dr. Stefan Rinke  
Prof. Dr. Xosé Manoel Núñez  
Seixas

. Dossiê: Visões da História Chinesa (Vol. 27, n. 1, 2021);  
. Organizadores: André Bueno (professor de História Oriental na Universidade do Estado do Rio de Janeiro) e Bony Schachter (professor na Academia Yuelu, Universidade de Hunan);  
. Capa: Vista Chinesa em cartão-postal de 1911. Wikimedia Commons;  
. Capa e Concepção gráfica: Dalila Varela Singulane.

## Índice

---

Editorial	<i>Leandro Pereira Gonçalves</i>	1
Apresentação	<i>Bony Schachter e André Bueno</i>	3
<i>Dossiê</i>		
From Kingdom to Empire to Universal Salvation Religion: A History of Paradigm Shifts in Early China	<i>John Lagerwey</i>	10
1898: O início do fim para a religião chinesa?	<i>Vincent Goossaert</i>	23
Mānī on the Margins: A Brief History of Manichaeism in Southeastern China	<i>Gábor Kósa</i>	61
Subordinação, separação e autonomia: abordagens protestantes chinesas para a relação entre Religião e Estado	<i>Lai Pan-Chiu</i>	84
Filosofia chinesa contemporânea e a importância das relações de parentesco confucionistas: Li Zehou, tradição xamanista e Relacionalismo (關係主義)	<i>Jana S. Rošker</i>	106
Entre agulhas e mãos: a “medicina chinesa” no Brasil da década de 1970	<i>Renata Palandri Sigolo e Luis Fernando Bernardi Junqueira</i>	122
Fontes da História das Ideias Linguísticas na China: as Dinastias Zhou e Han	<i>Cristiano Mabaut de Barros Barreto</i>	152
Para que nos servem os súditos do filho do céu? Raça, miscigenação e branqueamento nos debates sobre a imigração chinesa (1850-1890)	<i>Silvio Cezar de Souza Lima</i>	178

## *Seção Livre*

- Os que fracassam: os candidatos rejeitados pelo Santo Ofício em Minas Gerais Colonial 203  
*Luiz Fernando Rodrigues Lopes*
- A Mercantilização do Fruto de Ixcacao: o Cacau do Grão-Pará e o Consumo do Chocolate na Europa (Séculos XVII e XVIII) 229  
*Diego de Cambraia Martins e André Luiz Sales Melo*
- Dilemas de fronteira: o tereré, pucheiro e a sopa paraguaia em disputa pela legitimidade no patrimônio cultural douradense 252  
*Márcia Bortoli Uliana*
- A casa e o exílio: história, trabalho e imigração na literatura 272  
*Antonio de Pádua Bosi e Aparecida Darci de Souza*
- Entre Deuses e Monstros: corpos extraordinários em exibição na América 293  
*Gilmar Rocha*
- Quem guardará os guardiães? A segurança pessoal de Hitler e Mussolini e as relações entre partido e Estado nas ditaduras fascistas 317  
*João Fábio Bertonha*
- O sequestro dos estádios de futebol: a dimensão simbólica das novas arenas e a guinada antifascista transnacional nas torcidas 338  
*Caio Lucas Moraes Pinheiro*
- Direitas Revolucionárias no Cone Sul 365  
*Ricardo Mendes*
- Rethinking the role of underground political work in the struggle for the liberation of Mozambique, 1950s-1970s 390  
*Alda Romão Saíte Saíte*
- “Onde está a arte do pós-25 de Abril?”: o debate sobre as artes plásticas em Portugal, nas críticas de Egídio Álvaro (Revista de Artes Plásticas) e Rocha de Sousa (Revista Opção) 416  
*Valéria Aparecida Alves*

## *Resenhas*

Essa não é apenas mais uma tradução da Arte da Guerra de Sunzi 440

*Kamila Czepula*

Teoria e prática dos estados de exceção na história dos Estados Unidos 445

*Antonio Gasparetto Júnior*

Dominante e subversiva: a literatura na ditadura de Getúlio Vargas (1937-1945) 450

*Vitória de Almeida Machado*

História regional: possibilidades de pesquisa 455

*Alexandre Luis de Oliveira*

Uma tragédia esquecida: a gripe espanhola no Brasil 460

*Gabriel Soares Predebon*

## *Entrevista*

Entrevista com Hu Jiechen (Universidade de Hunan/Academia Yuelu) 464

*Bony Schachter e André Bueno*

## *Homenagem*

Kristofer Schipper, a Taoist Among Us 476

*Patrice Fava*

Equipe Locus 486

***Locus: em defesa da ciência e da vida***

*Locus: in defense of science and life*

*Locus: en defensa de la ciencia y la vida*

*Leandro Pereira Gonçalves*  
<https://orcid.org/0000-0002-9233-1098>

A enfermeira Mônica Calazans, no dia 12 de fevereiro de 2021, recebeu em São Paulo a primeira dose da vacina contra a Covid-19. Em um emblemático momento, a profissional da saúde passou a ser, simbolicamente, a esperança para todos que esperavam de forma ansiosa a imunização contra o vírus, que ocasionou mais de 400 mil mortes (até maio de 2021, quando o texto está sendo escrito) no Brasil.

A partir de estudos realizados em uma parceria entre o Instituto Butantan e a farmacêutica Sinovac Life Science, foi produzida a vacina CoronaVac. Entre a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) e a Universidade de Oxford, a vacina da AstraZeneca contra a Covid-19 foi produzida em Bio-Manguinhos. Vacinas que deixam os brasileiros cheios de esperança e expectativas. Com um importante sistema público de saúde, além de estudos e persistência científica, pesquisadores buscam conter as mortes e a tragédia instalada no mundo por uma assustadora pandemia.

Apesar do crítico contexto, o governo federal brasileiro aprovou cortes em áreas vitais. Ciência e tecnologia, saúde e educação têm previsão de investimentos menores que os valores executados em 2020, podendo inviabilizar o ensino e a pesquisa nas universidades federais, justamente o espaço que contribui para a reflexão e o desenvolvimento de soluções para o mundo pandêmico. Com discursos negacionistas, a esperança em torno da vacina é questionada, principalmente pelo grau político e ideológico instalado.

Recentemente, o diretor do Instituto Butantan afirmou que “o negacionismo está vencendo” e, ao mesmo tempo, colocando o Brasil em uma situação extremamente delicada, sobretudo em relação à política internacional, haja vista a mudança no Ministério das Relações



Exteriores com a demissão do polemista Ernesto Araújo que, ao lado de outros membros do governo, conseguiram dificultar ainda mais o contexto em uma difícil relação com um dos principais países que apresenta soluções para a crise que vivemos, a China!

Além de uma relação cultural com 120 anos da presença chinesa por aqui, o país é o principal parceiro comercial do Brasil, sendo os chineses os que mais investem no país. E ainda assim, manifestos radicais e o fomento a um sentimento anti-China, principalmente com a rejeição à vacina, são praticados por diversas lideranças da política nacional.

Diante desse contexto, a *Locus: Revista de História* apresenta, com muito interesse acadêmico, um dossiê dedicado à compreensão da história chinesa. Pesquisas sobre historiografia chinesa, nova sinologia, diálogos interdisciplinares sobre a cultura chinesa e sua presença no Brasil são apresentadas por renomados especialistas.

*Visões da história chinesa* tem organização de André Bueno, professor de História Oriental na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), e Bony Schachter, professor na Academia Yuelu, Universidade de Hunan. É composto por oito artigos, uma resenha temática e uma entrevista com o professor Hu Jiechen, que apresenta reflexões sobre o taoísmo. O dossiê é finalizado com uma importante homenagem do antropólogo Patrice Fava àquele que é considerado um dos maiores sinólogos do século XX e pioneiro do campo moderno dos estudos taoístas, Kristofer Schipper. Concluindo o primeiro número de 2021, a *Locus* apresenta mais dez artigos e quatro resenhas com temáticas livres recebidas a partir de um fluxo contínuo. Com estudos de importância acadêmica, buscamos uma intensa reflexão de diversos aspectos historiográficos, cumprindo a missão de promover o enriquecimento do debate acadêmico, além de servir como meio de divulgação.

A última edição do ano está sendo preparada, cujo tema central será os 20 anos dos ataques de 11 de Setembro. Além disso, a *Locus* convida especialistas a enviarem contribuições aos dossiês de 2022. Até 31 de outubro de 2021, para o número especial pautado na história recente da política externa da América Latina, e até 31 de março de 2022, artigos e resenhas para o dossiê dedicado aos cem anos da chegada ao poder do primeiro movimento fascista. A revista publica estudos inéditos, contando com ampla abrangência cronológica, portanto, textos para a Seção Livre e Resenhas podem ser enviados a qualquer momento.

Agradeço à minha equipe editorial, tão necessária para a execução e publicação do atual número, bem como a todos que confiam e demonstram interesse pela *Locus: Revista de História*. Aos cientistas e pesquisadores de todas as áreas, o nosso respeito na expectativa de dias melhores.

## Apresentação

### Visões da História Chinesa

*Visions of Chinese History*

*Visiones de la historia china*

Bony Schachter\*

<https://orcid.org/0000-0003-1809-0959>

André Bueno\*\*

<http://orcid.org/0000-0003-4479-4407>

Tendo como motivo o 120º aniversário da imigração chinesa para o Brasil, esta revista convidou famosos sinólogos americanos, europeus e chineses, bem como estudiosos brasileiros engajados no estudo das relações sino-brasileiras para, por meio de uma coletânea de textos acadêmicos, comemorar esta ocasião auspiciosa. Esta publicação possui dois objetivos. O primeiro é parabenizar os chineses que vivem no Brasil e os brasileiros de origem chinesa. Por mais de 100 anos, os chineses vem enriquecendo vários aspectos da vida e cultura brasileiras. Os imigrantes

---

\* Estudou chinês clássico e moderno na Universidade Normal de Nanjing, além de sânscrito, tibetano e história chinesa na Universidade de Fudan. Possui doutorado em Estudos de Religião pela Universidade Chinesa de Hong Kong, onde estudou sob a supervisão do Prof. Dr. Lai Chi-tim 黎志添. Especialista em daoismo, seu interesse acadêmico pela religiosidade chinesa é aliado a pesquisas sobre a história do livro na China, estudos sobre autoria e teorias do ritual. Em confluência com tais interesses, prepara um livro sobre a autoria divina de Zhu Quan, príncipe daoista chinês que viveu durante o século XV. Possui publicações em jornais acadêmicos especializados, incluindo *Monumenta Serica*, *Journal of Chinese Studies*, *Acta Orientalia*, dentre outros. Contribuiu em diversos projetos acadêmicos internacionais, incluindo o Daozang Jiyao Project e o Chinese Religious Text Authority. Atualmente é professor assistente na Academia Yuelu, Universidade de Hunan e pesquisador honorário do Centre for the Study of Religious Ethics and Chinese Culture, the Chinese University of Hong Kong, sob a tutela de Lai Pan-chiu 賴品超. A presente pesquisa recebeu fomento do Fundamental Research Funds for the Central Universities, project code: 531118010462. E-mail: bonyschachter@gmail.com.

\*\* Professor adjunto de História Oriental na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), tendo experiência na área de História e Filosofia, com ênfase em Sinologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Pensamento chinês, Confucionismo, História e Filosofia antiga, diálogos e interações culturais Oriente-Occidente, e Ensino de História. É coordenador do Projeto Orientalismo, para difusão de fontes e materiais sobre história e cultura da China e Índia antigas, membro da Associação Europeia de Estudos Chineses, da Associação Europeia de Filosofia Chinesa, da Rede Iberoamericana de Sinologia e da Rede Brasileira de Estudos Chineses. E-mail: orientalismo@gmail.com.

chineses e seus descendentes brasileiros fizeram contribuições extraordinárias em termos de comércio sino-brasileiro, intercâmbios culturais, formação acadêmica e até cooperação política. Por exemplo, como Renata Palandri Sigolo e Luis Fernando Bernardi Junqueira apontam em “Entre agulhas e mãos: a ‘medicina chinesa’ no Brasil da década de 1970”, os imigrantes chineses que vieram para o Brasil desempenharam um papel crucial na divulgação da cultura da medicina chinesa. O segundo objetivo desta publicação é promover o interesse e a compreensão do povo brasileiro pela história, cultura, língua, religião e política chinesas. Embora a China seja o maior parceiro comercial do Brasil, a sinologia brasileira ainda está em sua infância. Diante da ascensão política, econômica e cultura da China, tanto os países ricos da Europa, e da América do Norte quanto o Brasil, que desempenha um papel de liderança na América Latina, precisam produzir um conhecimento acadêmico mais preciso e objetivo sobre a história e a cultura chinesas. Este é, sem dúvida, um conhecimento indispensável para pessoas envolvidas na política, comércio e empreendimentos culturais em alto nível.

A relação entre o Brasil e a China remonta à Dinastia Qing (1644–1912). Durante a Dinastia Ming, o Brasil, como país, ainda não havia aparecido no cenário histórico. Até que, em 22 de abril de 1500 houve um acontecimento na história das navegações ainda muito falado na história oficial do Brasil, nomeadamente, o navegador português Pedro Álvares Cabral descobriu novas terras, que hoje correspondem à República Federativa do Brasil. No calendário chinês, este era o 24º dia do terceiro mês lunar do 13º ano do reino do imperador chinês Hongzhi (1470–1505) que, como de costume, realizava seus afazeres políticos, num dia que pode-se considerar bastante ocupado. Entre as tarefas importantes estavam a promoção, as obséquias e a demissão de altos funcionários da corte. Sem dúvida, aos olhos do imperador Hongzhi o mais importante era o problema da segurança nas áreas costeiras. Muito embora o reino de Hongzhi não esteja muito distante no tempo do reino do imperador Yongle (1360–1424), que foi o período mais glorioso das navegações chinesas, o reino de Hongzhi demonstrou uma evidente tendência da China a se fechar em si mesma, de modo que, como muitos imperadores depois do imperador Yongle, Hongzhi irá ver o mar e seus territórios como uma fonte de desastres, de modo que o imperador “ordenou que se instalasse um Comando contra piratas, para ser renovado a cada cinco anos, com oficiais responsáveis pela fiscalização de patrulhas marítimas realizando patrulhas uma vez a cada três meses, em processo de substituição mútua.” Deste modo, Hongzhi conseguiu realizar o fortalecimento do controle das áreas costeiras e dos possíveis perigos que as mesmas representavam. Tal período, ao qual os livros de história chineses se referem como a “Revitalização do Reino de Hongzhi” é na verdade uma época de gradual fechamento da China em si mesma. Nessa época, a cultura chinesa já possuía um registro escrito de mais de dois mil anos.

---

Como discutido por Cristiano Barros Barreto em “Fontes da História das Ideias Linguísticas na China: as Dinastias Zhou e Han”, a cultura chinesa é extensa e profunda, e a discussão dos filósofos sobre a linguagem remonta tão cedo quanto a Dinastia Zhou. Da dinastia Zhou à dinastia Han, a China passou por muitas transformações de pensamento e, como afirma Jana S. Rošker em “Filosofia chinesa contemporânea e a importância das relações de parentesco confucionistas: Li Zehou, tradição xamanista e relacionalismo”, embora o pensamento xamanista em voga durante a dinastia Zhou não seja já há muito tempo a principal corrente de pensamento da sociedade, no entanto tal substrato ainda influencia o desenvolvimento do pensamento chinês moderno. No que tange às transformações de pensamento entre as dinastias Zhou e Han, o famoso sinólogo John Lagerwey aponta em “De reino para império para religião da salvação universal: uma história da mudança de paradigmas na China primeva”, o pensamento filosófico centrado no Dao 道 (o Caminho) que aparece durante o período dos Reinos Combatentes não apenas substituiu o xamanismo precedente como, também, forneceu as bases metafísicas para o desenvolvimento do daoísmo e do budismo. Além disto, a chegada do budismo teve grande influência no desenvolvimento cultural da China. De uma perspectiva de história mundial comparada, pode-se dizer que o significado do budismo na história cultural da China é equivalente ao do catolicismo na sociedade medieval ocidental. No entanto, além das três religiões do confucionismo, budismo e daoísmo, muitos outros grupos religiosos surgiram na China. Por exemplo, Gábor Kósa em “Mānī nas margens: uma breve história do maniqueísmo no sudoeste da China” descreve em detalhe o desenvolvimento histórico do maniqueísmo na China nas dinastias Tang, Song, Yuan e Ming.

A Dinastia Ming na China coincide com o início da história do Brasil. O longo processo histórico que vai do Brasil-colônia sob domínio do império português à República Federativa do Brasil durou um total de 389 anos, tendo como seus mais importantes eventos o 7 de setembro de 1882 (segundo ano do Imperador Xuanzong, dinastia Qing) e o dia 15 de novembro de 1889 (15º ano do Imperador Guangxu, dinastia Qing) que correspondem respectivamente à implantação do Império do Brasil e à criação da República do Brasil. O interesse dos brasileiros pela China remonta ao período do Império do Brasil. Naquela época, as elites brasileiras, levando em conta as necessidades de mão de obra agrícola, voltaram suas atenções para os países asiáticos, e a China, com sua enorme população, foi obviamente um dos primeiros países considerados por tais elites. No entanto, como escreve o historiador brasileiro Silvio Cesar de Sousa Lima em “Para que nos servem os súditos do filho do céu? Raça, miscigenação e branqueamento nos debates sobre a Imigração Chinesa (1850–1890)”, as elites brasileiras do século XIX apresentavam um alto grau de eurocentrismo. Naquela época, algumas elites brasileiras se opunham à imigração chinesa para o Brasil. Essa parte da classe alta da sociedade tinha uma atitude negativa em relação à cultura chinesa.

---

Tal parcela das elites acreditava que o Brasil deveria adotar uma política de embranquecimento da população brasileira, a fim de reprimir ainda mais a população brasileira de ascendência africana. Esta é, sem dúvida, uma história que o Brasil não pode repetir.

Naquele momento, a dinastia Qing estava em um estado de turbulência social. Ao mesmo tempo em que propunham a Reforma dos Cem Dias, alguns intelectuais acreditavam que o budismo e o daoísmo chineses eram as raízes do declínio do regime político. Portanto, tal como apontado por Vincent Goossaert – famoso sinólogo e maior autoridade de religião chinesa na França – em “1898: O início do fim para a religião chinesa?”, em 1898 Kang Youwei (1858–1927), ministro da dinastia Qing, apresentou um memorial ao imperador Guangxu propondo políticas de reforma centradas na abolição de templos para criação de escolas e o estabelecimento de um confucionismo ortodoxo. Vincent Goossaert aponta que estudos anteriores ignoram os fatores religiosos da Reforma de Cem Dias, ou seja, para a sociedade da dinastia Qing, a nova política proposta por Kang Youwei não é tão representativa da tendência da China em direção a uma sociedade secular moderna, mas sim de uma iniciativa no sentido de realizar-se uma reforma religiosa na China. Vincent Goossaert prova que a reforma religiosa desempenhou um papel importante no processo de modernização da China e que as questões religiosas ainda são uma das questões mais importantes com as quais as elites políticas chinesas devem lidar. Como apontado pelo famoso scholar da religião de Hong Kong Lai Pan-chiu em “Subordinação, separação e autonomia: abordagens protestantes chinesas para a relação entre Religião e Estado”, nos tempos modernos, os grupos protestantes constituem um dos maiores desafios de gestão enfrentados pelo governo chinês. Os conflitos entre o governo e os protestantes chineses derivam de muitos fatores históricos. Ao realizar a análise desses fatores, Lai Pan-chiu apresenta uma série de sugestões construtivas para a sua resolução.

Todos os manuscritos publicados neste *dossier* têm a história e a cultura chinesas como tópicos de pesquisa principais, englobando desde os tempos antigos até os tempos modernos. Que a amizade entre o Brasil e a China seja duradoura!

\*\*\*

## 中國史論

*Visions of Chinese History*

*Visiones de la historia china*

湖南大學嶽麓書院助理教授羅逸\*

<https://orcid.org/0000-0003-1809-0959>

里約州立大學教授安書\*\*

<http://orcid.org/0000-0003-4479-4407>

本期以紀念華人移民巴西 120 周年為契機，特邀美、歐、中等各地的中國文化研究專家以及從事巴中關係研究的巴西學者，以學術論文集的形式賀此吉慶。

謹向巴西華人華僑致賀。日月盈昃，辰宿列張。光陰荏苒，一百多年來，華人的到來豐富了巴西的生活與文化的各個層面，無論在巴中貿易，文化學術交流乃至政治合作等層面，巴西的華人貢獻非凡。例如，雷娜塔教授(Renata Palandri Sigolo) 和林有樂(Luis Fernando Bernardi Junqueira)在《七十年代巴西中醫》中所指出，巴西華僑在傳播中醫文化上起到了關鍵作用。再者，本期刊旨在促進巴西人民對中國歷史、文化、語言、宗教、政治等方面的興趣和瞭解。雖然中國是巴西最大的貿易夥伴，但巴西對中國的各層面認知尚處於初步發展階段。面對中國在政治、經濟、文化各方面的崛起，

---

\* 羅逸(Bony Schachter)為湖南大學嶽麓書院哲學系助理教授，香港中文大學宗教倫理與中國文化研究中心榮譽研究員。2018 年畢業於香港中文大學，並獲宗教學博士學位，曾在南京師範大學、復旦大學修中國歷史、藏語、梵語等。博士論文榮獲 2018-2019 年度香港中文大學中國文化研究所 ICS Mok Hing Cheong Postgraduate Scholarship。研究領域為明代道教、明代道經及其版本史、明代道教及其社會史、儀式理論。曾在 *Monumenta Serica*、*Journal of Chinese Studies* (The Chinese University of Hong Kong)、*Acta Orientalia*、《道教研究學報》等學術期刊上發表論文、文章數篇。博士期間參與的研究項目包括《道藏輯要》國際研究專案。本研究成果受到“中央高校基本科研飛業務”資助，項目編碼是 531118010462。電郵：[bonyshachter@gmail.com](mailto:bonyshachter@gmail.com)。

\*\* 安書 (André Bueno) 現任里約州立大學歷史系教授，歐洲中國研究學會會員，中國哲學學會會員，巴西中國研究網榮譽成員，伊比利亞美洲漢學網榮譽成員。先後畢業於里約州聯邦大學 (Fluminense Federal University)、伽馬大學 (Universidade Gama Filho)，并獲歷史學碩士學位、歷史學博士學位。目前主持里約州立大學東方學研究計劃，主要研究領域包括漢學史、巴中交流史。電郵：[orientalismo@gmail.com](mailto:orientalismo@gmail.com)。

無論是歐美富有國家，還是領銜拉丁美洲的巴西，勢必應對中國歷史和文化產生更加準確和客觀的學術知識。

巴中兩國的關係，最早可以追溯到清代（1644—1912）。在明代時期，作為國家的巴西尚未登場歷史舞臺。直到西元 1500 年 04 月 22 日，在航海世界史上發生了一件在巴西正史當中至今仍然津津樂道的事情：葡萄牙航海家佩德羅·阿爾瓦雷斯·卡布拉爾（Pedro Álvares Cabral）發現了陸地，即今天的巴西聯邦共和國。當時乃弘治十三年三月二十四日，明孝宗弘治帝（1470—1505）日理萬機，所要處理的要務，除了若干高官升職、後事及革職之外，沿海地區的安全無疑是其最為關心的問題。就航海大業而言，弘治時期雖然與最為光榮的永樂時期（1360—1424）在時間上相差不遠，但弘治時期呈現明顯的內向化傾向。弘治帝視海外領域為一種災難之源，因而「命福建備倭把總指揮，五年一更，總督巡海官三月一次出巡，互相更代」，有效加強對沿海地區的控制。史書所稱「弘治中興」時期，實際上是中國歷史上逐漸內向化封閉的時代。

此時中國文化已有兩千多年的文字記載，正如白海淘（Cristiano Barros Barreto）在《中國語言學史料：以周漢為中心的探討》一文中所指出，中國文化博大精深，且古代哲人對語言的探討最早可以追溯到周朝時期。周朝至漢朝，中國經歷過很多朝代主流思想上的確立與轉折，如羅亞娜教授（Jana S. Rošker）在《中國當代哲學與儒式親屬關係：李澤厚、巫覡傳統及關係主義》中所闡述，周朝時期的巫覡思想雖然早已不復流行，但巫覡思想對中國從古至今亦產生了深遠的影響。著名漢學家勞格文（John Lagerwey）在《由王朝至帝國再至普度宗教：早期中國思想轉折史》中指出，戰國時期新出現的以「道」為主導的哲學思想，不僅代替了以往的巫覡思想，更為佛道二教的發展提供了形而上學的基礎。更值得注意的是，佛教入華極大影響了中國文化的發展，從世界歷史比較的角度來看，佛教在中國文化史的地位可比擬於天主教之於西方中世紀社會。然而，除了儒釋道三教之外，中國曾經亦出現過其他宗教團體，比如著名摩尼教專家康高寶教授（Gábor Kósa）在《邊緣當中的摩尼：中國東南地區摩尼教簡史》中，細緻闡述了唐宋元明中國摩尼教的歷史發展。

中國明代在時間上和巴西歷史的開端相吻合。由葡萄牙帝國殖民地到巴西聯邦共和國，歷時三百八十九年。其中，以西元 1882 年 9 月 7 日（清宣宗道光二年七月二十二日）和西元 1889 年 11 月 15 日（清德宗光緒十五年十月二十三日）最為要者，分別為巴西帝國和巴西共和國的建立。巴西人對中國的興趣最早追溯到巴西帝國時期。

---

當時考慮到對農務勞動力的需求，巴西精英將自己的目光轉到亞洲國家，而人口龐大的中國顯然是巴西精英們優先考慮到的國家之一。然而，正如巴西史學家利瑪（Silvio Cezar de Sousa Lima）在《天子之民有何用處？》中指出，十九世紀巴西精英的歐洲中心主義思想的傾向頗高，由此，巴西部分精英反對中國人移民到巴西，這一部分的社會上層人士對中國文化持有否定和拒絕接納的態度，並且這群“精英”認為，巴西應該採取一種社會「白化」的政策，即通過引進來自歐洲國家白人勞動力來進一步壓制巴西非洲後裔人口。這無疑是巴西不應重現的歷史。

與此同時，清代處於社會動蕩時期，在提出洋務運動的同時，部分知識分子認為，佛道二教是政權衰落的根本原因所在，正如著名漢學家、法國最有權威的中國宗教專家高萬桑(Vincent Goossaert)在《1898年：中國宗教終結的開頭?》中指出，1898年清代大臣康有為（1858 - 1927）向光緒帝奏章，提出廢廟辦學、創立孔教等變法政策。高萬桑指出，前人研究當中忽略了戊戌變法當中的宗教因素，即對清代社會而言，康有為所提出的新政策，與其說是代表了中國走向現代世俗化社會的趨勢，不如說實際上是一種中國宗教改革的舉動。高萬桑論到，在中國現代化過程中，宗教改革扮演了重要角色，而宗教問題仍然是中國政治精英所要處理的最重要問題之一。正如香港著名宗教學者賴品超在《從屬、分離及自治：中國新教徒對政教關係的看法》中指出，近代以來，新教團體是中國政府面臨的最大的管理挑戰之一，中國政府和新教團體之間的衝突源自於多方面的歷史因素，在分析這些因素的同時，賴品超提出了若干有建設性的意見。

綜述，本期所刊載以中國歷史和文化為其主要研究課題，涉古論今，疑義相與析，立善常所欣。相知無遠近，萬里尚為鄰，此祝巴中兩國友誼長存！



## Dossiê: Visões da História Chinesa

<http://dx.doi.org/10.34019/2594-8296.2021.v27.33101>

### **From Kingdom to Empire to Universal Salvation Religion: A History of Paradigm Shifts in Early China**

*De Reino para império para religião da salvação universal: uma história da mudança de paradigmas na China primeva*

*Del reino al imperio de la religión de salvación universal: una historia de cambios de paradigma en la China primeva*

*John Lagerwey\**

<https://orcid.org/0000-0003-3506-8681>

**ABSTRACT:** I have long been intrigued by the fact that the Roman and Han empires collapsed at roughly the same time, and that there emerged from the rubble two universal salvation religions—Buddhism and Christianity—that proved indispensable to social and political reconstruction. Knowing only the rudiments of the Western story, I will focus on what I consider to be the ideologic of events in China, leaving aside the economic and technological factors of which I am ignorant.

**Keywords:** Chinese Religions. Ancient China History. Universal Salvation Religions. Buddhism.

**RESUMO:** Há muito tempo estou intrigado com o fato de que os impérios Romano e Han desmoronaram mais ou menos ao mesmo tempo, e que de seus escombros emergiram duas religiões universais de salvação – Budismo e Cristianismo – que se provaram indispensáveis para a reconstrução social e política. Conhecendo apenas os rudimentos da história ocidental, focalizarei o que considero a ideologia dos acontecimentos na China, deixando de lado os fatores econômicos e tecnológicos que desconheço.

---

\* Longtime member of the Ecole française d'Extrême-Orient (1977–2000) and Chair Professor of Daoism and Chinese Religions at the Ecole Pratique des Hautes Etudes (2000–2011), John Lagerwey is retired Research Professor of Chinese Studies in the Centre of East Asian Studies, Chinese University of Hong Kong. He is chief editor of some 40 volumes of ethnographic research and of eight volumes (Brill) on periods of paradigm shift in Chinese religious history. He has also published extensively on the history of Daoist ritual. PhD in Chinese Studies (Harvard/1975). E-mail: johnla@e.cuhk.edu.hk.

---

Palavras-chaves: Religiões Chinesas. História da China Antiga. Religiões de Salvação Universal. Budismo.

RESUMEN: Durante mucho tiempo me ha desconcertado el hecho de que los imperios Romano y Han colapsaron aproximadamente al mismo tiempo, y que de sus escombros surgieron dos religiones universales de salvación, el Budismo y el Cristianismo, que resultaron indispensables para la reconstrucción social y política. Conociendo solo los rudimentos de la historia occidental, me centraré en lo que considero la ideología de los acontecimientos en China, dejando de lado los factores económicos y tecnológicos que desconozco.

Palabras clave: Religiones chinas. Historia de la China antigua. Religiones de Salvación Universal. Budismo.

### How to cite this article:

Lagerwey, John. "From Kingdom to Empire to Universal Salvation Religion: A History of Paradigm Shifts in Early China". *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 10-22.

\*\*\*

## From Kingdom to Empire

We must begin the account with the Warring States (481–21 BCE), when the Zhou kingdom (1045–256 BCE) went into terminal decline, finally to be replaced by, first the Qin empire (221–206 BCE) and then the Han (206 BCE–220 CE). This is a period of incessant military and philosophical warfare. The latter involved a determined attack by thinkers of all stripes on the “shamanistic” religious system of the Zhou. In its place they constructed a universal cosmology that would survive to the present. The central concept of this cosmology was the Dao, or Way, itself composed of Yin/female and Yang/male *qi* 氣 (energy): “One Yin, one Yang, that is what is meant by Dao,” to quote an early commentary on the *Yijing* 易經 or Book of Changes. Although this phrase puts Yin first, most pairings reversed the order, whether it be in the space of Heaven/earth, the seasonal time of spring-summer/fall-winter, or in patriarchal authority at all levels of society. Like the head/body metaphor in the Pauline epistles, the Yang/Yin order was at once cosmic, political, and social. As such, we may call it a dualistic monism for, if the Dao is the single, transcendent source of—and therefore includes—the “ten thousand things”, Yang will increasingly be associated with life and the divine, Yin with death and the demonic. Religiously, this will mean the disappearance of the half-human half-animal hybrid gods of the *Shanhaijing* 山海

---

經 (Classic of Mountains and Seas) and the emergence of a cult of “immortals” who, being pure Yang, are feathered and “ascend to Heaven in broad daylight.”

### The Attack on Shamanism

Where shamans, or spirit mediums, had once been both ritualists and doctors, a new *qi*-based medicine led to naturalistic, rationalistic interpretations of shamanistic healing:

The Yellow Emperor said: “What the Master has told me is what every sick person knows. But if the patient has not encountered perverse energies and has not been frightened and yet falls suddenly ill, what is the reason? Is it because of gods and ghosts?” Qibo replied: “This is because there are old perverse energies which linger without breaking out. Then the mind has something it hates, and then again something it desires. Within, his blood and energy are in disorder, and *yin* and *yang* attack each other. It comes out of nowhere and is invisible and inaudible, so it seems it is ghosts or gods” (Lin 2008, 397–458).

The medical techniques of shamans — using purgative drugs to expel “baleful influences” and saying prayers — have become the object of intellectual contempt: “No one has ever proved that such prayers add so much as a day to anyone’s life. For this reason, people despise the shaman-invocators” (Lin 2008, 427).

Shamanistic techniques were recast as “sinister ways (*zuodao* 左道) of black magic (*wugu* 巫蠱)”. The term “sinister ways” is still used today to designate “heterodox teachings” (*xiejiao* 邪教). The term here translated “heterodox” is the same as that translated above as “perverse”: marginalization is achieved not just by argument but also by labeling and association, as with “hunchbacks” and “foolish women”. The theme of women shamans comes up again and again in Lin Fu-shih’s chapter, notably in connection with cases involving “the female way of seduction”, also referred to as “perverse seduction” (Lin 2008, 454–455).

Gender bias—patriarchy—went hand-in-hand with class prejudice, and the conviction on the part of the male intellectuals that they occupied the moral high ground of orthodoxy. A second-century “Daoist” book was criticized as “full of the miscellaneous sayings of shamans... mad and not canonical”; it “contravened classical knowledge”. A slightly later text explaining the interdiction of the “excessive sacrifices” of shamans who “exact fees and requisition goods” states that, “If we are to rule well, we ought to trust to the teachings of the Classics (*jingyi* 經義)”. Orthodoxy, in other words, was eminently political, and indissociable from “the Classics”. Indeed, it is hard to imagine these appeals to the Classics without referring to the gradual rise to prominence of the Five Classics and their inscription in stone in the year 175 CE (Nylan 2008, 748). As Lin Fu-shih points out (2008, 445), this concern for orthodoxy led to the creation of a “national register of sacrifices” (*sidian* 祀典), from which were excluded “excessive sacrifices” (*yinsi* 淫祀). The term *yin*, often translated as “illicit”, originally refers to the “adulterous, unregulated desire” associated with female

---

seduction. To this pursuit of private pleasure, male thinkers opposed a discourse of virtue and public morality.<sup>1</sup>

## The Transcendent Dao

In the Shang dynasty (1600–1046 BC), there was an anthropomorphic high god called Di who was only accessible—and that, tenuously—to Shang ancestors. This religious lock on political power was challenged by the Zhou concepts of Heaven and the Heavenly Mandate: when dynastic descendants became immoral, Heaven transferred its mandate to rule to a new clan with different ancestors. Throughout Chinese history, “Heaven”, while also increasingly identified with stellar and hence calendrical regularity and law, retained anthropomorphic traits as the moral arbiter who responds appropriately to good and bad behavior and policy. That is why, in the Zhou religious system, Heaven was the object of the highest sacrifice. In making this sacrifice, the king showed himself to be “Son of Heaven” and worthy descendant of the dynastic founders. But most interesting was the association with Heaven of the divine progenitor of the new royal clan. Called Houji, or Lord of Cereals, he received a secondary sacrifice after that to Heaven.

For this sacrifice, two bulls were raised (Levi 2008). Theoretically, strict taboos applied only to the raising of Heaven’s bull, but in reality, in case something untoward should happen to it, the bull for Houji had to meet the same criteria. The difference between the two, Heaven and Houji, was made clear by their distinct sacrificial fate: the bull for Heaven was consumed totally by the flames, while that for Houji was cooked, cut up, and then distributed in what Jean Levi calls a “cascade of leftovers” from the highest ministers at court down to lower-ranking but still blood-related lords of fiefs. This sharing of sacrificial meat from top to bottom was to be “repaid” (*bao* 報) from the bottom up by the counter-flow of loyalty. Thus, if political and territorial (horizontal) solidarity were expressed by the ancestral sacrifice, Heaven’s (vertical) transcendence was signified by the sacrifice to Heaven: Heaven was beyond the system of political reciprocity, and the Heaven-Son relationship was the model for that of the Son and his ministers and lords.

As, over the course of the Warring States, Heaven came increasingly to be identified with stellar and legal regularity and rationality, the new term Dao came to refer to that “spontaneous”, “natural” (*ziran* 自然) cosmic order. Heaven, however transcendent, was as inseparable from Earth as Yang was from Yin, and a concept was therefore required that incorporated these pairs. Still, if Dao was “all and in all”, Heaven retained its association with transcendence in the term *tiandao* 天

---

<sup>1</sup> As I intimate below in remarks about popular religion, the elite attack on shamanism, while it did lead to the elimination of shamanism from government, had no effect whatsoever on its currency among the people.

---

道, Way of Heaven, a favorite of relentlessly rational philosophers like Xunzi. The “Way of Heaven” acquired its moral significance by way of a new institutional and ritual expression of Sonship: the Mingtang 明堂, or Hall of Lights. In this cross-shaped hall with five rooms—center + 4—and twelve sides, the now imperial Son of Heaven was to circulate and perform monthly rituals which were appropriate to the season. In so doing, he was ritually conforming his behavior to the Heavenly Mandate as expressed in seasonal regularity, and thereby giving to his people a model of conformity to Law. But if his conformity with what we may call “natural law” enabled him to produce a calendar that regulated agricultural work, it also enshrined his exclusive link to the transcendent Way of Heaven and thereby founded his right and duty as sole Lawgiver. This “solitary man” (*guren* 孤人), source of all laws for human society, was himself above these laws.

The association of the emperor with both the Way of Heaven and centralized power is best expressed in a new supreme cult that was first celebrated by the Han dynasty’s most powerful emperor, Wudi, in the year 113 BCE. In that year, instructed by “masters of methods” (*fangshi* 方士) associated both with the pursuit of immortality and proto-scientific exploration of all kinds, Wudi worshiped Taiyi, the Great One. Among the multiple ways in which Taiyi was imagined at the time, one made of him an emperor residing in the Palace of Purple Subtlety (*Ziweigong* 紫微宮), a constellation in the center of the sky. This worship was performed on a three-level tamped-earth platform (*tan* 壇) whose structure expressed the entire divine cosmos, with Taiyi himself occupying the smallest, central square, the five “thearchs” (Wudi 五帝) arrayed around him on the second level, and all the other gods on the third, outer level. This outer level was entered by eight paths, corresponding to the eight trigrams (*bagua* 八卦), situated in the four directions and the four corners. The five thearchs were the divine embodiment of the “five agents” (*wuxing* 五行) which served to spatialize the four seasons plus one, a transitional season at the center of the year, between summer’s Yang and autumnal Yin. The phrase “Yin-Yang, Wuxing, Bagua” is still used today to summarize the structure of the “altar” (*tan* 壇) on which Daoist ritual is performed.

Daoism as a religion emerged in the second century CE, just when the Han dynasty was in slow-motion collapse. I personally suspect that its rituals, like its altar, derived from the imperial version of “method master” rituals. The term “Daoism” here corresponds to the Chinese *daojiao* 道教, or Teaching of the (transcendent) Dao. Before being impacted by Buddhism, Daoist ritual was, like what we now call “Chinese medicine”, a thoroughgoing expression of the cosmic order of the transcendent Dao.<sup>2</sup> Its exorcisms drove out “perverse energies”; its self-cultivation practices

<sup>2</sup> It has been standard fare in Sinology to say there is no transcendence in China, only immanence, and this view is usually accompanied by another assertion, that China is ontologically monist. If I use below the term “dualistic monism” for Chinese cosmology, it is at once to give a nod in the direction of these standard views and state that they

---

involved visualizations of the Great One and imbibing the 24 “nodal energies” (*jieqi* 節氣) of the four seasons plus the singular energy of the Center, that is, the  $24 + 1 = 25$  energies of the five thearchs. In other words, it was in its origins a religion which took just as seriously as the doctors of the time the replacement of shamanistic healing and ordering methods by techniques that adhered strictly to cosmological rationalism. In this system, the gods of popular religion were perverse demonic energies that required exorcism, and the “bright gods” (*mingshen* 明神) embodied the cosmic order. Neither had any autonomy; together they embodied a mechanistic but moral cosmos.

The lack of autonomy of the gods and “demons” is best seen in the manner in which the Daoist religion, in its structure and rites, imitated the bureaucratic empire. The idea that the aristocrats who governed the Zhou should be replaced by officials named by the sovereign originated with the most relentlessly rationalistic and “secular” of the Warring States thinkers, the so-called “school of Law” (*fajia* 法家). In their vision, the One Man should assign specific jobs/goals to the officials he named and hold them strictly responsible for their success or failure. In this manner, the government would function exactly like the Way of Heaven, without ever deviating from immutable and transcendent laws. Jean Levi shows how, in Xunzi, the most influential thinker of the Confucian school in the run-up to empire and then in the Han and Tang dynasties, the key Confucian notion of *li* 禮, ritual, became identical with *fa* 法, law. The bureaucratic empire could come into existence because the three main schools—Confucian (rites), Legalist (laws), and Daoist (Dao)—all thus converged, shortly before the first empire was founded, in the Heavenly Dao represented on earth by the One transcendent Man.

It was an identical universe that was given expression in early Daoist ritual: first, the calendar was built around three “congregational gatherings” (*hui* 會) that took place in the first, seventh, and tenth months, corresponding to the singular Yang (1–6) and the dual Yin (7–12) halves of the year; second, the Daoist priest was an official of the Dao, who sent memorials up the bureaucratic chain to the Most High Lord Lao (Taishang laojun 太上老君), an embodiment of the Dao who, like the Great One, was often pictured as dwelling in the center of the heavens; third, he used the officials (*guan* 官) of his own body to perform this dispatch, and it was they who were then rewarded for their “merit” (*gong* 功) at the end of each ritual. The Daoist master, in short, functioned on the model of the Legalist emperor, embodying the transcendent Dao and governing his officers

---

are woefully inadequate, first because dualism, as of body and soul(s) and Heaven and earth, becomes ever more palpable as we move through Chinese history and, second, because the Dao, as transcendent category, “occupies the same functional place” as God. See my “Dieu-Père/Dao-Mère : dualismes occidentaux et chinois,” *Extrême-Orient, Extrême-Occident* special issue *The Father in Question*, 2012, pp. 137–57 (p. 144).

with rewards and punishments. We have already seen that his *tan* was also modeled on that of the imperial sacrifice to Heaven. To this should be added that, in accord with the reigning cosmology, in Daoist “theology” all spirits, whether positive (gods) or negative (demons), were just forms of *qi*, and could therefore be managed and manipulated by someone who, “master of methods”, knew the system.

From an ideological point of view, the four Han centuries were spent fleshing out and giving ritual and legal expression to this rationalistic cosmology. That it was inadequate to informing and sustaining governance may be seen by the parallel development of state Confucianism, culminating in the carving in stone of the Confucian Classics already referred to. Why was Confucianism indispensable to governing even after its key concept of ritual governance had been incorporated into the Xunzian synthesis? Because, over against the strictly amoral and mechanistic universe of the Legalists and the focus on transcendence and immortality of the Daoists, the Confucians promoted two equally key but ethical concepts destined to play a central role in Chinese society right down to the present day: *xiao* 孝, or “filial piety” (which included the worship of the ancestors), and *zhong* 忠, or “loyalty” to one’s superior. These concepts were in turn inseparable from the idea that the Way of Heaven was also a moral way, and that Heaven could be moved (*gan* 感) by good behavior, as by bad. That is, Confucianism was the vehicle for the injection of a moral element in governance, and this moral element already professed that “good people have a good reward, bad people a bad one.” That is, the universe is, in the end, just.

But the world people saw around them, especially as the Han went into terminal decline, was not a just one: whole clans were wiped out by epidemics; good people died young, while bad people lived to a ripe old age. How could this be explained? The idea the Confucians came up with to explain this disparity was called “leftover misfortune” 餘殃 and “leftover blessings” 餘烈 (Li 2008, 1134): the merits or demerits of ancestors continued to over-determine the fate of their descendants. That is why Confucians continued throughout Chinese history to insist on the importance of sacrifices to the ancestors.

## From Empire to Universal Salvation Religion

There were two basic problems with the Confucian vision of social and political order: first, as stated in the Book of Rites (*Liji* 禮記), “The rites do not go down to the people.” That is, the people had no right to sacrifice to ancestors, only to parents and grandparents, because ancestors, starting in the Shang and continuing into Communist China—I refer here to the role of the “princes” (*taiji* 太子) in present-day China—represent political power. The second was that the

---

sanguine idea of ancestors embodied in the Confucian rites did not correspond to the reality of the role played by the dead in Han society. The dead were more feared than loved, and their presence was not at all desirable. On the contrary, many rites and techniques, including of burial, were developed to ensure that the dead stayed in their world and kept out of ours. But these rites and techniques did not suffice, the dead came back, especially when, as in the declining Han, people were dying like flies in wars and epidemics. These the “unfortunate dead” became “vengeful ghosts” (*ligui* 厲鬼) worshiped by the people—and even by emperors and Confucians—but driven out by Daoist exorcisms. “Ancestors”, to borrow from the title of a must-read book by Stephen Bokenkamp, were a source of “anxiety” (Bokenkamp 2007).

There was a further problem that cannot be laid at the door of Confucianism: justice. I personally believe that a desire for justice is as universal as that for liberty, that these are givens of the human psyche which come ever more to the fore as we move through history. Early Chinese thinkers were no more fools in that regard than the Hebrew prophets, and such as Mencius put it in starkly political terms: the sovereign who puts the people’s welfare first on his agenda is the sovereign who will capture their hearts and replace the Zhou king. This same Mencius will replace Xunzi as the leading Confucian thinker from the Song on, because he spoke of such things as “the good heart” (*liangxin* 良心) characteristic of all humans, and insisted that every person had in this heart the “four beginnings” (*sidaan* 四段) of moral behavior, of which the first and most important is *ren* 仁, benevolence or humaneness.

But at the time of which we are speaking, this tidal shift in Confucianism was still far in the future, and could in fact occur only because Confucianism made its own the Buddhist concern for universal salvation: for the “heart of the Buddha” possessed by all according to some Chinese Buddhist schools, the Song Confucians would substitute “the heart of a Yao and Shun”, and in the place of Buddhist “charity” (*ci* 慈) they would put *ren*.

The Buddhist “conquest” of China took place during the Chinese “Dark Ages”, from the third through the sixth centuries, when China was first divided into Three Kingdoms and then into North and South. In the “barbarian”-occupied North, one Buddhist dynasty succeeded another, and in the “Chinese” South, to whose dynasties the Confucian historians of subsequent times alone accorded legitimacy, Buddhism almost completely took over the cultural universe of the literate. For those interested in how profoundly Buddhism transformed Chinese elite culture I can do no better than to recommend the article by François Martin, my regretted late colleague from the Ecole Pratique des Hautes Etudes, in *Early Chinese Religion II* (Martin 2009, 891–952).

---



While there are multiple reasons for the Buddhist “conquest” of China, I will single out a number of them that I consider essential:

1) The doctrine of karma. The ideas that 1) there is a cosmic justice and that 2) it is individual, not collective (or clan-based) provided radical and apparently plausible answers to the problems of trans-generational (in)justice that neither cosmological rationalism nor Confucian moralism had been able to solve. Few Buddhist ideas had such deep-seated and long-lasting impact on Chinese culture as that of karma: it clearly was something China “needed”.

2) The idea of universal salvation (*pudu zhuangsheng* 普渡衆生). The pretention to universality of the bureaucratic empire—ruler of all “under Heaven” (*tianxia* 天下)—had no ideological counterpart, for Confucianism was (and still is) fundamentally discriminatory, both as regards class and gender, and the Legalist-Daoist imperium, founded on cosmo-political laws had in fact nothing to offer “the people”, not even Confucian “benevolence”. I believe that this is the single most important reason that Buddhism proved essential to the founding of the second great unifier of the Chinese oecumene, the Sui (589–617 AD): the emperor was no longer just the Son of Heaven, he was the “living Tathagata”. This constituted an ideology far more powerful than the Confucian “divine right of kings”: it made the emperor a living Buddha.

It should be noted here that this “solution” to the “problems” posed by Buddhism to the Confucian moral universe was of “barbarian”, northern origin, not “Chinese” and southern. In the South, the elite debated whether or not, in not bowing down to the emperor, Buddhist monks were “disloyal”, and whether, in having no sons to carry on the ancestor sacrifices, they were “unfilial”. In the end they accepted the Buddhist arguments that, by virtue of their prayers for the dead and for the empire, the monks were truly loyal and filial. In the North, the monk Faguo 法果 (fl. 396–409), after bowing down before the reigning emperor, said it was not before an ordinary human being he was bowing but before the living Tathāgata or Thus-Come-One (Lagerwey 2009, 6). I suspect this solution was closer to the Justinian than to the Constantinian solution for church/state relations. Be that as it may, in China it confirmed the Confucian conviction that the “state” must also be the “church”, that the religious and the political could not be separated even though they were in fact distinguished after Buddhism, with its roots in the Indian distinction between brahman and kshatriya castes, had brought its institutional and ideological traditions to China.

The early Daoists had in fact also created, in the second century, what may be called a “church” (Kleeman 2016). But when its first historical leader, Zhang Lu, capitulated to the general Cao Cao in the year 215, married his daughter to one of Cao’s sons, and accepted fiefs for his own sons, the Daoist church disappeared into the state. Its subsequent role on the imperial level, right

---

through the Ming dynasty, was to provide divine legitimation by conferring Daoist ordinations on emperors. In return, they gained recognition for their own gods as the high gods of the empire: Taishang Laojun in the Tang; Huangdi 黃帝 (Yellow Emperor) in the Song; Xuantian Shangdi 玄天上帝 (Emperor on High of Dark Heaven) in the Ming. How thoroughly “Chinese” Daoism is may be seen from the fact that the two great non-Chinese dynasties of subsequent imperial history—the Mongol Yuan and the Manchu Qing—were not Daoist but Tantric, even though they also paid considerable attention to Daoism, the Yuan in particular.

3) Rituals for the salvation of the dead. To this day, death is the greatest generator of taboos and rituals in Chinese society. Very early on, tombs were called “blessed plots” (*fudi* 福地), and it is now a well-established history that these tombs became, during the Han dynasty, microcosmic homes for the dead in which they would have everything they needed, and would not therefore continue to bother the living (Lai 2016). But, if we judge from early Daoist rituals, the dead continued, from the other world, to make “judicial complaints” against the living, necessitating costly and frequent rituals to keep the dead and the living separate. “Replacement figures” were put in tombs both to carry out the corvée labor duties of the dead and to substitute for them as foci of punishment. Such were, among others, the Daoist responses to the problem of the dead, at least until Buddhism stimulated Daoism to imitate its rituals of universal salvation. The so-called Lingbao Daoist rituals of the fifth century took Daoism by storm and turned it into what I call “Mahayana Daoism”. This very quickly became the core Daoist ritual tradition—one more illustration of the importance of Buddhist treatment of the dead in Chinese culture.

From at least the Han on, Taishan, the sacred Peak of the East, was the place to which the dead were thought to go to be judged: “The living belong to Chang’an, the dead to Taishan.” But what became of them thereafter, unless they had managed to become Daoist immortals or Confucian ancestors, was not clear. Buddhism changed all that with its introduction of paradises (*tiantang* 天堂) and purgatories (*diyu* 地獄). Buddhist “rituals of merit” (*gongde* 功德), done repetitively on the seven seventh days after death, could ensure transfer of merit to the deceased so that they could be reborn more rapidly and felicitously: after karma, reincarnation had the single most far-reaching impact on Chinese mentalities and representations of the dead (Bokenkamp 2007). Gradually, “pure lands” (*jingtu* 淨土) will become the happy place to which even the illiterate could go, thanks to a simple, single vow to be “reborn” there; and the Ten Kings of purgatory and their courts will be the way post-mortem judgment, punishment, and reincarnation will be imagined. All of this took centuries, but the end result was that ideas of universal justice and salvation became

---

integral to Chinese culture. As I often say to my students, especially those from China, if ever China becomes democratic, it will be in large part thanks to Buddhism.

## Conclusions

I will conclude by looking at ways in which Buddhism's role in China cannot but remind one of Christianity's in the West:

It may be useful to summarize the multiple forms and elements of this [the Buddhist] conquest: karma and retribution, heaven and hell, gods, scriptures, statues, relics, monasticism, confession, vegetarianism, merit transfer, processions, religious entertainment, preaching, singing, meditation, devotional societies, festival days, miracle tales, regular public worship, and a parallel economy. In some cases—retribution, heaven and hell, scriptures, confession, vegetarianism, even merit transfer—Buddhism had good native foundations to build on. But even in those cases, so rich and far-reaching is the Buddhist impact that we do best to think of Buddhism as something that happened to China: it steamrolled China, and when China stood up again, it was a radically different place... We know very little of how local and popular religion functioned before Buddhism, but we do know that karma, retribution, statues, devotional societies, festival days that commemorate the “birthday” of a god, processions, miracle tales, and regular public worship are part and parcel of that religion today. Given this multi-faceted debt, it scarcely seems an exaggeration to describe Chinese popular religion as a side-product of the Buddhist conquest (Lagerwey 2009, 46–47).

From this impressive list of Buddhist contributions to Chinese culture I will select two: spirit/matter dualism and popular religion. Since the time of the Warring States, China has always preferred a dualistic cosmological monism (Yin-Yang; Dao) that goes together with a sociological dualism (elite and popular, divided by access to writing and ancestors). Buddhism, like Christianity, has tended to a radical ontological dualism that, in the end, undergirds an apocalyptic vision of universal salvation. In Christianity, this dualism came not from the original Hebrew culture but from the latter's alliance with Greek philosophy in the creation of Christian theology. As already mentioned, Buddhism brought with it the Indian political and social universe in which the priestly was superior to the warrior caste. Translated into Augustinian terms, this gave a contrast between the City of God and the City of Man, between religious and political institutions. (The fact this did not translate into long-term political reality in China has already been stated above.)

But that was not the only form of social dualism introduced by the two universal religions: both also developed monastic institutions where first men and later women as well lived lives of sometimes shocking material austerity in order to focus on spiritual transcendence. Both religions thus produced a spiritual elite that was—and is—in marked contrast to political elites, and the latter turned regularly to the former for help in legitimizing their rule and in dealing with social problems like poverty. That is, both religions used their respective notions of charity to create systems of welfare that the states they were involved with could not do without. Put in other terms, both

---

promoted a gift economy that ran parallel to—and not infrequently came into conflict with—the statist market economies characteristic of pre-modern empires.

As to the birth of “popular religion”, I am referring here to the emergence, within the ambit of cultures characterized by universal salvation religions, of transformed styles of paganism. Robin Fox’s description of this religion of the “people of the land” in the Roman Empire (Fox 1987) could quite easily be transferred to pre-Buddhist China, both as regards its role in maintaining local identities and state-local relationships. By comparison, both Buddhism and Christianity were “atheistic”, though not for long, as both developed strategies that accepted the push-back of the paganisms they encountered in the societies they were conquering. Without elaborating on the push-back, let me conclude with a few words about strategy: First, as Pope Gregory the Great (r. 590–604) eventually formulated the matter, sacred pagan sites were to be taken over and converted; second, it was accepted that “the people” needed various forms of compromise with the austerities of the elite, that is, that their first concern was not spiritual transcendence but material health and well-being, whence the need for thaumaturgists, miracles, icons or statues, elaborate rituals, preaching that adapts to the audience, and, yes, concrete, even highly colorful imagery of the contrasting destinations of heaven, hell, and purgatory. As a result, both medieval Catholicism and medieval Buddhism can legitimately be described either as atheistic or monotheistic polytheisms, with Buddhist and Christian “saints” and their festivals taking over the role of local gods in paganism. In the West, the Protestant Reformation sought to undo all that, as the Chinese state has sought to do over the last century or so, in both cases with limited success, as secularized versions of these two great universal religions would seem incapable of avoiding the ideological trap of the “prosperity gospel” and the political dead-end of unsustainable Gini factor gaps.

### **Bibliographic references**

- Bokenkamp, Stephen R. *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*. Berkeley: University of California Press, 2007. <https://doi.org/10.1525/9780520933347>
- Fox, Robin Lane. *Pagans and Christians*. New York: Knopf, 1987.
- Kleeman, Terry F. *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities*. Cambridge: Harvard University Press, 2016. <https://doi.org/10.1163/9781684170869>
- Lagerwey, John. “Dieu-Père/Dao-Mère : dualismes occidentaux et chinois”. In *Extrême-Orient, Extrême-Occident* : Special issue *The Father in Question*, 2012, 137–57. <https://doi.org/10.4000/extremeorient.212>
- Lagerwey, John. “Introduction”. In *Early Chinese Religion II: the Period of Division*, eds. John Lagerwey e Lü Pengzhi, 1–50. Leiden: Brill, 2009.
- Lai, Guolong. *Excavating the Afterlife. The Archaeology of Early Chinese Religion*. Washington: Washington University Press, 2016.
-

Levi, Jean. “The Rite, the Norm and the Dao: Philosophy of Sacrifice and Transcendence of Power in Ancient China”. In *Early Chinese Religion I: Shang through Han*, orgs. John Lagerwey e Mark Kallinowski, 645–692. Leiden: Brill, 2008.

Li, Jianmin. “*They shall expel demons*: etiology, the medical canon, and the transformation of medical techniques before the Tang”. In *Early Chinese Religion I: Shang through Han*, orgs. John Lagerwey e Mark Kallinowski, 1103–1050. Leiden: Brill, 2008.

Lin, Fu-shih. “The Image and Status of Shamans in Ancient China”. In *Early Chinese Religion I: Shang through Han*, orgs. John Lagerwey e Mark Kallinowski, 397-458. Leiden: Brill, 2008.  
<https://doi.org/10.1163/ej.9789004168350.i-1312.59>

Martin, François. “Buddhism and Literature”. In *Early Chinese Religion II: the Period of Division*, orgs. John Lagerwey e Lü Pengzhi, 891–952. Leiden: Brill, 2009.

Nylan, Michael. “Classics Without Canonization: Learning and Authority in Qin and Han”. In *Early Chinese Religion I: Shang through Han*, orgs. John Lagerwey e Mark Kallinowski, 721–768. Leiden: Brill, 2008.

\*\*\*

Received: December 23, 2020

Approved: January 24, 2021

## Dossiê: Visões da História Chinesa

<http://dx.doi.org/10.34019/2594-8296.2021.v27.33104>

### 1898: O início do fim para a religião chinesa?

*1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?*

*1898: ¿el principio del fin de la religión china?*

Vincent Goossaert\*

<https://orcid.org/0000-0002-9399-7473>

RESUMO: Em 10 de julho de 1898, o líder reformista Kang Youwei 康有為 (1858–1927) enviou um memorial ao trono propondo que todas as academias e templos na China, com exceção daqueles incluídos nos registros de sacrifícios do estado (*sidian* 祀典), fossem transformados em escolas. O imperador Guangxu ficou tão satisfeito com a proposta que promulgou um edito (*shangyu* 上諭) no mesmo dia assumindo as palavras de Kang. Em três ocasiões nas semanas seguintes, o editorial do famoso diário de Xangai, o *Shenbao* 申報 discutiu o edital não como uma lei que visava facilitar a criação ex nihilo de uma rede nacional de escolas públicas, mas como a declaração de uma reforma religiosa, isto é, uma mudança na política religiosa que livraria a China dos cultos nos templos e de seus especialistas, budistas, taoístas e médiuns espirituais. De fato, foi assim, embora tanto a historiografia chinesa quanto a ocidental geralmente tenham negligenciado a apreciação da importância do elemento religioso nas chamadas reformas Wuxu (11 de junho a 21 de setembro de 1898) e nas políticas modernistas posteriores. Essa importância, como veremos, pode ser avaliada tanto nos escritos de alguns dos líderes reformistas quanto entre as populações preocupadas com as suas consequências práticas.

Palavras-chave: Religião Chinesa Dinastia Qing. Reformas religiosas na China. Shenbao.

---

\* Doutor em Ciências da Religião pela École Pratique des Hautes Études (EPHE), Paris, e atualmente leciona na mesma universidade na seção de Ciências Religiosas. Atua principalmente nas áreas de Ciências das Religiões, Religiosidades Chinesas na modernidade e História do Daoísmo. Tem amplo número de obras publicadas, das quais as mais recentes são: *The Religious Question in Modern China*, with David A. PALMER, Chicago, University of Chicago Press, 2011 (Levenson Prize 2013); tradução francesa: *La question religieuse en Chine*, Paris, CNRS éditions, 2012. *Livres de morale révélés par les dieux, édités, traduits, présentés et annotés par V. Goossaert*, Paris, Belles-Lettres, 2012. *Bureaucratie et salut. Devenir un dieu en Chine*, Genève, Labor & Fides (collection «Histoire des religions»), 2017. *Heavenly Masters: Two Thousand Years of the Daoist State*, Honolulu, University of Hawai'i Press & Hong Kong, Chinese University Press, 2021 (no prelo). E-mail: [vincent.goossaert@ephe.psl.eu](mailto:vincent.goossaert@ephe.psl.eu).

ABSTRACT: On July 10, 1898, the reformist leader Kang Youwei 康有為 (1858–1927) memorialized the throne proposing that all academies and temples in China, with the exception of those included in registers of state sacrifices (*sidian* 祀典), be turned into schools. The Guangxu Emperor was so pleased with the proposal that he promulgated an edict (*shangyu* 上諭) the same day taking over Kang’s phrasing. On three occasions in the following weeks, the editorial in the famous Shanghai daily *Shenbao* 申報 discussed the edict not as a piece of legislation aiming at facilitating the creation *ex nihilo* of a nationwide network of public schools, but as the declaration of a religious reform, that is, a change in religious policy that would rid China of temple cults and their specialists, Buddhists, Taoists, and spirit-mediums. This it was, indeed, although both Chinese and Western historiography have so far usually neglected to appreciate the importance of the religious element in the so-called Wuxu reforms (June 11–September 21, 1898) and later modernist policies. This importance, as we will see, can be gauged both in the writings of some of the reformist leaders, and among the populations concerned by the practical consequences.

Keywords: Chinese Religion. Qing Dynasty. Religious reforms in China. Shenbao.

RESUMEN: En 10 de julio de 1898, el líder reformista Kang Youwei 康有為 (1858–1927) envió un memorial al trono proponiendo que todas las academias y templos en China, con la excepción de aquellos incluidos en los registros de sacrificio del estado (*sidian* 祀典), transformarse en escuelas. El emperador Guangxu estaba tan satisfecho con la propuesta que promulgó un edicto (*shangyu* 上諭) el mismo día asumiendo las palabras de Kang. En tres ocasiones en las semanas siguientes, el editorial del famoso diario de Shanghai *Shenbao* 申報 discutió el edicto no como una ley destinada a facilitar la creación *ex nihilo* de una red nacional de escuelas públicas, sino como la declaración de reforma religiosa, a decir, un cambio en la política religiosa que liberaría a China del culto en los templos y sus expertos, budistas, taoístas y médiums espirituales. De hecho, fue así, aunque tanto la historiografía china como la occidental en general dejaron de apreciar la importancia del elemento religioso en las llamadas reformas de Wuxu (11 de junio al 21 de septiembre de 1898) y en las políticas modernistas posteriores. Esta importancia, como veremos, puede evaluarse tanto en los escritos de algunos de los líderes reformistas como entre las poblaciones preocupadas por sus consecuencias prácticas.

Palabras clave: Religión China. Dinastía Qing. Reformas religiosas en China. Shenbao.

### Como citar este artigo:

Goossaert, Vincent. “1898: O início do fim para a religião chinesa?”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 23-60.

\*\*\*

Em 10 de julho de 1898, o líder reformista Kang Youwei 康有為 (1858–1927) memorializou ao trono propondo que todas as academias e templos na China, com exceção daqueles incluídos nos registros de sacrifícios do estado (*sidian* 祀典), fossem transformados em escolas. O imperador

---

Guangxu ficou tão satisfeito com a proposta que promulgou um édito (*shangyu* 上諭) no mesmo dia, assumindo as palavras de Kang. Em três ocasiões, nas semanas seguintes, o editorial do famoso diário de Xangai *Shenbao* 申報 discutiu o edital não como uma legislação que visava facilitar a criação *ex nihilo* de uma rede nacional de escolas públicas, mas como a declaração de uma reforma religiosa, ou seja, uma mudança na política religiosa que livraria a China dos cultos, templos e de seus especialistas: budistas, taoístas e médiuns espirituais. De fato foi assim, embora tanto a historiografia chinesa quanto a ocidental tenham, até agora, geralmente negligenciado a apreciação da importância do elemento religioso nas chamadas reformas de Wuxu (11 de junho a 21 de setembro de 1898) e nas políticas modernistas posteriores. Essa importância, como iremos ver, pode ser medida tanto nos escritos de alguns dos líderes reformistas quanto entre os populares, preocupados com as consequências práticas.

As próprias reformas de Wuxu, incluindo o édito sobre o confisco dos templos, tiveram vida curta e, em outubro de 1898, vários clérigos e administradores podiam suspirar de alívio quando o confisco foi revogado<sup>1</sup>. Não está claro quantos templos foram efetivamente transformados em escolas naquela época, aparentemente foram poucos. O alívio em si, no entanto, foi temporário porque já em 1901, com o advento das Novas Políticas, *Xinzheng* 新政, e em escala maior após 1904, algumas autoridades locais e um número muito maior de ativistas reformistas começaram a agir, de acordo com a ideia de confiscar terras dos templos e infraestruturas para construir as novas instituições obrigatórias: principalmente escolas no início e, posteriormente, agências de autoadministração (*zizhi bu* 自治局), quartéis e delegacias de polícia, correios e assim por diante. Nesta década, e durante as três décadas seguintes da República, provavelmente mais da metade dos milhões de templos chineses que existiam em 1898 foram esvaziados de todos os equipamentos e atividades religiosas<sup>2</sup>. Durante todo o curso do século XX, o confisco e a destruição<sup>3</sup> de templos foram mais do que um efeito colateral da modernização social e política; foram o efeito de uma política religiosa, isto é, uma nova relação consciente e proposital entre o estado e as instituições religiosas, e essa política foi iniciada pela reforma religiosa anunciada em 1898.

---

<sup>1</sup> O edital de 26 de setembro de 1898 dizia: “Os templos (*cimiao* 祠廟) que não estão no *sidian* devem ser mantidos como antes, e não serão transformados em escolas, a menos que sejam cultos impróprios (*yinsi* 淫祀)” (*Guangxu chao donghua lu*, 4203–4).

<sup>2</sup> Esta estimativa preliminar é baseada em pesquisas em andamento sobre a história da destruição de templos durante o século XX, que será o tópico de uma publicação separada, baseada em várias fontes de arquivo e publicações chinesas e ocidentais.

<sup>3</sup> Eu uso *destruição* aqui, embora, na maioria dos casos, os templos não tenham sido arrasados e os edifícios tenham sido usados para outros usos. Acho o termo útil, entretanto, porque muitos objetos religiosos foram destruídos no processo, e a erradicação da vida religiosa foi muitas vezes pretendida. Além disso, muitas das fontes mencionadas aqui usam a palavra *bui* 毀, “destruir”, para descrever a tomada de templos para outros fins.

---



O slogan “Destrua templos para construir escolas”, *huimiao banxue* 毀廟辦學, e os muitos textos que o defendem, colocam igual ênfase em ambos os elementos: reforma religiosa e educacional. O processo de destruição dos templos, e da estrutura mais ampla das políticas antissuperstição de 1898 até o presente, foram relativamente pouco estudados e estão fora do escopo deste artigo (a literatura sobre este tópico, com foco no período 1911–1937, inclui: Nedostup 2001; Duara 1988, 148–57; Duara 1991; Duara 1995, cap. 3; Makita 1984; Shi Dongchu, 1974, 72-77; Welch 1968, 146–52 passim; Mitani 1978; Shi Zhouren 2002; e Goossaert 2003). Meu objetivo aqui é identificar os eventos sociais e intelectuais que tornaram isso possível em suas fases iniciais, antes da revolução republicana de 1911. Vou me concentrar em fatos, textos e ideias que antecedem as ferozes campanhas antissuperstição lideradas pelo Kuomintang entre 1926 e 1937, e tentarei mostrar que muito do conteúdo dessas campanhas já existia durante o período entre 1898 e 1911. Fazendo isso, tentarei rotular as mudanças no discurso sobre religião por volta de 1898, usando termos como *fundamentalismo confucionista*, *anticlericalismo* e *antissuperstição*. Eu os uso para explicar as diferenças, nas atitudes e convicções religiosas, que os historiadores positivistas tendem a agrupar como *racionais*, *seculares* ou *anti-budistas*, termos que não parecem apropriados nem úteis para compreender os eventos em consideração. Eu defino o fundamentalismo confucionista como a rejeição de todas as ideias e práticas ausentes das escrituras canônicas confucionistas<sup>4</sup>, e o anticlericalismo como a rejeição da institucionalização da religião, especialmente mosteiros e clérigos profissionais que viviam de serviços litúrgicos. O anticlericalismo se referirá aqui principalmente à rejeição dos clérigos budistas e taoístas (mas não do budismo e do taoísmo como sistemas doutrinários ou tradições espirituais), embora essa noção possa encontrar usos mais amplos no contexto imperial chinês tardio (Goossaert 2002b). Como mostrarei, o fundamentalismo confucionista e o anticlericalismo, que eram ideologias distintas, mas parcialmente sobrepostas, eram elementos importantes do pensamento imperial tardio sobre a religião, enquanto a antissuperstição, ou seja, a rejeição das chamadas ideias e práticas irracionais e atrasadas em oposição à uma religião aceitável, foi um novo fenômeno que apareceu por volta da virada do século XX. A oposição entre fundamentalismo confucionista e anticlericalismo, de um lado, e antissuperstição, do outro, é o principal impulso do meu argumento e, em minha opinião, explica o ataque sem precedentes aos templos chineses lançado em 1898. Embora abertamente

---

<sup>4</sup> Esse fundamentalismo se sobrepõe em grande parte ao que os historiadores das ideias identificaram como purismo imperial confucionista tardio (ver, por exemplo, Chow Kai-wing 1994). Como a religião chinesa tem três componentes institucionais, com clérigos e escrituras (as três religiões: confucionismo, budismo e taoísmo), existem, em teoria, três possíveis fundamentalismos distintos em ação. Entretanto, o fundamentalismo taoísta está morto pelo menos desde a dinastia Song, e o fundamentalismo budista não se recuperou até o período republicano. O único fundamentalismo em ação na China imperial tardia é o confucionismo e, de fato, é discutível que o confucionismo seja o componente fundamentalista da religião chinesa moderna.

---

conflituoso por natureza, o fundamentalismo confucionista e o anticlericalismo não garantiram a destruição total dos templos, ao passo que a antissuperstição tinha essa destruição como um de seus projetos centrais.

Minha hipótese de trabalho é que embora o edito de confisco dos templos de 1898 tivesse um efeito imediato limitado, ele ocorreu em um momento de mudança no discurso político e social sobre a religião chinesa, e que tal mudança colocou em movimento o “Construir escolas com as propriedades dos templos” *miaochan xingxue* 廟產興學, também chamado de movimento “Destrua templos para construir escolas”. Irei, portanto, olhar primeiramente para os vários discursos em torno do édito de 1898 e isolar duas tendências típicas: uma tradicional, que se baseou em ideias anticlericais e fundamentalistas confucionistas, e outra que anunciou a nova abordagem antissuperstição da religião chinesa. Essas duas tendências são, de certa forma, uma construção teórica, muitas vezes confundidas nos próprios textos, mas cada uma tem sua coerência distinta. Em seguida, vou apresentar alguns documentos, resumindo o discurso pré-1898 sobre a religião chinesa e introduzindo o novo discurso que apareceu por volta dessa data, a fim de destacar a mudança. Finalmente, delinearei os elementos de continuidade e mudança, e seu impacto na situação religiosa na China do século XX, incluindo o processo de destruição dos templos. Minhas fontes para tal inquérito consistem em amostragens da vasta literatura relevante, tiradas de diferentes gêneros: a imprensa, nomeadamente o amplo e diariamente lido *Shenbao*, bem como os escritos de pensadores políticos, textos oficiais e romances.

### **Religião, política e modernização**

Nem os fatos históricos, nem os discursos observados por volta de 1898 podem ser compreendidos se usarmos a definição atual de religião em geral, e de religião na China em especial. O significado atual de *religião*, *zongjiao* 宗教, entre os intelectuais chineses, é um sistema coerente e exclusivo de pensamento e prática com uma organização semelhante à de uma igreja distinta da sociedade, ou seja, uma definição importada da Europa pós-Renascença; embora se aplique facilmente ao cristianismo (na verdade, a palavra *zongjiao* referia-se essencialmente ao cristianismo nas primeiras fases de seu uso em chinês), ela não descreve adequadamente a vida religiosa no contexto chinês. A aparição dessa noção na língua chinesa por volta de 1900 é, de fato, parte do processo em consideração e serviu bem às políticas antissuperstição (Nedostup 2001, 18–27; Chen Hsi-yuan 1999, 2002).

No entanto, o fato de nenhuma instituição no final da China Qing corresponder à definição de religião/*zongjiao* não pode nos impedir de falar sobre a vida religiosa chinesa, que, embora estivesse totalmente inserida em seu contexto socioeconômico, ainda era um campo distinto de

pensamento e prática, ao lidar com rituais, devoção e salvação. Meu próprio ponto de partida, então, não é uma construção filosófica da religião ou uma definição ocidental do que é uma religião, mas o fato empírico da vida religiosa na China em 1898 – e ainda hoje: as tradições de salvação individual (meditação e técnicas corporais, moralidade e acesso à revelação, notadamente por meio da escrita do espírito), celebrações comuns (cultos de santos e ancestrais locais, rituais de morte) e as três religiões institucionalizadas, budismo, taoísmo e confucionismo<sup>5</sup>. Cada uma dessas três religiões institucionalizadas é precisamente definida por um clero distinto, um cânone (escrituras que definem a ortodoxia), uma liturgia e centros de treinamento (mosteiros, academias), mas não existem em isolamento estrito porque cooperam para fins litúrgicos e devocionais e compartilham abertamente textos, valores e ideias. A coexistência e cooperação das três religiões institucionalizadas, junto com cultos locais e tradições rituais e seus especialistas (médiums espirituais, adivinhos, líderes sectários e assim por diante) não formam um sincretismo como é frequentemente descrito; esperava-se que coexistissem, mas não se misturassem nem perdessem sua identidade. Em vez disso, é melhor analisá-las como um sistema religioso pluralista, caracterizado por muitos rituais e continuidades teológicas, bem como muitas distinções e, às vezes, tensões, entre grupos e práticas com base na localidade, classe social, status econômico, etnia ou outros aspectos identitários particulares. Depois de outros estudiosos (por exemplo, Feuchtwang 1991), chamo esse sistema religioso pluralista e internamente contestado de *religião chinesa*, um conceito meramente heurístico, mas ainda assim útil.

A gestão política deste sistema pelo estado imperial tardio consistia em reconhecer, e também tentar controlar, as comunidades clericais (confucionista, budista, taoísta), bem como um grande número de grupos de culto (linhagens, corporações, templos, cultos a santos locais) e banimento de outros (grupos sectários; cultos impróprios, *yinci* 淫祠). O emaranhado de religião e política se devia ao fato de que muitos grupos socioeconômicos, como linhagens, guildas ou comunidades de vilarejos e alianças, foram oficialmente sancionados como comunidades de culto. Embora as considerações de manutenção da ordem social muitas vezes parecessem grandes, na prática da política religiosa oficial (especialmente no caso de movimentos sectários), seria muito enganoso reduzir a totalidade das políticas do estado imperial a questões de segurança, como muitas vezes decisões em reconhecer ou banir (mais precisamente, tentar banir) certos cultos, especialistas ou rituais dependiam de razões puramente morais e teológicas. Por exemplo, médiums espíritas, congregações femininas leigas e todos os tipos de rituais operísticos foram proibidos não porque

---

<sup>5</sup> Neste artigo, eu sistematicamente me refiro ao confucionismo como uma religião, e eu traduzo *jiao* 教 como “religião” no sentido antropológico contemporâneo, mesmo que eu tenha uma consciência aguda e, de fato, esteja atento ao final do século XIX e início do século XX – as diferentes interpretações dos atores do século sobre as relações entre o confucionismo, outro *jiao* e a ideia ocidental de religião (*zongjiao*) como era então entendida (ver Chen Hsi-yuan 1999).

---

ameaçassem o estado, mas porque infringiam a ordem moral e simbólica do universo como imaginada pelos confucionistas fundamentalistas.

Em contraste, a gestão do cenário religioso no período republicano baseava-se em um paradigma muito diferente, de origem ocidental, que reconhecia várias religiões em toda a China (*zongjiao*, isto é, cristianismo, islamismo, budismo e taoísmo, estes últimos dois definidos em um sentido estrito e purista), com suas organizações autônomas, e baniram qualquer ritual público, devocional ou atividade espiritual não integrada a essas religiões. No campo da religião chinesa, isso equivaleu a redefinir e reduzir drasticamente a extensão das práticas religiosas legal e intelectualmente legítimas, principalmente por excluir os cultos locais nos templos. Este artigo tenta examinar o processo que conduziu do primeiro para o último paradigma, e sugere suas muitas sobreposições na prática real. Esse processo tem paralelos em outros países, onde a modernização política durante o final do século XIX e início do século XX também levou a uma revisão completa das relações entre o estado e a religião. Embora o caso chinês seja único devido à organização particular da religião chinesa, causas e efeitos semelhantes podem ser observados em outros lugares e, de fato, podem ajudar a compreender o que aconteceu na China.

Uma das lições mais esclarecedoras de minhas leituras comparativas é que, no final da China Qing, como em muitos outros países durante o período moderno, os debates e ataques à religião, na maioria das vezes, não lançavam ateus racionais contra os crentes; antes, eles se opunham a diferentes visões religiosas. Por exemplo, os conflitos que opuseram os anticlericais à Igreja Católica na França do final do século XIX e início do século XX, e que levaram à contenciosa exclusão das ordens religiosas das escolas (1901) e à lei mais consensual de separação entre Igreja e estado (1905) contou com crentes firmes e declarados (católicos e protestantes) em ambos os lados (Baubérot 2004). Aqueles crentes que defendiam que o estado reprimia grupos que desempenhavam papéis religiosos e sociopolíticos, aderiam a um paradigma secularista pelo qual os indivíduos deveriam ser livres para acreditar e praticar, mas as instituições sociais criadas em torno de crenças e práticas religiosas só poderiam existir em um reino separado de religião e não ter funções sociais, políticas ou educacionais.

Da mesma forma, na China, muitos dos líderes dos movimentos de reforma foram ativos praticantes de tradições espirituais, alguns, como Zhang Taiyan 章太炎 (Binglin 炳麟 1869–1936) e Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929), fazendo parte de um movimento forte e influente de renascimento intelectual budista (Goldfuss 2001), outros, como Sun Yat-sen e outros futuros líderes do Kuomintang, sendo convertidos a Cristianidade, outros ainda, como Kang Youwei,

prevendo inventar uma religião de estado a partir de elementos confucionistas<sup>6</sup>. Na verdade, foram essas tradições espirituais, ao invés do racionalismo ou ateísmo, que levaram os líderes políticos a reformar o cenário religioso. Por esta razão, embora o discurso dos reformadores sobre superstição, reforma religiosa e atividades de templos fosse egoísta e parcialmente motivado por projetos sociais e políticos, seria um grande erro não considerar que foi ao mesmo tempo também um projeto religioso com o objetivo de melhorar as condições espirituais da China. Em outras palavras, no final da Qing, bem como na China republicana e em outros países modernos, o político e o religioso estavam em estreita relação, mas o religioso não podia ser incluído no político; ideias e projetos religiosos moldaram a história política, assim como foram moldados por ela.

Outra tendência, à qual os teóricos da secularização têm prestado muito menos atenção, é que vários estados modernizadores redesenharam o campo religioso não apenas por meio da repressão seletiva, mas também por favorecer ou mesmo criar instituições religiosas que adotaram um discurso modernista sobre civilização e cultura (Duara 2003, 103–22) e outras características de um estado-nação, como uma hierarquia nacional, que lhes permitiu dialogar com o estado-nação. Se em países onde existia uma igreja estabelecida, como o México ou a Rússia (Butler 2002; Husband 2000), um estado revolucionário teve que assumir esta igreja para estabelecer seu monopólio sobre o controle social, em contraste, países caracterizados por um pluralismo, o sistema religioso não integrado tendia a suscitar a criação de uma instituição semelhante à igreja. Da perspectiva chinesa, o ponto de comparação mais rápido é o Japão; as reformas Meiji, que os últimos reformadores Qing conheciam bem e nas quais se inspiravam, também incluíam um importante aspecto religioso. Os reformadores Meiji lançaram um ataque em grande escala ao budismo e sua rede social de paróquias-templos (Ketelaar 1990), ao mesmo tempo em que criavam uma nova instituição religiosa, o xintoísmo estatal, para substituir a lealdade religiosa do povo ao budismo local, comunidades com integração em um culto estatal hierárquico (Hardacre 1989). No Japão, como na China e outros países asiáticos<sup>7</sup>, entidades políticas modernas foram prontas em negociar com religiões semelhantes a igrejas organizadas hierarquicamente e distintas da organização social, mas não com uma série de comunidades religiosas organizadas como a estrutura de sociedade local. Com isso em mente, podemos agora olhar para os detalhes dos eventos de 1898.

---

<sup>6</sup> O mundo religioso de Kang Youwei era rico e complexo; ele também foi influenciado pelo movimento de renascimento intelectual budista e mais tarde tornou-se, de 1920 a 1927, o presidente de uma sociedade redentora sectária, o *Wanguo daodehui* 萬國道德會.

<sup>7</sup> Para um argumento semelhante em um contexto colonial e pós-colonial (Bali), ver Picard (2003).

---

## O confisco dos templos em 1898

O que eu vejo como o ponto de viragem na administração moderna da religião pelo estado chinês, o 10 de julho de 1898, com o edital de confisco dos templos, fazia parte de um movimento maior, as reformas Wuxu, que englobavam tentativas de criar um estado moderno, e de inspiração ocidental no sistema educacional, militar e nas instituições econômicas, todas destinadas a aumentar a força e as chances de sobrevivência da China em um contexto imperialista. Embora questões de reformas institucionais (escolas e exames, exército, instituições políticas, desenvolvimento econômico e industrial) fossem primordiais na literatura sobre a reforma, pesquisas recentes mostraram que reformas sociais e morais, incluindo questões de gênero, também faziam parte dos projetos dos reformadores. (Karl e Zarrow 2002). As questões da tomada dos templos e da reforma religiosa diziam respeito tanto à mudança institucional quanto à reforma social. Os ensaios reunidos por Karl e Zarrow (2002) tentam mostrar como as reformas posteriores de 1898, e as subsequentes de Qing, constituíram uma primeira tentativa de formular sistematicamente uma visão chinesa da modernidade, que se encaixa bem com meu argumento particular sobre a mudança no discurso e política estadual sobre religião em torno dessa data.

Uma das características mais interessantes dos eventos de 1898 é que havia, na verdade, várias forças distintas em ação por trás do confisco dos templos para a construção de escolas. Três figuras se destacam: Kang Youwei, idealizador das reformas de Wuxu; Zhang Taiyan, um influente estudioso reformista; e Zhang Zhidong 张之洞 (1837–1909), então governador-geral de Huguang. Zhang Zhidong foi visto por muitos como o pai do movimento *miaochan xingxue* (Makita, 1984, 292–97), principalmente por causa de seu ensaio muito influente, “Exortação para construir escolas”, *Quanxue pian* 勸學篇, escrito durante o terceiro mês de 1898 e já amplamente difundido no quinto mês (Ayers 1971, 149–51)<sup>8</sup>. O ensaio de Zhang é, em geral, dedicado à questão técnica da reforma educacional. Ao discutir o financiamento das novas escolas, no entanto, ele escreve que seria suficiente confiscar 70 por cento dos mosteiros budistas e taoístas e suas propriedades rurais. Zhang afirma que os mosteiros restantes seriam suficientes para a manutenção do clero e que um pouco de confucionismo iria, em qualquer caso, revigorar essas duas religiões em declínio. Zhang também imaginou algum tipo de compensação (*Zhang Zhidong quanji* 1998, *Quanxue pian* cap. 3, “Shexue,” 9739–40). O que Zhang buscava, então, era claramente mais a alocação ideal de recursos do que um ataque total às instituições religiosas.

---

<sup>8</sup> Franke (1960, 43) e Welch (1968, 11) erram ao acreditar que o *Quanxue pian* é posterior aos editais.

---

Outro texto escrito na primavera de 1898, pouco antes das reformas de Wuxu, foi Zhang Taiyan “[Devemos] Vender os Templos” (Zhang Taiyan 1984, “Yumiao” 鬻廟, 98–99)<sup>9</sup>. Este texto defende a venda (de modo a destruir e reutilizar) templos impróprios (*yinci*), mas também, e mais importante, mosteiros budistas e taoístas, vistos como os repositórios de tudo que era debochante. No final de seu texto, Zhang observa que a venda de templos e mosteiros impróprios teria a vantagem adicional de financiar a construção de novas escolas, invertendo assim as prioridades expressas nos escritos de Zhang Zhidong. Em 1898, Zhang Taiyan era um reformista fervoroso e mais tarde revolucionário, mas acabou se desentendendo com Kang Youwei, pois a definição deste último da cultura chinesa em termos puramente confucionistas não satisfazia sua visão mais abrangente; na verdade, Zhang iria, durante os anos seguintes, desenvolver um forte interesse pela filosofia budista.

É difícil averiguar como as proposições de Zhang Zhidong e Zhang Taiyan influenciaram o memorial de 10 de julho de Kang Youwei, mas o que fica bem claro ao ler os textos é a diferença entre os três projetos. O Memorial de Kang, *Qing chi gesheng gai shuyuan yinci wei xuetang zhe* 請飭各省改書院淫祠爲學堂摺 (Pedido de Memorial [ao Imperador] para ordenar que academias e templos impróprios sejam transformados em escolas em todo o país) (Qinghua daxue lishixi 1998, 770–73), termina com um ataque a cultos impróprios, *yinsi*. Em cada aldeia, escreve ele, existem vários templos que possuem propriedades fundiárias; tudo isso poderia ser confiscado e transformado em escolas, onde a educação seria obrigatória para todas as crianças da aldeia. Nenhuma menção de budismo e taoísmo aqui<sup>10</sup>, não é uma determinada categoria de instituições religiosas (monastérios) que fora visada, mas todos os templos (*miao*). Além disso, Kang não menciona uma cota a ser apreendida ou compensação; todos os templos devem ir. Esta ideia se encaixa claramente em seu esquema maior para estabelecer o confucionismo (chamado por ele de *Kongjiao* 孔教) como a religião de estado (*guojiao* 國教), e proibir qualquer outra instituição religiosa, embora Kang não tenha elaborado muito sobre esse esquema durante a reforma de 1898<sup>11</sup>. Ele, no entanto, já

---

<sup>9</sup> A entrada “Yumiao” foi posteriormente excluída da edição revisada do *Qinshu* de Zhang. É introduzido pela seguinte linha: “Este texto foi escrito durante a primavera de 1898. Durante o verão, havia um édito pedindo a destruição de mosteiros para a construção de escolas, mas não foi realmente cumprido”.

<sup>10</sup> De fato, em um escrito privado posterior, Kang afirmaria que, em sua mente, os mosteiros budistas não estavam entre os *yinsi* a serem destruídos, e que ele não tinha imaginado que alguns rufiões aproveitariam a ocasião para atacar esses mosteiros (Qinghua daxue lishixi 1998, 772).

<sup>11</sup> O famoso memorial *Qing zun Kongsheg wei guojiao li jiaobu jiaobui yi Kongzi jinian er fei yinci zhe* 請尊孔聖爲國教立教部教會以孔子紀年而廢淫祠摺 (Memorial solicitando que Confúcio seja venerado como [o fundador] da religião nacional, que um ministério da religião e uma igreja sejam estabelecidos, que sejam contados anos a partir do nascimento de Confúcio e que os templos impróprios sejam suprimidos), que traçava um plano preciso para erradicar a religião chinesa e estabelecer o confucionismo como religião nacional exclusiva, é na verdade uma farsa; isto é, foi escrito mais tarde e não submetido ao trono (ver Huang Zhangjian 1974, 464–70). O texto propõe a criação de um ministério para a religião, e obrigar todos os chineses a assistir às missas confucionistas semanais em sua igreja confucionista local, onde os clássicos confucionistas seriam lidos por um pastor confucionista. Também incluía ataques ferozes à religião chinesa. Um estado displicente durante dois milênios, dizia Kang, permitiu que as pessoas construíssem templos para

---

havia proposto em cartas famosas ao imperador, em 1895, para transformar em templos de Confúcio todos os templos impróprios (*yinci*), e até mesmo templos adequados para outros santos confucionistas que não Confúcio (Kang Youwei 1990, 2:97; *Shang Qingdi di'er shu* 上清帝第二書 [Segunda Carta ao Imperador Qing ], 2 de maio de 1895; *Shang Qingdi disan shu* 上清帝第三書 [Terceira Carta ao Imperador Qing], 29 de maio de 1895, 2: 148). O projeto de Kang é uma hibridização selvagem do fundamentalismo confucionista e do cristianismo, sob a influência, notadamente, do missionário batista escocês Timothy Richard (1845–1919). De fato, um boato que circulou após a publicação do edito de 10 de julho sugeria que Kang havia drogado o imperador e o convertido ao cristianismo (Qinghua daxue lishixi 1998, 773)<sup>12</sup>. De forma mais geral, Kang exibe uma forte sensibilidade à perspectiva ocidental sobre a religião chinesa e evidencia o que será uma das principais características dos escritos sobre religião do período republicano, ou seja, um desejo de remodelar a religião chinesa em um modelo de base cristã de como deveria ser uma religião. Esse desejo encontraria uma expressão notavelmente madura nas tentativas dos discípulos de Kang, em 1910, de criar uma religião confucionista oficial, tentativas que foram estudadas com muita perspicácia por Chen Hsi-yuan (1999)<sup>13</sup>.

É claro que é um pouco artificial retirar os textos de 1898 sobre a questão templo/escola do seu contexto político mais amplo, mas afirmo que eles revelam claramente posições diferentes em relação à religião. Zhang Zhidong representou uma atitude tradicional; ele falava de dentro da religião chinesa, que ele pode ter desejado reformar de acordo com as linhas fundamentalistas confucionistas, mas de forma alguma revolucionar. Ele nem mesmo queria destruir as instituições budistas e taoístas, mas apenas reduzi-las ao seu tamanho. Além disso, seu programa era puramente educacional; ele só falava de religião na medida em que via os mosteiros como excessivamente amparados. Para Zhang Zhidong, a religião não era a questão principal. Zhang Taiyan e Kang Youwei, por outro lado, imaginaram uma reforma religiosa como uma parte importante de seu

---

todos os tipos de divindades imorais. Agora, estrangeiros “fotografam as estátuas em nossos templos, mostram essas imagens uns aos outros e riem” (Kang 1990, 65). O paganismo, ele prosseguia, ia até a adoração de animais e era uma vergonha, que avilta a China e fazia com que fosse classificada entre os países bárbaros.

<sup>12</sup> O fato de um édito protegendo os missionários ter sido proclamado no dia seguinte só poderia reforçar os sentimentos das pessoas de que o cristianismo estava decidido a erradicar a religião chinesa (Qinghua daxue lishixi 1998, 773; Shi Zhouren 2002, 150–53).

<sup>13</sup> Chen (1999, cap. 2) insiste que Kang Youwei ainda pensava dentro de uma estrutura tradicional chinesa de ensinamentos (*jiao*) e não em termos de religiões (*zongjiao*), o que o distingue das tentativas do período republicano de estabelecer o confucionismo como uma religião de estado. Ao mesmo tempo, a competição e a influência cristãs durante o final do século XIX fizeram com que os confucionistas mudassem a maneira como pensavam o confucionismo; durante a década de 1890, outros intelectuais além de Kang, incluindo alguns não relacionados a ele, também pediram o estabelecimento de uma igreja confucionista em moldes cristãos; ver, por exemplo, o piedoso e anticlerical confucionista e budista Song Shu 宋恕 (1862–1910; *Song Shu ji*, 36; texto datado de 1892) e Chen Hsi-yuan (1999, 87–92). Essa mudança também causou um grande afastamento da visão tradicional dos confucionistas da religião chinesa como um todo, incluindo os cultos nos templos. Por esta razão, afirmo que, embora as noções de religião e superstição só fossem usadas alguns anos mais tarde (após 1901) para descrever uma nova abordagem da religião chinesa, radicais como Kang Youwei em 1898 já faziam parte do novo discurso.

---



projeto geral. Zhang Taiyan escreveu que “agora não é mais hora de realizar rituais e seguir o caminho dos deuses” (Zhang Taiyan 1984, 99). O projeto de Kang era mais articulado e abrangente: ele queria destruir os templos de culto e construir algo inteiramente novo em suas ruínas. Este ponto precisa ser mais elaborado: aparentemente, os termos do édito de 10 de julho (suprimir cultos impróprios e manter o registro de sacrifícios do estado, *Sidian*) parecem estar de acordo com o fundamentalismo confucionista tradicional e, de fato, com o código Qing. O projeto maior claramente não era o fundamentalismo confucionista tradicional, entretanto, nem o édito de 10 de julho fora recebido como tal.

Semanticamente, a diferença dependia do uso da palavra *yinsi*. Como um marcador de prática ilegítima, *yinsi* sempre significou coisas diferentes para pessoas diferentes, algumas interpretando-o em um sentido restrito (focando em alguns cultos totalmente “imorais”, como os lascivos Wutong 五通, que eram os alvos tradicionais dos fundamentalistas confucianos; Kojima 1991; Jiang 1995), outros sendo mais inclusivos; em todos os casos, porém, referia-se apenas a uma parte de todos os cultos existentes, uma parte julgada perversa e heterodoxa, oposta a cultos aceitáveis de divindades ortodoxas, *zhengshen* 正神. Este é realmente o sentido do termo no edital de revogação de 26 de setembro, que condena os templos impróprios, mas mantém todos os outros, seja no registro de sacrifícios do estado (*Sidian*) ou não. Por outro lado, Kang Youwei, que queria promover exclusivamente o culto de Confúcio, propunha manter os templos no *Sidian*, mas reclassificar *todos os* outros como *yinsi* destinados ao confisco. Ele deixou seu ponto de vista claro o suficiente, pois todas as fontes disponíveis mostram que tanto os reformadores quanto o público em geral entenderam o edital de 10 de julho como um apelo à destruição não de alguns templos selecionados, mas de todos os templos, exceto um punhado daqueles onde foram realizados sacrifícios<sup>14</sup>. Em outras palavras, Kang não usou *yinsi* no sentido padrão, mas o tornou um rótulo que se aplica a todos os cultos locais, o que equivale a reinventar completamente a teologia confucionista. Isso pode parecer uma ninharia teológica, mas não é, e de qualquer forma, na China como em qualquer outro lugar, a teologia nunca é considerada uma ninharia.

Assim, embora parecessem ter bases semelhantes (o uso da propriedade do templo para financiar um sistema educacional moderno), Zhang Zhidong e Kang Youwei, de fato, adotaram posições muito diferentes: extrair dinheiro do sistema religioso existente versus destruí-lo. Os historiadores podem não se surpreender com tal análise; eles tradicionalmente veem Zhang

---

<sup>14</sup> Deve-se notar que “templos incluídos no *Sidian*” é uma formulação igualmente ambígua. Pode ser interpretado em um sentido mais amplo (templos aos deuses mencionados no *Sidian*), e em um sentido restrito (templos nos quais os sacrifícios oficiais eram obrigatórios). Por exemplo, Guandi tem um templo por condado reconhecido pelo *Sidian*, mas é improvável que qualquer fundamentalista confucionista propusesse destruir as dezenas de outros Guandi miao em qualquer condado.

---

Zhidong como um conservador que tentou adaptar a China à sua situação moderna sem perturbar seu tecido social, enquanto Kang Youwei foi um verdadeiro modernizador pronto para mudanças fundamentais. No entanto, sua divergência sobre a questão religiosa pode ser mais do que uma mera consequência de uma oposição política maior. Isso expressa uma cisão, na opinião da elite, sobre o tema da religião chinesa. Essa cisão e a importância da questão religiosa foram refletidas na imprensa.

### O endosso da reforma religiosa pelo Shenbao

A reação do *Shenbao* pode não ser representativa de toda a resposta da sociedade chinesa à situação dos templos, mas pelo menos foi rica, variada e fascinante. O recente fluxo de pesquisas sobre os primeiros jornais chineses, notadamente o *Shenbao*, mostrou que, embora escrito por um pequeno grupo de jornalistas, o jornal ecoou debates prevaletentes entre intelectuais e se esforçou para refletir pontos de vista divergentes, constituindo assim uma arena única para a discussão pública de questões atuais (Vittinghoff 2002; Wagner 2001; Mittler 2004; Janku 2003, 147–321 discutem o papel do *Shenbao* durante o movimento de reforma de 1898). É, portanto, significativo que a questão da reforma religiosa e a apreensão de templos *tenbam* destaque no *Shenbao*, mesmo que seja difícil quantificar o quão foram difundidas as opiniões dos editorialistas do *Shenbao*. Embora estabelecido e dirigido por um inglês, Ernest Major (1841–1908), o *Shenbao* não refletia uma perspectiva cristã; os jornalistas, incluindo Huang Xiexun 黃協埴 (1852–1924), o editor entre 1894 e 1905, eram eruditos chineses de educação clássica<sup>15</sup>. Como uma mídia influente, o *Shenbao* refletiu e contribuiu para moldar as opiniões da elite em muitas questões, incluindo religião e não é, portanto, surpreendente que muitos dos temas desenvolvidos em seus editoriais de 1898 sejam encontrados mais tarde, como veremos, em outras mídias, como panfletos ou romances.

Primeiro, o jornal publicou um editorial que durou dois dias, 21 e 22 de julho, comentando o edital de 10 de julho. O confisco dos templos equivale a apenas uma passagem curta do editorial, mas o editorial via-o como a parte mais importante, porque dedicava a maior parte do espaço à sua discussão. O editorialista aprovou com entusiasmo: A decisão de transformar templos em escolas seria boa para a educação, mas também a melhor maneira de destruir a fonte de “dois mil anos de maus costumes”. Desde o início, como no ensaio de Zhang Taiyan, um ponto fundamental do movimento *miaochan xingxue* foi expresso: destruir templos em si era tão importante quanto criar escolas. Isso foi seguido por dois editoriais adicionais, igualmente de apoio à destruição do templo,

---

<sup>15</sup> Os editoriais da *Shenbao* não eram assinados (se escritos por um jornalista da revista; em 1898, todos eram chineses) ou apareciam sob um pseudônimo, se enviados por um colaborador externo. Sobre os jornalistas de *Shenbao*, ver Vittinghoff (2002, esp. cap. 3).

---

em 4 de agosto e 9 de setembro<sup>16</sup>. Um pequeno trecho do editorial de 22 de julho dará uma ideia do estilo desses textos:

Se você perguntar a que deuses [esses budistas e taoístas] fazem sacrifícios, descobrirá que todos eles são divindades absurdas e não-canônicas que nenhum cavalheiro gostaria de mencionar. [Estes clérigos] arruinam a educação moral do povo (*jiabua* 教化) e esbanjam sua riqueza, envolvem-se na libertinagem e no roubo, e vivem como parasitas das pessoas honestas. Os budistas e taoístas de hoje são realmente os criminosos mais hediondos do planeta. Este autor sente um ódio profundo pelas duas religiões, o que o tem feito sofrer longamente. Mas hoje seus edifícios, terras e propriedades estão prestes a ser entregues à boa causa; as circunstâncias são favoráveis e parece fácil. Este é um dia muito feliz para o mundo!

Três pontos podem ser levantados com base nesses editoriais. Em primeiro lugar, a violência do discurso (tanto no vocabulário insultuoso quanto nas proposições chocantes, como a venda de monjas como escravas) trai a sensação de uma reforma religiosa chegando ao auge. Todos os três textos insistem que as tentativas anteriores de reforma religiosa na China haviam fracassado, mas que agora era uma ocasião única, em um contexto em que a competição internacional colocava a sobrevivência da China em questão. Em segundo lugar, a posição assumida pelos editorialistas anônimos é algo entre Zhang Zhidong e Kang Youwei, e bastante próxima de Zhang Taiyan. Eles não compartilhavam da rejeição de Kang de toda a religião chinesa e, na verdade, citaram o *Quanxue pian* de Zhang Zhidong como se fosse a inspiração por trás do edito. Portanto, os três editoriais tocam pouco na questão dos cultos locais, e visam o mesmo alvo de Zhang Zhidong: o clero budista e taoísta, especificamente. Eles não mencionam os temas mais revolucionários do projeto religioso de Kang: acabar com a autonomia dos cultos locais e banir os deuses e ídolos locais (estátuas). Por outro lado, eles são eloquentes sobre temas anticlericais tradicionais, ilustrados por dezenas de editoriais anteriores do *Shenbao* (Goossaert 2002a) desde a criação do jornal em 1872: budistas e taoístas são parasitas da sociedade chinesa, ambos corrompem seus costumes (propriamente sexuais, em particular) e desperdiçam seus recursos. Eles devem ser devolvidos à vida por qualquer meio, começando com a expropriação de seus mosteiros. Não se fala muito sobre a grande maioria dos templos chineses que não tinham clérigos. No entanto, se o *Shenbao* mantivesse sua postura habitual, seria mais inflexível do que nunca. O editorial de 9 de setembro criticava o projeto de Zhang Zhidong de manter alguns dos mosteiros, enquanto o editorialista desejava que todos fossem destruídos sem demora. Em outras palavras, os editorialistas do *Shenbao* acolheram com entusiasmo a reforma religiosa declarada por Kang Youwei, mas interpretaram-na em termos de anticlericalismo tradicional: livrar a religião chinesa de seus sacerdotes (budistas e taoístas), que impediam os “clérigos reais” da religião chinesa, os confucionistas, de exercer sua devida orientação na sociedade.

---

<sup>16</sup>“Lun Zhongguo Shidao erjiao you shuaifei zhi ji” 論中國釋道二教有衰廢之機 (Budismo e Taoísmo Chinês agora podem ser aniquilados) e “Siguan gai xuetang ce” 寺觀改學堂策 (Política de Transformação de Monastérios em Escolas).

---

Em 1898, a elite política da China estava dividida entre aqueles que seguiam a linha radical de Kang Youwei, como os editorialistas de *Shenbao*, e aqueles que preferiam a abordagem mais cautelosa de Zhang Zhidong. Até mesmo alguns reformadores se opuseram ao confisco geral de templos<sup>17</sup>. O radicalismo do projeto de Kang para uma nova religião fez com que ficasse bastante isolado. Se ele teve poucos herdeiros diretos, no entanto, algumas de suas ideias ganharam ampla aceitação<sup>18</sup>. Embora a maioria dos intelectuais não aderisse à sua visão de uma religião confucionista messiânica, Kang foi influente porque foi um dos primeiros e mais evidentes defensores de uma nova maneira de pensar a questão religiosa na China, numa forma que, após 1901, tornar-se-ia a base do movimento antissuperstição. Embora tenham rejeitado a pessoa de Kang e seus projetos mais selvagens, os ativistas antissuperstição reverentemente citaram o memorial de 10 de julho de 1898 como o precursor de sua ação.

Vou agora estender minha base de fontes para definir mais amplamente os dois discursos, o discurso do tipo de Zhang Zhidong, pré-1898, anticlerical e fundamentalista, e o discurso pós-1898, antissuperstição, tendo em mente que os dois são, de fato, frequentemente confundidos e distinguidos aqui apenas para fins de análise.

### O discurso pré-1898

O discurso de Zhang Zhidong pode ser considerado típico da maioria dos escritos imperiais tardios sobre a religião chinesa. Uma análise bastante extensa mostra que, apesar da grande variedade de convicções religiosas encontradas entre os escritores de elite, algumas suposições comuns foram compartilhadas. Primeiro, e mais importante, todos os escritores pertenciam à religião chinesa. Ou seja, pensavam de acordo com o sistema cosmológico adequado à tradição chinesa, acreditavam em um destino pós-morte, praticavam rituais de morte e sacrifícios aos ancestrais, e acreditavam na retribuição moral de suas ações. Oficiais e membros da pequena nobreza podem ter uma explicação para essas crenças diferente daquela de outros atores da sociedade chinesa, mas isso não impedia necessariamente a sensação de compartilhar o mesmo mundo religioso.

Ao mesmo tempo, havia um grande discurso polêmico e agressivo sobre a prática religiosa, de autoria de membros da pequena nobreza. Esse discurso pode ser encontrado em uma variedade de fontes, incluindo ensaios, decisões oficiais e manuais, bem como editoriais no *Shenbao*, de 1872

---

<sup>17</sup> Por exemplo, em uma carta datada de 11 de setembro de 1898, de Qiu Xian 丘憲, escrevendo para Wang Kangnian 汪康年 (1860–1911) (Qinghua daxue lishixi 1998, 965).

<sup>18</sup> Um bom exemplo é como uma sentença extraordinária (no falso memorial sobre o confucionismo como religião estatal) sobre estrangeiros fotografando ídolos em templos chineses foi usada literalmente, trinta anos depois, em uma das mais ferozes leis antissuperstição do regime de Nanquim, o *Shenci cunfei biaozhun* 神祠存廢標準 de novembro de 1928 (Padrões para determinar os templos a serem destruídos e aqueles a serem mantidos).

---

a 1898, um jornal que discutiu extensivamente questões religiosas. Elaborei quatro categorias de crítica. Primeiro, a crítica dirigida a grupos sectários. Isso foi bem estudado, e não precisa ser lembrado aqui. Embora budistas e taoístas sejam frequentemente acusados de pavimentar o caminho para os ensinamentos sectários, os grupos sectários sempre foram tratados como uma questão separada e desempenham um papel pequeno nas discussões de 1898 (e menos ainda depois disso). Em segundo lugar, a crítica de cultos impróprios (*yinsi*) e médiuns. A questão dos cultos impróprios foi bastante discutida na erudição moderna, principalmente em relação a períodos anteriores e a hostilidade aos médiuns foi bem estudada por Donald Sutton (2000). Tais discursos são baseados na defesa dos valores religiosos tradicionais confucionistas e normas sobre quem pode oferecer sacrifícios a quem e de acordo com qual ritual. Como já mencionado, no discurso pré-1898, *yinsi* sempre foi considerado uma minoria desviante de cultos e não se referia a cultos nacionais, como Guandi 關帝, Mazu 媽祖, Zhenwu 真武, Wenchang 文昌, Chenghuang 城隍 e assim por diante (que foram, pelo menos, incluídos no registro oficial de sacrifícios, *sidian*).

Terceiro, as críticas às celebrações comunitárias: ópera, grandes procissões, atividades noturnas, associações devocionais voluntárias (associações de peregrinação, sociedades budistas piedosas) e, em particular, aquelas em que participavam mulheres. A oposição da elite a tais formas de celebração baseava-se tanto em preocupações com a ordem social (medo de problemas surgindo em celebrações em massa, às vezes reais, muitas vezes fantasmagóricas) e considerações de ortopraxia, ou “estilo”, e teologia (as celebrações comunitárias eram condenadas como sacrílegas). Em quarto lugar, as críticas dirigiam-se à participação de clérigos budistas e taoístas em atividades sociais, notadamente a realização de rituais fora de mosteiros (funerais, rituais durante festivais de templos), a organização de sociedades religiosas leigas e a arrecadação de fundos (Goossaert 2002c). A atitude da elite em relação ao budismo e ao taoísmo era complexo. Eles às vezes tratavam ambos como *yiduan* 異端, heterodoxos a serem totalmente banidos. Na maioria das vezes, porém, os membros da pequena nobreza consideravam, assim como a ortodoxia imperial, que essas duas religiões eram legítimas, contanto que fossem limitadas à busca individual pela santidade dentro dos limites de locais adequados: os mosteiros.

O que ficou de fora dessa lista de críticas? Adoração aos ancestrais, é claro, porque é disso que trata o confucionismo, mas também, tão importante quanto, cultos territoriais no templo. A natureza ortodoxa dos cultos territoriais já estava explicitada na lei básica sobre heterodoxia religiosa no código Qing, ou seja, o artigo *Jinzhǐ shìwū xiéshù* 禁止師巫邪術 (Proibição de Médiuns Espirituais e Práticas Heterodoxas). A mesma posição foi elaborada por muitos autores em escritos oficiais ou privados. Por exemplo, em seu resumo sobre a cultura religiosa local, Chen Hongmou 陳宏謀 (1696–1771), um icônico oficial modelo, distinguiu as orações de primavera e outono

---

legalmente sancionadas das associações voluntárias proibidas e suas celebrações variadas<sup>19</sup>. Na prática, claro, é absolutamente impossível separar os cultos territoriais das associações devocionais, mas o que merece atenção é que havia, no mundo de Chen, um lugar para festivais de templos de aldeia para o deus territorial (orações de primavera e outono). Por quê? Não apenas porque os cultos aos deuses territoriais (*she* 社) eram tão canônicos quanto você poderia obter pelos padrões confucionistas, mas também, presumo, porque a organização desses cultos refletia a estrutura social da aldeia, em contraste com o congregacionalismo dos grupos devocionais voluntários. Nada neles contrariava a ordem social patriarcal natural, sonhada por Chen e seus colegas.

A maioria dessas quatro vertentes de crítica perpassa o final da história imperial e algumas têm uma linhagem muito mais antiga. William Rowe, em seu estudo de Chen Hongmou, concluiu que Chen, junto com todo o antigo oficialato imperial, estava participando da “grande guerra religiosa travada por adeptos devotos *lixue* contra as crenças e práticas budistas e taoístas” e “o mais persistente assalto sobre a cultura popular” (Rowe 2001, 436). O termo *guerra religiosa*, embora controverso, é certamente considerado provocador. Os antagonistas nesta chamada guerra são fáceis de identificar: os fundamentalistas confucionistas contra a sociedade local e suas estruturas religiosas (cultos locais). Apesar do tom das trocas entre eles fosse frequentemente vitriólico, este era um conflito que fazia poucas vítimas físicas; foi principalmente uma guerra de palavras e decisões políticas.

Assim, já havia um conflito religioso de baixa intensidade ocorrendo na China pré-1898. No entanto, duas observações atenuantes devem ser feitas. Em primeiro lugar, inúmeras proibições, tanto nacionais quanto locais, contra práticas como as descritas anteriormente em minhas quatro categorias, parecem ter sido ineficazes, muitas vezes completamente ignoradas e às vezes aplicadas apenas por um período muito curto de tempo. Isso provavelmente ocorreu porque, como mencionado anteriormente, o legal (monaquismo, linhagem e cultos territoriais) não podia ser separado do ilegal (associações devocionais, rituais taoístas e budistas ao ar livre, festivais em grande escala). As estruturas sociais da religião chinesa em 1898 estavam, segundo todos os relatos, bem e vivas, embora muitos templos tenham sido destruídos durante a guerra de Taiping e outros episódios de guerra. Em segundo lugar, mesmo os discursos mais agressivos foram pronunciados dentro da religião chinesa. Em outras palavras, o discurso da elite propôs reformar a religião chinesa, devolvendo-a a pureza de suas origens, conforme descrito nas escrituras canônicas, e

---

<sup>19</sup> Chen Hongmou, “Fengsu tiaoyue” 風俗條約 (Princípios aceitos sobre os costumes), em He (1889, 68.1b–2a). Este é um texto do século XVIII, mas sua inclusão no *Huangchao jingshi wenbian* e sua ampla distribuição o tornam uma fonte relevante para uma discussão sobre o discurso do final dos Qing.

---

despojando-a de todos os acréscimos posteriores não-canônicos; isso era, estritamente falando, o fundamentalismo confucionista, e não a rejeição da religião chinesa como tal.

Além do fundamentalismo confucionista, há uma segunda noção, o anticlericalismo, que pode nos ajudar a entender o discurso pré-1898 do lado da pequena nobreza no conflito religioso. O discurso anticlerical descreveu a inferioridade moral e intelectual dos profissionais religiosos e sua má influência na sociedade em geral. Havia um anticlericalismo anti-confucionista popular que não interessa aqui. O que estamos falando é a hostilidade absoluta, principalmente da parte de certos membros da pequena nobreza (de forma alguma todos eles), em relação aos clérigos budistas e taoístas como pessoas com (na visão deles) estilos de vida e atividades questionáveis. Às vezes, fazia parte de um discurso antirreligioso (dos anos 1920 até o presente), ou uma discussão fundamentalista, porque grande parte da rejeição total do budismo e do taoísmo pelos confucionistas mais fundamentalistas foi baseada em argumentos anticlericais, em vez da ideia de que os ensinamentos de Laozi ou de Buda seriam inúteis. Pelo menos até 1898, no entanto, a maioria dos discursos anticlericais poderia ser considerada como *anticlericalismo baseado na fé*, fundamentado em uma dicotomia retórica entre os nobres ideais budistas e taoístas e sua prática real. Nem todos os discursos violentos contra monges e padres, e havia muitos deles, eram antibudistas ou antitaoístas; muitas vezes, eles se originaram do anticlericalismo baseado na fé, isto é, eles defendiam a eliminação do clero para salvar o budismo ou o taoísmo. Além disso, essa visão não se restringia a elite, porque os movimentos sectários (*budismo leigo*, como às vezes são chamados) também compartilhavam fundamentalmente essa atitude de respeito pelo Buda e seus ensinamentos, enquanto desprezavam os monges e monjas (Goossaert 2002b).

Um exemplo resume muito bem o que considero um discurso anticlerical típico pré-1898 sobre religião por intelectuais chineses: os escritos de Zheng Guanying 鄭觀應 (1842–1921). Zheng foi um “comprador” (intermediário) cantonês, que trabalhou para vários esquemas de negócios iniciados por funcionários imperiais; ele estava mais próximo das ideias ocidentais do que a maioria dos intelectuais chineses da época. Em 1892, ele publicou um documento com uma agenda política, social e econômica para reformar a China intitulada *Shengshi weiyán* 盛世危言 (Palavras ousadas em uma era de abundância). Neste livro, a religião é discutida em um capítulo intitulado “Clérigos”, “Sengdao” 僧道. Como tantos intelectuais de seu tempo, Zheng acreditava que havia um problema religioso na China e propôs resolvê-lo secularizando a força o clero. Zheng professava respeito pelo budismo e pelo taoísmo (na verdade, ele era um praticante de autocultura taoísta), mas pensava que o clero degradado era a causa de uma falta geral de ideais religiosos entre a população. Segundo ele, as pessoas atraídas pelo budismo ou taoísmo deveriam ser livres para praticar individualmente

---

em casa, mas não para criar instituições. Ele até elogiou o Islã por defender os ideais religiosos e morais sem um clero parasita.

Em suma, o discurso sobre religião na China pré-1898 era caracterizado por planos agressivos e ferozes ataques verbais (muito menos frequentemente físicos) a templos, cultos, rituais e especialistas, mas estes, acredito, se resumem a três preocupações sobrepostas: uma luta entre intelectuais e clérigos pelo status de autoridade moral/religiosa, um conflito cultural entre as classes sociais (a pequena nobreza e o resto) sobre estilos religiosos e artísticos e uma corrente de anticlericalismo teológico mais abstrato (religião não deve ser uma profissão). Os debates acirraram sobre quem deveria administrar os templos e como, mas nenhuma dessas três preocupações implicava um questionamento radical da organização religiosa baseada em templos da sociedade local chinesa, como aquela apresentada em 10 de julho de 1898, e posteriormente com o movimento *xingxue miaochan*. Que fique claro, a questão dos recursos financeiros era central para o discurso pré-1898 e o tema do dinheiro gasto em celebrações inúteis (*wuyi* 無益) no templo, ao invés de empreendimentos socialmente benéficos, costumava ser discutido<sup>20</sup>. No entanto, a solução proposta antes de 1898 não era destruir templos, mas convencer as pessoas a gastar melhor seu dinheiro<sup>21</sup>.

### O discurso pós-1898: o nascimento da antissuperstição

Muitos dos temas e retóricas encontrados em textos anteriores a 1898, que rotulei de *fundamentalistas confucionistas* e/ou *anticlericais*, continuam a aparecer depois dessa data e, de fato, alguns ainda são atuais. A partir de 1898, eles se misturam em vários graus com novos elementos, a saber, um novo vocabulário para discutir a questão religiosa, novos gêneros para lidar com ela e novos alvos para o discurso polêmico.

Pouco depois de 1898, novas palavras começaram a aparecer no discurso sobre religião, geralmente introduzidas pela primeira vez em artigos de jornal. Os mais importantes entre estes são *zongjiao* para “Religião”, *mixin* 迷信 para “superstição” e *shenquan* 神權 para “direito ou poder divino”. Todos foram adotados do japonês e usados para expressar noções ocidentais que não existiam no discurso chinês até então (Chen Hsi-yuan 2002; Nedostup 2001, 18–27). *Zongjiao* e

---

<sup>20</sup> Antes de 1898, a questão era menos financiar escolas do que desviar dinheiro do templo para o combate à fome; este, pelo menos, é o tema central no *Shenbao* durante o período entre 1872 e 1898.

<sup>21</sup> Em 1898, havia até propostas para financiar escolas com dinheiro proveniente de instituições religiosas sem destruí-las: por exemplo, uma proposta de Zhang Jian para tributar o clero (Zhang Jian 1931, “Zhengwen lu” 政聞錄, 2.11b–12a). Essa abordagem menos conflituosa continuou a ser favorecida por muitos após 1901; uma reforma local na província de Shanxi de 1902 também buscou encorajar os líderes das aldeias a desviarem parte do templo e fundos do festival para escolas sem perturbar o sistema religioso, mas em 1908, uma política mais coerciva de taxaço de templos e festivais imposta por magistrados foi aplicada (Thompson 1988, 199–202). Taxar a Superstição foi uma política amplamente difundida durante o período republicano.

---



*mixin* parecem ter sido popularizados por Liang Qichao em 1901 (Bastid-Bruguière 1998). A questão do vocabulário está longe de ser nociva: o uso de noções ocidentais para descrever práticas ou ideias religiosas, que até então eram discutidas com termos nativos, expressa a determinação dos autores de se distanciarem da religião chinesa. Essas noções trouxeram consigo distinções, características que não existiam antes: a grande divisão agora era entre *zongjiao*, “o aceitável”, e *mixin*, “o inaceitável”. Esta distinção é bastante diferente da divisão tradicional ortodoxa (*zheng* 正)/ heterodoxa (*xie* 邪) (Duara 1991, 76), porque muitos cultos locais e práticas independentes de organizações nacionais e tradições textuais, que antes eram consideradas ortodoxas, agora eram rotuladas como supersticiosas. De 1901 em diante, cada ator da cena religiosa teve que se posicionar em relação à dicotomia *zongjiao/mixin*. O budismo conseguiu parcialmente, durante as décadas de 1910 e 1920, se reinventar como uma religião moderna oposta ao *mixin* e, assim, se saiu muito bem das campanhas antissuperstição<sup>22</sup>. Isso não pode ser dito da maior parte do restante da religião chinesa.

Seria anacrônico falar de antissuperstição antes de 1900, quando as noções de religião e superstição apareceram pela primeira vez no discurso chinês. Mas o termo parece apropriado para rotular as novas tendências após 1901. Antissuperstição pode ser definida como o corpus de todos os discursos contra as práticas religiosas usando a palavra *mixin* e a distinção *mixin/zongjiao*: tudo o que não se baseia em estritamente limitado ao espiritual e na busca de autoaperfeiçoamento moral delineada pelas escrituras filosóficas de uma religião mundial (confucionismo, cristianismo, islamismo, budismo). A antissuperstição pode se sobrepor a algumas formas extremas de fundamentalismo confucionista, mas é muito mais ampla do que o anticlericalismo, porque visa o próprio princípio da organização da sociedade chinesa local como grupos de culto.

Não discutirei aqui antirreligião, significando a rejeição de todos os tipos de ideias e práticas religiosas autoconscientes, porque este é um assunto completamente diferente. Os primeiros exemplos de reforma religiosa, como o projeto Kang Youwei, foram tudo, menos antirreligiosos. Na verdade, embora a maioria dos intelectuais chineses não gostasse do messianismo de Kang, eles geralmente compartilhavam alguns de seus postulados: a China precisava de uma religião estatal, e essa só poderia ser o confucionismo, a religião natural da China<sup>23</sup>. Só mais tarde, durante o período republicano, o confucionismo foi saudado como não sendo uma religião. Ao mesmo tempo, a questão de rejeitar a religião como tal não apareceu até 1920; o movimento antirreligioso ou ateu

---

<sup>22</sup> Essa, pelo menos, foi a missão de Taixu 太虛 (1890–1947). Ao contrário do que alguns autores budistas afirmam, a longo prazo, os grandes mosteiros budistas foram relativamente poupados.

<sup>23</sup> Liang Qichao, porém, rejeitou essa ideia já em 1902 (Nedostup 2001, 24–25).

---

(*fei zongjiao* 非宗教) naquela época foi formulado sob a influência direta de marxistas e livres-pensadores europeus (Bastid-Bruguière 2002).

A nova causa de separar a religião da superstição, começada nos anos 1900, fazia parte de uma campanha maior para “reformatar os costumes”, *fengsu gaige* 風俗改革, que ultrapassou a tradicional “civilização [das classes mais baixas]”, *jiabhua*, e deu origem a novos estilos de literatura ideológica, ou propaganda, notadamente palestras públicas, periódicos em linguagem vernácula, panfletos e romances (sobre essa literatura, ver Li 1992, 36–37, 144, que aborda a antissuperstição). O uso de romances para promover a causa da reforma social, defendido por Liang Qichao, resultou em 1905 e 1906 em uma série de romances dedicados inteiramente à denúncia de superstições, a maioria deles serializadas primeiramente no periódico literário *Xiuxiang xiaoshuo* 繡像小說 (“Novelas Ilustradas”) (A Ying 1973, 116–27). Dois dos romancistas mais conhecidos do persuasivo criticismo social<sup>24</sup>, Li Boyuan 李伯元 (Li Baojia 寶嘉, 1867–1906) e Wu Jianren 吳趸人 (Wu Woyao 沃堯, 1866–1910), escreveram peças dedicadas ao antissuperstição: a de Li, *Xingshi yuan tanci* 醒世緣彈詞 (Uma história de música de tambor para despertar o mundo) e a de Wu, *Xiapian qiven* 瞎騙奇聞 (Histórias Estranhas de Estupidez e Fraude), embora ambas não estejam entre suas obras-primas. O melhor representante do gênero talvez seja *Saomi zhou* 掃迷帚 (A vassoura para varrer as superstições). Este romance, publicado pela primeira vez em 1905, parece ser o primeiro catálogo abrangente, e um ataque, às superstições chinesas no sentido moderno.

Em todos esses romances, um conflito familiar, geralmente irmãos ou primos opostos (em vez do conflito geracional mais provável, mas muito pouco familiar), reflete uma oposição frontal entre as ideias antissuperstição progressivas e as crenças e práticas retrógradas. No entanto, existem diferenças: enquanto *Xingshi yuan tanci* e *Yufu yuan* 玉佛緣 (A Causa do Buda de Jade, um romance sobre vigaristas budistas que apareceu mais ou menos na mesma época que *Saomi zhou*, e no mesmo periódico) não usam termos como *mixin* e limitam seus ataques a temas anticlericais, o *Xiapian qiven* e, acima de tudo, o *Saomi zhou*, falam sobre superstição. *Xingshi yuan tanci* condena as orações, mas afirma que deuses existem; o *Saomi zhou* vai mais além, e dedica muito espaço para provar que não existem coisas como deuses, imortais ou Budas, enquanto deixa o confucionismo, o cristianismo e o islamismo fora de discussão.

Além de romances, pregações públicas e pequenos folhetos também foram usados. Um artigo de 1905 discute um ativista, que arengou com mercadores chineses que moravam em um

---

<sup>24</sup> Wang (1997, cap. 4) explora o gênero de exposições sem discutir aqueles que tratam de superstição. Ele astutamente adverte contra a leitura desses romances comerciais autoirônicos, na perspectiva [do movimento] Quatro de maio de uma reforma social direta. Na verdade, os romances antissuperstição são, antes de mais nada, literatura comercial (com fins lucrativos) e agradável, mas mostram, no mínimo, que existe um público que entende e desfruta da linguagem da antissuperstição.

---

porto além-mar, para que parassem de comemorar festivais de templos e enviou panfletos nesse sentido a todos que moravam no exterior (“Lun gechu mixin guishen zhi fa” 論革除迷信鬼神之法 [Sobre os métodos para extirpar crenças supersticiosas em deuses e demônios], reimpresso de *Zhongwai ribao* em *Dongfang zazhi*, 1905, 87–90). Outro caso interessante é o *Zhejiang fengsu gailiang qianshuo* 浙江風俗改良淺說 (Discursos diretos para reformar os costumes em Zhejiang), publicado em 1910 pelo governo provincial de Zhejiang<sup>25</sup>. Esta é uma coleção de ensaios escritos em linguagem coloquial oral, que foi claramente concebida para ser usada por oradores. Os ensaios cobrem uma grande variedade de tópicos mas os ataques à superstição são proeminentes<sup>26</sup>. Embora esta não fosse a primeira instância de pregação em linguagem coloquial por membros da elite, porque os ativistas *jiaohua* da época *Qing* também usavam *baibua* (Mair 1985), ela mostra a campanha antissuperstição em um nível de base.

Além disso, os ativistas da reforma social não se contentavam com pregar; os primeiros anos do século XX foram marcados em várias cidades chinesas por ações enérgicas, muitas vezes baseadas em forças policiais recém estabelecidas, de ativistas empenhados em reformar o uso das ruas, notadamente festivais religiosos e apresentações de arte popular relacionadas (por exemplo, em Chengdu, ver Wang 2003). Embora alguns dos objetivos reformistas não fossem novos, seu forte impacto certamente o era.

O surgimento de uma nova forma de pensar e regular a religião chinesa (em termos de religião vs. superstições) na imprensa, panfletos e romances também neste campo implicou na ampliação e fusão dos alvos do criticismo tradicional. O que até então eram alvos distintos (as quatro grandes categorias discutidas anteriormente: movimentos sectários, médiuns e *yinsi*, associações de culto e clérigos), agora estavam agrupados numa única categoria de superstição. Como catálogos abrangentes de superstições, como o *Saomi zhou* mostram, entretanto, a superstição incluía mais do que esses alvos tradicionais; também abrangia práticas confucionistas, como geomancia, adivinhação e escrita espiritual, que antes de 1898 às vezes eram criticadas por seus excessos, mas geralmente não por princípio, e eram, de fato, ainda amplamente praticadas por membros da pequena nobreza nos anos 1900. Os cultos apreciados pelos fundamentalistas confucionistas anteriores a 1898, como Wenchang ou Guandi, foram repentinamente rejeitados de imediato. Além disso, entre os elementos agora rotulados de *superstição*, que antes não eram alvos, encontramos ideias abstratas mais gerais, como a irracionalidade de orar aos ícones ou estátuas, que

---

<sup>25</sup> Sou muito grato a Fang Ling por me fornecer uma cópia deste documento fascinante.

<sup>26</sup> “Jie yinsi” 戒淫祀 (Proibição de cultos impróprios) (*Zhejiang fengsu gailiang qianshuo*, 1910, 48b–49b), “Jie ningfo” 戒佞佛 (Proibição de Orações Venais) (pp. 49b–50b), “Jie shaoxiang sushan” 戒燒香宿山 (Proibição de Queimar Incenso e Passar a Noite nos Templos) (pp. 50b–52a), “Jie mixin sengdao nu wu” 戒迷信僧道女巫 (Proibição de crença supersticiosa em budistas, taoístas e médiuns espirituais) (pp. 52a–53a), “Jie mixin sengdao ji fengshui” 戒迷信僧道及風水 (Proibição de Crença supersticiosa em budistas, taoístas e geomânticos) (pp. 53a–54a).

---

são meros blocos de madeira ou lama. Isso, é claro, acabou levando ao questionamento de todos os cultos confucionistas, incluindo a religião oficial e a adoração aos ancestrais. Textos do período entre 1901 e 1911 geralmente não chegavam a isso, mas na década seguinte o passo foi dado.

A natureza de tal evolução só pode ser entendida quando se considera o funcionamento real da religião confucionista imperial tardia, ou seja, o mundo do clero confucionista, *lisheng* 禮生 que combinava o fundamentalismo com uma intensa vida devocional e litúrgica<sup>27</sup>. O fato de alguns militantes antissuperstição e políticos republicanos (começando com Yuan Shikai) honrarem Confúcio não significava que eles eram confucionistas no mesmo sentido que os últimos confucionistas imperiais; Confúcio era homenageado nas escolas, mas o sacrifício do biênio havia acabado, assim como outros cultos confucionistas (Wenchang, Guandi, etc.). Tal rejeição, de forma mais reveladora, também foi defendida por aqueles discípulos de Kang Youwei que fizeram campanha por uma Igreja Confucionista Nacional durante a década de 1910 (Chen Hsi-yuan 1999, 226–8). O confucionismo imperial tardio fazia parte da religião chinesa; o respeito dos ativistas antissuperstição por Confúcio era outra questão. O confucionismo imperial tardio não desapareceu; ele sobreviveu em outras formas e ainda está vivo<sup>28</sup>, mas deixou de ser a religião da maioria da elite governante. Em outras palavras, a novidade mais marcante no discurso antissuperstição da elite não é sua antipatia em relação ao budismo e ao taoísmo, ou mesmo aos cultos locais – isso já estava presente antes e apenas se intensificou –, mas sua rejeição de suas próprias práticas religiosas confucionistas. É por isso que, em minha opinião, o crescente afastamento da elite da vida religiosa confuciana está no cerne do movimento antissuperstição.

Isso parece ser confirmado por uma evolução nas notícias da imprensa, e principalmente da imprensa ilustrada, sobre religião. Considerando que as revistas do final do século XIX, como a *Dianshizhai huabao* 點石齋畫報 (“Notícias Ilustradas da Imprensa Litográfica”, publicado em Xangai pela Shenbao Press entre 1884 e 1898) relatou de forma crítica principalmente sobre as práticas religiosas da classe baixa, de forma muito semelhante, em estilo e conteúdo, a *Shishi baoguan wushen quannian huabao* 時事報館戊申全年畫報 (“Notícia Ilustrada do Ano de 1908 publicada pelo Shishi baoguan”) apresentou muitos artigos criticando ferozmente os oficiais que iam aos templos ou oravam às divindades, argumentando que era de se esperar que as pessoas ainda estivessem presas

---

<sup>27</sup>Embora a noção de um clero confucionista não seja usual na literatura sinológica, ela é garantida tanto pela educação especializada na liturgia confucionista da pequena nobreza, quanto pelo *lisheng* em particular (Lee 2001; Clart 2003), pelo monopólio na interpretação legítima das escrituras confucionistas exercidas pela pequena nobreza e, principalmente, pelos oficiais (Jochim 2003).

<sup>28</sup>Ele sobreviveu notavelmente em vários movimentos sectários, como Yiguandao e outros, e em grupos de escritores dos espíritos, que começaram ao mesmo tempo a reivindicar o confucionismo como sua identidade (ver, notavelmente, Clart 2003).

---

na “crença supersticiosa em poderes divinos” (*mixin shenquan*), mas que tal comportamento entre funcionários instruídos era chocante (por exemplo, 15: 6586, 15: 6639).

## Do fundamentalismo a antissuperstição: continuidade e ruptura

Até agora insisti nos elementos de descontinuidade por volta de 1898, primeiro mostrando a mistura ambígua do pensamento tradicional e revolucionário na formulação e recepção do édito de confisco do templo em 1898 e, em seguida, opondo-me ao típico discurso fundamentalista e anticlerical pré-1898 e a nova tendência antissuperstição. Gostaria agora de avaliar a importância e as causas dessa mudança, percebida nos discursos e nas atitudes em relação à religião chinesa.

Em primeiro lugar, os elementos de continuidade não eram desprezíveis e sem dúvida permitiram que ideias, provavelmente marginais por volta de 1898–1900 (a China tentava se livrar dos cultos nos templos), penetrassem nos círculos fundamentalistas tradicionalmente confucionistas. Um elemento de continuidade era que o discurso anticlerical já tinha uma orientação secularista moderna, ao opor uma prática religiosa individual legítima (meditação, estudo das escrituras) a formas sociais ilegítimas (cultos, rituais); isso foi transposto para o discurso *zongjiao* versus *mixin*<sup>29</sup>. Um segundo elemento de continuidade era simplesmente que os alvos dos anticlericais e dos ativistas antissuperstição eram frequentemente os mesmos, como peregrinações em grande escala e festivais de templos. Já, antes de 1898, encontramos ataques sobre as *shaoxiang*, queima de incenso<sup>30</sup>, mas esses ataques não questionavam o próprio princípio da queima de incenso – isto é, o contato mutuamente benéfico entre humanos e divindades – mas sim as práticas excessivas, notadamente a devoção feminina em público<sup>31</sup>. Aqui, *shaoxiang* 燒香 era qualificado por outras palavras, como *baifo* 拜佛 *shaoxiang*, e usado em conjunção com expressões tradicionais como *ningfo meisben* 佞佛媚神, que se referiam a crítica à adoração em qualquer ocasião, e ao pedido de ajuda aos Budas ou deuses em qualquer aspecto mundano. Em contraste, a rejeição por princípio de qualquer tipo de transação entre ser humano-sobrenatural, incluindo a adoração aos ancestrais, ainda era rara antes de 1911. A proclamação de um magistrado local, infelizmente sem data, mas emitida pouco antes de 1911, ilustra tais desvios entre as categorias antigas e

---

<sup>29</sup> Compare os argumentos em Goossaert (2002a) retirados do *Shenbao* dos anos 1870 e 1880 com o *Zhejiang fengsu gailiang qianshuo* (1910, 52b), que se opõe aos chamados budismo ritualístico popular, *suchuan fojiao* 俗傳佛教 e budismo escriturístico ortodoxo, *zhengzong fojiao* 正宗佛教.

<sup>30</sup> Por exemplo, “Jie shaoxiang baifo lun” 戒燒香拜佛論 (Uma proposta para proibir a queima de incenso para adorar os budas) (*Shenbao*, 27 de fevereiro de 1875; republicado em 24 de outubro, 1876), “Lun weijin shaoxiang” 論違禁燒香 (Um Caso de Desafio à Proibição de [Mulheres] queimar Incenso [em Templos]) (*Shenbao*, 25 de fevereiro de 1880); compare com “Quan ren wu shaoxiang shuo” 勸人勿燒香說 (Uma Exortação para não Queimar Incenso) (*Shenbao*, 3 de abril de 1901) e os textos em *Zhejiang fengsu gailiang qianshuo*, que são muito semelhantes.

<sup>31</sup> Como um jornalista dizia já em 1880, *shaoxiang* era, em princípio, irracional, mas o imperador faz isso todos os dias, então só poderíamos criticar o uso excessivo das relações entre humanos e deuses (“Lun weijin shaoxiang,” *Shenbao*, 25 de fevereiro de 1880).

novas. Ele proíbe oficialmente a superstição, mas, na verdade, visava às mesmas práticas das ordens clássicas pré-1898 contra “celebrações perdulárias” e rituais budistas e taoístas extramonásticos (“Pochu mixinshi” 破除迷信示; Liu Ruji 1911/1997, “Shiyu” 4b–5b).

Um terceiro elemento de continuidade foi a menção por autores antissuperstição de precedentes pré-1898. Há casos na história anterior em que oficiais fundamentalistas confucionistas fecharam um grande número de templos e os transformaram em escolas ou outras instituições comunitárias, especialmente durante a Ming<sup>32</sup>. Em minha opinião, no entanto, há uma diferença entre esses projetos anteriores que visavam substituir certos cultos impróprios (*yinsi*) por outras instituições (confucionistas) com significado educacional e religioso, e a ideia *miaochan xingxue* de substituir a religião pela educação secular. No entanto, embora todos esses esforços anteriores tenham sido locais e de curta duração, o fato é que, quando realizada de forma completa, uma agenda fundamentalista de manter apenas cultos puramente confucionistas era bastante semelhante em seu efeito destrutivo ao que os ativistas antissuperstição alcançaram.

O quarto e último elemento de continuidade parece ter sido a divisão na sociedade chinesa entre a organização social local e a elite nacional, e a oposição contínua entre o estado e a pequena nobreza de um lado e a sociedade local organizada em torno dos cultos no templo do outro lado. Tanto os fundamentalistas tradicionais do confucionismo, quanto os militantes antissuperstição recém-surgidos viam a sociedade local como ignorante, iludida e esbanjadora. Isso permitiu a William Rowe, que citei anteriormente, postular que a guerra cultural do século XVIII contra a cultura popular continuou nas campanhas do século XX contra a superstição. Essa continuidade, porém, é em parte mera semelhança, por três razões. Primeiro, a ineficiência das políticas anticlericais e fundamentalistas confucionistas pré-1900 contrasta com a rápida destruição dos templos de 1904 em diante. Em segundo lugar, a situação pré-1900 foi caracterizada por uma grande quantidade de violência retórica, mas também por uma grande quantidade de tolerância e acomodação no campo, porque algumas pessoas (membros da pequena nobreza dos comitês dos templos) realmente jogaram em ambos os lados (Goossaert 2001; Szonyi 1997 também discute o papel das elites locais na mitigação das políticas religiosas nacionais no contexto local). Terceiro, insisto que, por mais que os fundamentalistas confucionistas pudessem ser os intelectuais pertencentes à religião chinesa, como eram todos os autores anteriores a 1898, que acreditavam em ancestrais, cosmologia tradicional e na retribuição moral de ações, não podiam ser simplesmente assimilados com militantes revolucionários antissuperstição pós-1898.

---

<sup>32</sup> Schneewind (1999) e Faure (1999, 283–87) também discutem o caso de Wei Xiao 魏校 (1483–1543) e outros funcionários em Guangdong, entre 1521 e 1540.

---

Em outras palavras, o nascimento do movimento antissuperstição e o início da destruição dos templos podem ser melhores entendidos como uma transição entre duas abordagens: uma que implicava fazer parte da religião chinesa, e tentar melhorá-la por dentro, como fizeram os anticlericais e fundamentalistas, e o outro em que se via a religião chinesa criticamente de fora, sem (ou pelo menos tentando não usar) seu vocabulário ou categorias. Aqueles, como os ativistas antissuperstição, que tentaram apreender a religião chinesa de fora, foram capazes de imaginar uma destruição radical, de uma forma que nenhum membro de dentro poderia. No primeiro caso, o dos iniciados, o modelo era a antiguidade e suas escrituras (que descrevem um mundo totalmente religioso); no segundo, o paradigma era o progresso contínuo da humanidade de um estágio ignorante caracterizado pelo medo de forças sobrenaturais (*shenquan*) em direção à ciência e autossuficiência, uma visão frequentemente combinada com uma adesão espiritual ao budismo, cristianismo ou confucionismo. Em textos posteriores a 1898, a religião chinesa foi constantemente descrita como o que impedia a China de se desenvolver e enriquecer.

Gostaria de mencionar aqui dois sinais de ruptura particularmente significativos durante a última década da dinastia Qing: o advento da iconoclastia e a destruição das fundações religiosas do estado. A típica violência pré-1898 foi infligida por magistrados que fecharam templos impróprios (*yinci*). Ao fazer isso, eles não estavam negando que algo estava acontecendo entre o adorador e a divindade durante o cortejo, eles simplesmente os consideravam impróprios. Isso é bem diferente de jovens ativistas entrando em templos e destruindo todas as estátuas (embora mesmo neste caso, o elemento mágico não estivesse totalmente ausente), que eles queriam mostrar como pedaços inúteis de barro ou madeira. O termo *iconoclastia* tem sido usado para descrever fenômenos anteriores, como proscições antibudistas ou substituição confucionista de ícones por tabuinhas, mas considero esses fenômenos, nos quais as estátuas destruídas não negavam o fato de que os ícones possivelmente eram dotados de poder numinoso, diferente do vandalismo do início do século XX. Os ataques mais conhecidos de fúria iconoclasta ocorreram mais tarde, durante o fervor revolucionário de 1911 e 1927–28; é, no entanto, relevante para nosso argumento que a iconoclastia já estava presente durante as primeiras fases do movimento antissuperstição. Em 1908, Hu Shi (ele tinha dezoito anos e ainda não era um estudioso de renome), em um editorial inflamado, exortou seus leitores a entrar em templos, destruir estátuas, expulsar ou matar os clérigos (“Lun huichu shen fo” 論毀除神佛, Hu Shi 1995, 164–67).

O segundo sinal óbvio de ruptura foi a reinterpretação da religião do estado, notadamente o processo de canonização, por meio do qual os cultos locais foram integrados aos sacrifícios do estado. Muitos cultos locais tinham sido canonizações (inscrições concedidas no *sidian*), na esteira da vitória Qing contra a Taiping em 1864, mas o fluxo de subvenções havia sido reduzido já em

---

1875. Em 1904, uma série de pedidos de governadores provinciais recebeu uma refutação geral do Ministério dos Ritos, que deixou claro que definitivamente pararia de lidar com os cultos locais. Um importante elo simbólico entre o estado e a organização religiosa da sociedade local foi, assim, cortado. Sawada Mizuho, um excelente especialista em religião chinesa, viu essa noite como um marco nas relações em evolução entre estado, religião e sociedade (Sawada 1982). Além disso, a decisão foi recebida com artigos na imprensa atacando funcionários que tinham qualquer interesse em sacrifícios<sup>33</sup>. O memorial do Ministério dos Ritos apresentou seu argumento em linguagem canônica, mas artigos na imprensa foram muito mais longe e realmente questionaram o propósito do ritual estatal<sup>34</sup>. A decisão do ministério deve ser entendida em um contexto mais amplo, no qual os preparativos para um estado constitucional marginalizaram os rituais do estado, no qual uma dessacralização progressiva nas concepções do estado desde o século XIX e um declínio acentuado dos estudos ritualísticos entre os confucionistas – promovido por pensadores como Kang Youwei – tornaram questões como a canonização de cultos locais irrelevantes para a maioria dos funcionários do governo central (Bastid-Bruguière 1997).

Isso representa uma virada importante porque os textos pré-1898 afirmavam que o estado imperial era uma instituição religiosa, governando por meio de cultos, “yi shendao shejiao” 以神道設教<sup>35</sup>. A doutrina “yi shendao shejiao” foi implicitamente desafiada pela proposta geral de destruir templos. Kang Youwei enviou um memorial em 10 de julho de 1898 para poupar os templos no *sidian*, e um editorial do *Shenbao* discutia e elogiava relutantemente da boca pra fora o édito para *sidian* e as ideias “yi shendao shejiao” (*Shenbao*, 04 de agosto de 1898). Os autores pós-1898 parecem ter se dividido sobre o assunto. Alguns, como o editorialista mencionado anteriormente, pareciam dispostos a dispensar completamente os cultos do estado, enquanto outros pareciam manter a fé no sistema *Sidian*. Entre os últimos, encontramos, por exemplo, o célebre industrial e ativista educacional Zhang Jian 張謇 (1853–1926) que, em 1905 (logo após o início caótico dos confiscos generalizados), afirmou que o movimento para apreender templos para a construção de escolas não deveria incluir templos nos *Sidian*, templos territoriais e mosteiros (Zhang Jian 1931, “Zheng gaotong wushu banxue zhujun wen” 正告通五屬辦學諸君文 [Um aviso aos senhores responsáveis pela construção de escolas em todos os cinco distritos do condado de [Nan tong], “Jiaoyu lu” 教育錄, 2.11a–12a; ver também Wang Shuhuai 1977, 325). O próprio Zhang Jian esteve

---

<sup>33</sup> Ver *Dongfang zazhi* (1904), “Lun jiangchen zhi mixin shenquan” 論疆臣之迷信神權 (Sobre a Crença Supersticiosa dos Governantes Provinciais no Poder dos Deuses), pp. 63–65. O memorial do Ministério dos Ritos fica em 70–73.

<sup>34</sup> Li Boyuan (1997, 2: 7–8) também faz uma crítica às canonizações.

<sup>35</sup> Esta frase do *Zhouyi* 周易, hexagrama *guan* 觀, é a epítome da doutrina religiosa do estado imperial. No entanto, o princípio da canonização já foi criticado antes: “Shendao bian” 神道辨 (Uma discussão sobre a política dos cultos) (*Shenbao*, 19 de junho de 1878) critica uma nova canonização de Guandi, com o fundamento de que os deuses existiam, mas não respondiam às orações.

---



envolvido na construção de uma escola em um templo em ruínas e enfrentou fortes protestos da comunidade local, incluindo membros da pequena nobreza.

Em suma, entre 1898 e 1904, um segmento considerável (o quanto, não está claro para mim) da elite política da China havia oscilado do tradicional fundamentalismo confucionista (no qual fora educado) para a antissuperstição. Por causa dos fortes fatores de continuidade, a maioria deles provavelmente viu essa oscilação não como uma revolução no pensamento, mas como uma evolução natural, se é que algum dia pensaram nisso de forma discursiva. Em retrospectiva, no entanto, temos justificativas para ver isso como uma mudança importante, porque permaneceu como o pano de fundo para a rejeição indiscriminada da religião chinesa e, portanto, o início da destruição dos templos da China.

Como alguém pode explicar tal transição? Vários fatores estavam em ação. A influência imediata de Kang Youwei e Liang Qichao foi provavelmente bastante limitada. O clima geral os encorajou com a sensação de crise compartilhada pela maioria dos intelectuais, o que induziu em muitos deles um ódio profundo pela sociedade tradicional chinesa. A introdução da ciência ocidental e, como resultado, o questionamento da cosmologia tradicional, também desempenhou um papel. Porém, ainda mais instrumental foi a ampla influência do cristianismo, mesmo entre os não convertidos. Essa influência teve muitos efeitos diferentes. Primeiro, os cristãos, tanto estrangeiros quanto chineses convertidos, deram o exemplo da destruição do templo e da iconoclastia, como o jovem Sun Yat-sen, que começou sua carreira destruindo uma estátua de Guandi (também, aliás, o protetor da dinastia Qing; Shi Zhouren 2002, 153–54)<sup>36</sup>. Outros, embora resistissem à influência cristã, concordaram com os missionários cristãos que a religião chinesa era mera idolatria. Vendo o cristianismo como a principal ameaça espiritual à China, eles tentaram envolver os missionários em um debate sobre a situação religiosa na China e, assim, adotaram muitas das noções e categorias cristãs, mais importante, a dicotomia religião-superstição. Vimos como autores como Kang Youwei e reformadores posteriores sentiram vergonha, quando observadores ocidentais ridicularizaram templos, ícones, crenças e rituais chineses. Além disso, tanto a propaganda anticristã quanto a cristã chinesa, bem como a propaganda Taiping de inspiração cristã, elevaram o tom do debate religioso a novas alturas. Embora seja difícil de quantificar, é provável que a atmosfera geral de discurso religioso odioso e a polarização durante o período entre 1860 e 1900 foram propícios para os eventos entre 1898 e 1904.

Uma causa muito explícita para a adoção do discurso antissuperstição em muitos textos pós-1900 foi a Rebelião Boxer. O choque da insurreição dos Boxers, e suas terríveis consequências

---

<sup>36</sup> Pode-se também mencionar o caso de gangues de estudantes cristãos que visitaram e vandalizaram os templos de Cantão em 1911 (Rhoads 1975, 254–55).

---

para a China, empurraram muitos observadores para o campo dos que estavam dispostos a acabar com a religião nas aldeias. Outro motivo, menos explícito, foi a organização religiosa da sociedade local em torno dos cultos do templo, o “nexo de poder” como Prasenjit Duara o descreve: os templos eram (e ainda são) lugares onde o poder simbólico era investido nos líderes locais, onde as disputas intra e entre vilas foram resolvidas e onde os projetos locais e gestão de recursos foram negociados. Esta organização foi vista, não sem razão, como o principal obstáculo à construção de uma nova sociedade verticalmente integrada, na qual o estado está fisicamente presente nas aldeias, e na qual todos os habitantes obedeciam apenas ao estado.

Assim, a transição do fundamentalismo confucionista pré-1898 e do anticlericalismo para a antissuperstição do início do século XX é um fenômeno complexo com muitas causas, algumas específicas no contexto de curto prazo (as reformas de Wuxu, os Boxers), e outras relacionadas a tendências de longo-prazo (a influência cristã e ocidental), algumas intelectuais (as noções de religião e superstição) e algumas sociopolíticas (uma necessidade amplamente sentida de reformar as estruturas da sociedade local). Todas essas várias causas se fundiram repentinamente, durante o período de 1898–1905, para formar o movimento antissuperstição e seu efeito mais importante: a destruição de templos para construir escolas. Vamos, então, finalmente retornar à questão do confisco e destruição do templo.

### **O começo do fim para os templos chineses**

A descrição anterior na mudança de atitude da elite em relação à religião nos ajudará a entender melhor como a transformação de templos em escolas, tentada pela primeira vez em 1898, se tornou realidade logo depois. Em 14 de setembro de 1901, um edital exigia a construção de escolas modernas em todos os condados e determinava a transformação das academias para esse fim. O édito não especificava com precisão como essas escolas deveriam ser financiadas e não mencionava os templos (*Guangxu chao donghua lu* 1958, 4719–20). Alguns ativistas, no entanto, assumiram a responsabilidade de converter templos em escolas, embora haja poucos exemplos antes de 1904<sup>37</sup>. Alguns ativistas radicais antissuperstição, no entanto, não perderam a esperança de ver o decreto de 10 de julho de 1898 instaurado e publicaram na imprensa um apelo à sua aplicação. Quatro dias após o decreto de 14 de setembro de 1901, que promulgava a construção de escolas, um editorial da *Shenbao* apontava que a única forma de financiar as novas escolas era usando templos. Isso teria o efeito mais desejável de expulsar todos os “budistas e taoístas patifes” (“Hui siguan yi chong xuetang jingfei yi” 毀寺觀以充學堂經費議 [Uma Proposta para Destruir

---

<sup>37</sup> Um memorial do início de 1904 relatando a construção de escolas em Hubei desde 1902 menciona o uso de templos (*Guangxu chao donghua lu* 1958, 5164); os dicionários geográficos locais também fornecem alguns casos.

---

Mosteiros Budistas e Taoístas para Financiar Escolas], *Shenbao*, 18 de setembro de 1901). Dois meses depois, outro editorial novamente clamou pela destruição definitiva do budismo e do taoísmo, explicando que sua eliminação e a construção de escolas eram as duas tarefas urgentes da nação (“Hui simiao yi wei xuetang shuo” 毀寺廟以為學堂說 [Uma discussão sobre a destruição de mosteiros e templos para transformá-los em escolas], *Shenbao*, 28 de novembro de 1901). Mais um editorial – “Bo sigu na chanye yi kai xuetang shuo” 撥寺觀產業以開學堂說 (Uma discussão sobre a alocação da propriedade de mosteiros para a construção de escolas), *Shenbao*, 14 de maio de 1902 – foi ainda mais longe: relatou como a nobreza em dois distritos (na prefeitura de Baoding, Hebei) havia apreendido 70 por cento das terras do templo para escolas, deixando 30 por cento para a manutenção do clero (ao fazer isso, eles seguiram a proposta de 1898 de Zhang Zhidong). O jornalista criticou este procedimento: Por que deixar os templos e os clérigos no local? Todos os templos, sem exceção, deveriam ser arrasados e todas as estátuas destruídas, pois esta seria a única maneira de erradicar o veneno do budismo e do taoísmo.

Os jornalistas do *Shenbao* estavam longe de estar sozinhos nessa linha de pensamento. Os romancistas também lamentaram que o edito de confisco de 1898 foi rescindido e não executado (*Saomi zhou* 1960, 12: 418; Li Boyuan 1997, 1: 4). Um editorial da *Shenbao* em 3 de janeiro de 1904 também afirmava que a ideia óbvia de transformar a coisa mais inútil (templos) na mais útil (escolas) havia sido lançada no governo, mas nunca aplicada. Um magistrado do condado de Hubei, no entanto, assumiu a responsabilidade de transformar uma *Caishen miao* 財神廟 em escola; o jornalista elogiou esse ato como algo que deveria ser realizado nacionalmente<sup>38</sup>. Houve, portanto, uma pressão geral para agir sobre a iniciativa de 10 de julho de 1898.

Finalmente, a aprovação do governo veio exatamente uma semana após o editorial de janeiro de 1904. Em 10 de janeiro, o governo publicou um conjunto abrangente de registros escolares *zhangcheng*, o *Zouding xuetang zhangcheng* 奏定學堂章程, pretendia superar a confusão de decisões ad hoc anteriores (Zhang Zhidong, Rongqing e Zhang Baixi 1904). Esses regulamentos endossaram a ideia de usar as propriedades do templo para construir escolas<sup>39</sup>. Em contraste com 1898, entretanto, a aprovação do governo para o confisco dos templos foi bastante tímida e imperceptível. O fato de o principal artesão por trás do novo regulamento ser Zhang Zhidong

---

<sup>38</sup> “Xingxue buhuan wu jingfei shuo” 興學不患無經費說 (As necessidades de construção da escola não sofrem com a falta de fundos).

<sup>39</sup> Ver Zhang Zhidong, Rongqing e Zhang Baixi, 1904, *Zouding xuetang zhangcheng*, “Gaodeng xiaoxuetang zhangcheng” 高等小學堂章程 (Regulamentos das Escolas Primárias) (1b; 1: regras gerais, quarto item) “se os fundos forem recolhidos entre o público para esforços inúteis, como festivais de templos ou ópera, eles podem ser usados [para construir escolas]”; (p. 19b; 5: regras relativas a edifícios escolares, livros e outros recursos materiais, item 10) “Para a construção de escolas, pode-se pedir emprestado instalações como salões de guilda (*gongsuo*) ou mosteiros (*siguan*). As mesmas regras em “Chudeng xiaoxuetang zhangcheng” 初等小學堂章程 [Regulamentos do Ensino Fundamental] (2b; 1: regras gerais, 5º item; e 24b; 5: regras relativas a edifícios escolares, livros e outros recursos materiais, 11º item). Veja também Bailey (1990, 107–8).

---

pode explicar isso. Os regulamentos de escola de 1904 não pretendiam alimentar um conflito religioso, não mais do que os escritos anteriores de Zhang, mas foram usados para esse fim por vários ativistas locais, que começaram o confisco de templos em grande escala em 1904. É importante enfatizar que os responsáveis pelas apreensões de templos e a proibição de festivais (notavelmente nas cidades) eram muito mais ativistas do que oficiais locais, que tomavam o cuidado de não criar problemas e estavam acostumados com o padrão dominante de acomodação com templos pré-1898. Para esses ativistas, confiscar a propriedade do templo era uma forma de obter poder para eles próprios, mas as evidências que reuni aqui sugerem que eles também eram sensíveis ao projeto de reforma religiosa em si.

A onda de confiscos incentivada pelo governo, em janeiro de 1904, levou alguns mosteiros budistas a buscar afiliação com ordens japonesas e reivindicar proteção consular japonesa, já no outono de 1904, o que por sua vez provocou reações indignadas contra os mosteiros (Welch 1968, 11–12, 165). Mais importante ainda, uma grande parte da violência rural no período entre 1901 e 1911 estava ligada a novos escritórios administrativos, que tomaram os templos das aldeias e das comunidades que lutavam por seus templos e sua autonomia – sendo os dois indissociáveis (Prazniak 1999 e Wang Shuhuai 1977 fornecem muitos exemplos). Os templos não eram as únicas instituições locais a serem tributadas ou confiscadas, mas constituíam um alvo particularmente sensível. Os conflitos armados localizados, mas violentos, causados pela tomada de templos locais, colocando as elites locais no comando da modernização política contra as comunidades de vilarejos e líderes religiosos, provavelmente justificariam o uso do termo *guerra religiosa*<sup>40</sup> mais do que os conflitos de baixa intensidade do período entre 1600 e 1900. Zhang Jian, a quem já citei, defendeu uma cuidadosa seleção de templos a serem escolhidos para transformação em escolas. Zhang temia que a tomada total de templos serviria apenas para provocar reações violentas das comunidades de templos contra as instituições modernas e, portanto, seria, de fato, prejudicial à causa da construção de escolas; ele também reclamou que alguns ativistas eram menos motivados pelo zelo com a educação do que por um impulso de destruir “aquela religião”, *bijiao* 彼教 (Zhang Jian 1931, “Zheng gaotong wushu banxue zhujun wen”). Nem todas as apreensões de templos foram conflitantes; em alguns casos, talvez na maioria durante os anos 1900 e 1910, uma negociação permitiu que os recursos do templo fossem compartilhados entre a escola e o culto, e alguns administradores de templos foram participantes voluntários neste processo, pensando que os recursos da aldeia

---

<sup>40</sup> Em um contexto diferente, Butler (2002, 11) discute como a historiografia da resistência camponesa às políticas anticatólicas do estado mexicano revolucionário tem sido frequentemente entendida como principalmente de natureza socioeconômica (uma sociedade agrária tradicional lutando contra um estado moderno em expansão), com a religião fornecendo apenas uma infraestrutura articuladora da resistência; o autor critica tais pontos de vista como negligenciando as motivações puramente religiosas de ataque e resistência. Estou inclinado a ter pontos de vista semelhantes com relação à resistência às novas políticas na China de 1901–1911.

deveriam ser usados tanto para o culto quanto para a educação. É provavelmente o zelo antissuperstição e a iconoclastia de alguns ativistas, bem como a reação intolerante de alguns líderes religiosos (por exemplo, *Shishi baoguan wushen quannian huabao* 1909, 16: 6872), que desencadeou os piores surtos de violência; tais atitudes não eram a norma, mas foram, no entanto, muito influentes na formação do discurso e da opinião, e ganharam terreno durante o período republicano e, finalmente, comunista.

Essa reviravolta, a aprovação mansa do governo para as iniciativas locais, permaneceria por muito tempo característica do movimento *miaochan xingxue*, essencialmente espontâneo e alimentado por iniciativas de base e ativismo local. Isso explica por que foi realizado de forma tão diferente de um lugar para outro, tendência que só se fortaleceria no período republicano. De fato, como espero mostrar em uma publicação subsequente, a vida religiosa coletiva foi quase erradicada em alguns lugares já na década de 1910, enquanto em outros ela permaneceu forte ao longo da década de 1930. A natureza localizada dos movimentos *antissuperstição* e *miaochan xingxue* também explica o fato de que os alvos nem sempre eram os mesmos. Nas fases iniciais, nos anos que se seguiram a 1904, alguns ativistas ainda eram movidos por ideias anticlericais tradicionais e visavam apenas estabelecimentos budistas e taoístas. Logo depois, no entanto, conforme o budismo se reinventou como uma chamada religião e se organizou politicamente, os cultos locais dos templos se tornaram o alvo principal e menos protegido.

## Conclusão

Este artigo é apenas uma contribuição para a história das ideias e discursos religiosos na China moderna, mas os documentos citados aqui devem nos ajudar a entender por que a tomada e destruição de templos foram iniciadas em 1904, e continuaria pelos próximos oitenta anos. A ideia, formulada pela primeira vez em 1898, recebeu algum apoio entusiástico, mas logo naufragou porque estava associada a um movimento de reforma minoritária. Com o choque da Rebelião dos Boxers, e o surgimento do movimento antissuperstição entre 1901 e 1903, no entanto, ela começou a parecer uma ideia razoável para muitos. É difícil determinar quantas pessoas aderiram ao movimento antissuperstição e quais eram suas origens sociais. É igualmente difícil estimar o respectivo impacto dos eventos (a Rebelião dos Boxers), das ideias (influências ocidentais e cristãs) e do contexto (a necessidade de refundação social) no surgimento da antissuperstição e na destruição do templo. É claro, no entanto, que a destruição de templos foi tão eficaz porque certos membros da elite rural local eram participantes ativos e dispostos, enquanto outros resistiram, fosse pacificamente (processando contra o confisco, escrevendo textos para defender os cultos locais)

---

ou violentamente. Muitas elites locais participaram porque a antissuperstição também era um projeto religioso.

Espero que as fontes citadas aqui também convençam os leitores da importância da religião como um campo contestado na política e na sociedade chinesa moderna. As políticas e práticas em relação à religião, durante o século XX, não devem ser entendidas meramente como consequência de uma evolução “puramente política”, mas como um campo no qual a política era discutida e conduzida. A tomada de templos para construção de escolas, de 1898 até a década de 1930, nunca foi apenas um esforço educacional; era também (em vários graus de acordo com cada ator) uma manifestação de um conflito religioso. O conflito religioso fazia parte da sociedade chinesa há muito tempo, e podemos ver o período de 1898–1904, discutido aqui, como um epifenômeno em uma evolução de longo prazo. Acredito, no entanto, que o que aconteceu então teve um impacto a longo prazo, porque os cultos aos templos locais, a própria espinha dorsal da religião chinesa, de repente estavam do lado errado de uma fissura e começaram a sofrer um processo de destruição maciça, efeitos que ainda estão visíveis na China hoje.

Isso, como esperavam os ativistas antissuperstição, deveria ser o começo do fim para a religião chinesa. Como o reavivamento da década de 1980 mostrou, não foi. A religião chinesa se mostrou muito mais resistente do que qualquer um poderia imaginar, mas também passou por muitas mudanças no processo. O ano de 1898 foi, afinal de contas, o fim de uma era.

### Referências bibliográficas

- A Ying 阿英. *Wanqing xiaoshuo shi* 晚清小說史 (A history of late Qing novels). Hong Kong: Zhonghua shuju Xianggang fenju, 1973.
- Ayers, William. *Chang Chih-tung and Educational Reform in China*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Bailey, Paul J. *Reform the People: Changing Attitudes towards Popular Education in early twentieth-century China*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1990.
- Bastid-Bruguière, Marianne. “Sacrifices d’État et légitimité à la fin des Qing” (State sacrifices and legitimacy during the late Qing). *T’oung-pao*, 83 (1997): 162–73.  
<https://doi.org/10.1163/1568532972631011>
- Bastid-Bruguière, Marianne. “Liang Qichao yu zongjiao wenti 梁啟超與宗教問題” (Liang Qichao and the question of religion). *Tôhô gakuhô* 東方學報, 70 (1998): 329–73.
- Bastid-Bruguière, Marianne. “La campagne antireligieuse de 1922” (The 1922 anti-religious campaign). *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 24 (2002): 77–93.  
<https://doi.org/10.3406/oroc.2002.1151>
- Bauberot, Jean. *Laïcité 1905–2005 entre passion et raison* (Secularism [“laïcité”], 1905–2005. Between passion and reason). Paris: Seuil, 2004.
- Butler, Matthew. “Keeping the Faith in Revolutionary Mexico: Clerical and Lay Resistance to Religious Persecution, East Michoacán, 1926–1929”. *The Americas*, 59, n.1 (2002): 9–32.
-

<https://doi.org/10.1353/tam.2002.0067>

Chen Xiyuan 陳熙遠, “Confucianism Encounters Religion: The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China.” PhD diss. Harvard University, 1999.

Chen Xiyuan 陳熙遠. “‘Zongjiao’ – yige Zhongguo jindai wenhua shi shang de guanjian ci 宗教 – 一個中國近代文化史上的關鍵詞.” (‘Religion,’ a key term in the history of modern Chinese culture) *Xin shixue* 新史學, 13, n.4 (2002): 37–66.

Chow Kai-wing 周啓榮, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994.

Clart, Philip. “Confucius and the Mediums: Is there a ‘Popular Confucianism?’”. *T’oung-pao*, 89, n.1–3 (2003): 1–38. <https://doi.org/10.1163/156853203322691301>

*Dongfang zazhi* 東方雜誌 (Eastern Miscellany), 1904–Mensal.

Duara, Prasenjit. *Culture, Power, and the State. Rural North China, 1900–1942*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988.

Duara, Prasenjit. “Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China”. *Journal of Asian Studies*, 50 (1991): 67–83. <https://doi.org/10.2307/2057476>

Duara, Prasenjit. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: Chicago University Press, 1995. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226167237.001.0001>

Duara, Prasenjit. *Sovereignty and Authenticity. Manchukuo and the East Asian Modern*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2003.

Faure, David. “The Emperor in the Village: Representing the State in South China”. In *State and Court Ritual in China*, ed. Joseph P. McDermott, 267–98. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Feuchtwang, Stephan. “A Chinese Religion Exists”. In *An Old State in New Settings: Studies in the Social Anthropology of China in Memory of Maurice Freedman*, ed. Hugh D.R Baker, and Stephan Feuchtwang, 139–61. Oxford: JASO, 1991.

Franke, Wolfgang. *The Reform and Abolition of the Traditional Chinese Examination System*. Cambridge, Mass.: Center for East Asian Studies, 1960. <https://doi.org/10.1163/9781684171415>

Goldfuss, Gabriele. *Vers un bouddhisme du XX<sup>e</sup> siècle. Yang Wenhui (1837–1911), réformateur laïque et imprimeur* (Towards a Twentieth-Century Buddhism. Yang Wenhui (1837–1911), Lay Reformer and Publisher). Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 2001.

Goossaert, Vincent. “La gestion des temples chinois au XIX<sup>e</sup> siècle: droit coutumier ou laisser-faire?” (The Management of Chinese Temples during the Nineteenth Century: Customary Law or Laisser-Faire?). *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 23 (2001): 9–25. <https://doi.org/10.3406/oroc.2001.1132>

Goossaert, Vincent. “Anatomie d’un discours anticlérical: le *Shenbao*, 1872–1878” (The Anatomy of an Anticlerical Discourse: the *Shenbao*, 1872–1878). *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 24 (2002a): 113–31. <https://doi.org/10.3406/oroc.2002.1154>

Goossaert, Vincent, ed. “Anticléricalisme en Chine” (Anticlericalism in China). *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 24, 2002b.

Goossaert, Vincent. “Starved of Resources. Clerical Hunger and Enclosures in Nineteenth-Century China”. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 62, n.1 (2002c): 77–133. <https://doi.org/10.2307/4126585>

---

- Goossaert, Vincent. “Le destin de la religion chinoise au 20<sup>e</sup> siècle”. (Chinese Religion’s Twentieth-Century Destiny). *Social Compass*, 50, n.4 (2003): 429–40. <https://doi.org/10.1177/0037768603504002>
- Guangxu chao donghua lu* 光緒朝東華錄 (Official Records of the Guangxu reign). Beijing: Zhonghua shuju, 1958.
- Hardacre, Helen. *Shintô and the state, 1868–1988*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989. <https://doi.org/10.1515/9780691221298>
- He Changling 賀長齡 (1785–1848). *Huangchao jingshi wenbian* 皇朝經世文編 (Anthology of Statecraft Essays of Our [Qing] Dynasty). Shanghai: Guangbaisong zhai, 1889. (Publ. original, 1826.)
- Hu Shi 胡適. *Hu Shi zaonian wencun* 胡適早年文存 (Prose Writings of the Young Hu Shi). Taipei: Yuanliu chuban shiye gongsi, 1995.
- Huang Zhangjian 黃彰健. *Kang Youwei wuxu zhen zouyi (fu Kang Youwei wei wuxu zougao)* 康有為戊戌真奏議 (附康有為偽戊戌奏稿) (Authentic Memorials by Kang Youwei in 1898. Appendix: Spurious Memorial Drafts). Taipei: Zhongyang yanjiuyuan Lishi yuyan yanjiusuo, Shiliao congshu, 1974.
- Husband, William B. *Godless Communists: Atheism and Society in Soviet Russia, 1917–1932*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2000.
- Janku, Andrea. *Nur leere Reden: Politischer Diskurs und die Shanghaier Presse im China des späten 19. Jahrhunderts* (Just Empty Words: Political Discourse and the Shanghai Press in Late Nineteenth-Century China). Wiesbaden: Harrassowitz, 2003.
- Jiang Zhushan 蔣竹山. “Tang Bin jinhui Wutong shen – Qingchu zhengzhi jingying daji tongsu wenhua de ge’an 湯斌禁毀五通神 – 清初政治菁英打擊通俗文化的個案.” (Tang Bin’s Destruction of the Wutong (Temples). A Case of Early Qing Political Elite’s Attack on Popular Culture) *Xin shixue* 新史學 6, n.2 (1995): 67–110.
- Jochim, Christian. “Carrying Confucianism into the Modern World: The Taiwan Case”. In *Religion in Modern Taiwan. Tradition and Innovation in a Changing Society*, ed. Philip Clart, and Charles B. Jones, 48–83. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2003.
- Kang Youwei. *Kang Youwei quanji* 康有為全集 (Complete Works of Kang Youwei), ed. Jiang Yihua 姜義華, Wu Genliang 吳根樑. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1990.
- Karl, Rebecca E., and Peter Zarrow, eds. *Rethinking the 1898 Reform Period: Political and Cultural Change in late Qing China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2002. <https://doi.org/10.1163/9781684173747>
- Ketelaar, James Edward. *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its Persecution*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.
- Kojima Tsuyoshi 小島毅. “Seishi to inshi: Fukken no chihôshi ni okeru kijutsu to rami 正祠と淫祠: 福建の地方志における記述と論理.” (Proper and Improper Cults: Theory and Descriptions in Fujian Gazetteers). *Tôyô Bunka Kenkyûjo kiyô* 東洋文化研究所紀要 114 (1991): 87–213.
- Lee Fong-mao 李豐楙. “Lisheng yu daoshi: Taiwan minjian shehui zhong liyi shijian de liangge mianxiang 禮生與道士台灣民間社會中禮儀實踐的兩個面向.” (Confucian Priests and Taoist Priests: Two Aspects of Ritual Practice in Taiwanese Society). In *Shehui minzu yu wenhua zhanxian guoji yantaohui lunwenji* 社會民族與文化展演國際研討會論文集 (Proceedings of the International Conference on Society, Ethnicity, and Cultural Performance), ed. Wang Ch’iu-kuei 王秋桂, Chuang Ying-chang 莊英章, and Ch’en Chung-min 陳中民. Taipei: Hanxue yanjiu zhongxin, 2001, 331–64.
- Li Boyuan 李伯元. *Xingshi yuan tanci* 醒世緣彈詞 (A Drum-Story to Awaken the World). Vol. 3 of *Li Boyuan quanji* 李伯元全集 (Complete Works of Li Boyuan). Nanjing: Jiangsu guji chubanshe, 1997.
-



- Li Xiaoti 李孝悌. *Qingmo de xiaceng shehui qimeng yundong: 1901–1911* 清末的下層社會啓蒙運動 (The Movement for the Education of the Lower Classes during the Late Qing, 1901–1911). Taipei: Zhongyang yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo, 1992.
- Liu Ruji 劉汝驥. Taopi Gongdu 陶甓公牘 (Official Papers from the Brick Kiln). Vol. 10 of *Guanzhen shu jicheng* 官箴書集成 (Compendium of Bureaucratic Handbooks). Hefei: Huangshan shushe, 1911/1997.
- Mair, Victor. “Language and Ideology in the Written Popularizations of the Sacred Edict”. In *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, 325–59. Berkeley: University of California Press, 1985.  
<https://doi.org/10.1525/9780520340121-014>
- Makita Tairyô 枚田諦亮. “Seimotsu irai ni okeru byôsan kôgaku 清末以來に於ける廟産興學.” (The Movement for Building Schools with Temple Property since the Late Qing). In *Chûgoku bukyôshi kenkyû* 中國佛教史研究 (Studies on Chinese Buddhist History), vol. 2, 290–318. Tokyo: Taito shuppansha, 1984, [originalmente publicado em *Chûgoku kinsei bukyôshi kenkyû* 中國今世佛教史研究. Kyoto: Heirakuji shoten, 1957].
- Mitani Takashi 三谷考. “Nankin seiken to ‘meishin daha undô’ (1928–1929) 南京政權と迷信打破運動.” (The anti-superstition campaign of the Nanking regime, 1928–29) *Rekishigaku kenkyû* 歴史學研究 455, n.4 (1978): 1–14.
- Mittler, Barbara. *A newspaper for China? Power, Identity, and Change in Shanghai’s News Media, 1872–1912*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2004. <https://doi.org/10.1163/9781684173884>
- Nedostup, Rebecca Allyn. “Religion, Superstition, and Governing Society in Nationalist China”. PhD diss., Columbia University, 2001.
- Picard, Michel. “What’s in a Name? Agama Hindu Bali in the Making.” In *Hinduism in Modern Indonesia. A Minority Religion between Local, National and Global Interests*, ed. Martin Ramstedt. London and New York: Routledge Curzon-IIAS Asian Studies Series, 2003.
- Prazniak, Roxann. *Of Camel Kings and Other Things. Rural Rebels against Modernity in Late Imperial China*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1999.
- Qinghua Daxue Lishixi 清華大學歷史系. *Wuxu bianfa wenxian ziliao xiri* 戊戌變法文獻資料系日 (Documents of the 1898 Reforms Arranged Chronologically). Shanghai: Shanghai shudian chubanshe, 1998.
- Rhoads, Edward. *China’s Republican Revolution: The Case of Kwangtung, 1895–1913*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.
- Rowe, William T. *Saving the World. Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001.
- Saomi zhou* 掃迷帚 (The Broom to Sweep Away Superstitions). In *Wanqing wenxue congchao* 晚清文學叢鈔 (A Collection of Late Qing Literature), “Xiaoshuo yi juan, xiace 小說一卷下冊,” (Novels, First Volume), ed. A Ying 阿英. Beijing: Zhonghua shuju, 1960.
- Sawada Mizuho 澤田瑞穂. “Seimotsu no shiten mondai 清末の祀典問題” (The Problem of the Sacrificial Register during the Late Qing). In *Chûgoku no minkan shinkô* 中國の民間信仰 (Chinese Popular Beliefs). Tokyo: Kôsakusha, 1982.
- Schneewind, Sarah. “Competing Institutions: Community Schools and ‘Improper Shrines’ in Sixteenth-Century China.” *Late Imperial China* 20, n.1 (1999): 85–106. <https://doi.org/10.1353/late.1999.0003>
- Shenbao* 申報. 1872–1949. Diário.
-

- Shi Dongchu 釋東初. *Zhongguo fojiao jindai shi* 中國佛教近代史 (Modern History of Chinese Buddhism). Taipei: Dongchu chubanshe, 1974.
- Shi Zhoun 施舟人 (Kristofer Schipper). “Daojiao zai jindai Zhongguo de bianqian 道教在近代中國的變遷.” (The Transformation of Taoism in Modern China). In *Zhongguo wenhua jiyin ku* 中國文化基因庫 (The Gene Bank of Chinese Culture), 146-62. Beijing: Beijing daxue chubanshe, 2002.
- Shishi baoguan wushen quannian huabao 時事報館戊申全年畫報 (Illustrated News of the Year 1908 Published by the Shishi baoguan). 1909. In *Qingmo minchu baokan tubua jicheng* 清末民初報刊圖畫集成 (An Anthology of the Late Qing and Early Republican Illustrated Press), Guojia tushuguan fenguan 國家圖書館分館, comp., vols. 10-17. Beijing: Quanguo tushuguan wenxian weisuo fuzhi zhongxin, 2003.
- Song Shu. *Song Shu ji* 宋恕集 (Complete Works of Song Shu, 1862–1910). Beijing: Zhonghua shuju, 1993.
- Sutton, Donald. “From Credulity to Scorn: Confucians Confront the Spirit Mediums in Late Imperial China”. *Late Imperial China*, 21, n.2 (2000):1–39. <https://doi.org/10.1353/late.2000.0010>
- Szonyi, Michael. “The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China”. *Journal of Asian Studies*, 56, n. 1 (1997): 113–35. <https://doi.org/10.2307/2646345>
- Thompson, Roger. “Statecraft and Self-Government: Competing Visions of Community and State in Late Imperial China”. *Modern China*, 14, n. 2 (1988): 188–221. <https://doi.org/10.1177/009770048801400203>
- Vittinghoff, Natascha. *Die Anfänge des Journalismus in China (1860–1911)* (The Beginnings of Journalism in China, 1860–1911). Wiesbaden: Harrassowitz, 2002.
- Wagner, Rudolf. “The Early Chinese Newspapers and the Chinese Public Sphere”. *European Journal of East Asia History*, 1 (2001): 1–33. <https://doi.org/10.1163/157006102775123012>
- Wang, David Der-wei. *Fin-de-siècle Splendor. Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1849–1911*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997.
- Wang Di. *Street Culture in Chengdu. Public Space, Urban Commoners, and Local Politics, 1870–1930*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003.
- Wang Shuhuai 王樹槐, “Qingmo Jiangsu difang zizhi fengchao 清末江蘇地方自治風潮” (The Unrests Caused by Local Self-Government in Late-Qing Jiangsu) *Zhongyang yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo jikan* 中央研究院近代史研究所集刊 6 (1977): 313–27.
- Welch, Holmes. *The Buddhist Revival in China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.
- Wu Jianren 吳趸人. *Xiapian qiven* 瞎騷奇聞 (Strange Stories of Stupidity and Fraud). Huhehaote: Neimenggu renmin chubanshe (Zhongguo lidai guben Xiaoshuo qingpin daxi), 1908/1998.
- Yufu yuan 玉佛緣 (The Cause of the Jade Buddha). In *Xiaoshuo yi juan, xiace* 小說一卷下冊, vol. 1 de *Wanqing wenxue congchao* 晚清文學叢鈔, ed. A Ying 阿英. Beijing: Zhonghua shuju, 1960.
- Zhang Jian 張謇. *Zhang Jiji jiulu* 張季子九錄 (Zhang Jian’s Essays, in Nine Collections). Shanghai: Zhonghua shuju, 1931.
- Zhang Taiyan 章太炎. *Qiushu* 檮書 (Urgency). Vol. 3 de *Zhang Taiyan quanji* 章太炎全集 (Complete Works of Zhang Taiyan). Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1984.
- Zhang Zhidong. *Zhang Zhidong quanji* 張之洞全集 (Complete Works of Zhang Zhidong). Shijiazhuang: Hebei renmin chubanshe, 1998.
-

Zhang Zhidong, Rongqing 榮慶 e Zhang Baixi. *Zouding xuetaang zhangcheng* 奏定學堂章程 (School Regulations approved by the Emperor). S.l.: Hubei xuewuchu, 1904.

*Zhejiang fengsu gailiang qianshuo* 浙江風俗改良淺說 (Straightforward Speeches for Reforming the Customs in Zhejiang). Hangzhou: Zhejiang guanbao, 1910.

Zheng Guanying 鄭觀應. *Shengshi weiyán* 盛世危言 (Daring Words in an Age of Abundance). Zhengzhou: Zhongguo guji chubanshe, 1998.

\*\*\*

Recebido: 15 de dezembro de 2020

Aprovado: 24 de janeiro de 2021

---

## Dossiê: Visões da História Chinesa

<http://dx.doi.org/10.34019/2594-8296.2021.v27.33106>

### **Mānī on the Margins: A Brief History of Manichaeism in Southeastern China**

*Mānī nas margens: uma breve história do maniqueísmo no sudeste da China*

*Mānī en las márgenes: una breve historia del maniqueísmo en el sureste de China*

Gábor Kósa\*

<https://orcid.org/0000-0001-7017-55099>

ABSTRACT: Mānī (216–ca. 277 AD), the founder of Manichaeism, was brought up in a Jewish-Christian community at the end of the Arsacid dynasty. After several private revelations, he established his own religion, which he and his disciples propagated in the newly established Sasanian Iran. Spreading east along the Silk Road, Manichaeism arrived in China in 694, where it remained basically a *religio licita* until 843. After the Huichang persecution (843–845), Manichaeans found a relatively safe harbour in the southeastern regions, especially in present-day Zhejiang and Fujian provinces, where they survived for centuries, as reports from the Song, Yuan, and Ming dynasties attest. In this paper, after summarizing the main events before the Huichang persecution, I give an overview of what the historical sources recording various manifestations of southeastern Manichaeism tell us about the latest form of Manichaeism, which uniquely survived in this peripheral region at a time, when it had completely disappeared from other parts of the world. This overview differs from other similar endeavours in that it also incorporates some new developments that were inspired by the discovery of a new corpus of texts from Xiapu and Pingnan counties, where it was the figure of Lin Deng (1003–1059), who played a pivotal role to preserve the Manichaean heritage of the Tang.

Keywords: China. Manicheism. Tang Dynasty.

---

\* Is faculty member of the Department of Chinese Studies at Eötvös Loránd University (ELTE), Budapest. He holds a MA in Religious Studies and a Ph.D. in Chinese Studies from Eötvös Loránd University, Budapest. Roger E. Covey Member in East Asian Studies, 2020–2021, Institute for Advanced Study, Princeton. His current research explores the newly identified Chinese Manichaean texts from Xiapu county (Fujian province) and the eleven Chinese Manichaean paintings (all but one preserved in Japan), which he will contrast with earlier Manichaean corpora deriving from China, Central Asia, and Egypt. E-mail: kosa.gabor@btk.elte.hu.

RESUMO: Mānī (216–ca. 277 DC), o fundador do maniqueísmo, foi criado em uma comunidade judaico-cristã no final da dinastia arsácida. Depois de várias revelações privadas, ele estabeleceu sua própria religião, que ele e seus discípulos propagaram no recém-estabelecido Irã Sassânida. Espalhando-se para o leste ao longo da Rota da Seda, o maniqueísmo chegou à China em 694, onde permaneceu basicamente uma *religio licita* até 843. Após a perseguição de Huichang (843–845), os maniqueístas encontraram um porto relativamente seguro nas regiões sudeste, especialmente nas atuais Províncias de Zhejiang e Fujian, onde sobreviveram por séculos, como atestam os relatos das dinastias Song, Yuan e Ming. Neste artigo, depois de resumir os principais eventos antes da perseguição de Huichang, apresento uma visão geral das fontes históricas, que registram várias manifestações do maniqueísmo do sudeste e nos contam sobre a forma mais recente de maniqueísmo, que sobreviveu com exclusividade nesta região periférica na época, enquanto ele havia desaparecido completamente de outras partes do mundo. Esta visão geral difere de outros esforços semelhantes, pois também incorpora alguns novos desenvolvimentos que foram inspirados na descoberta de um novo corpus de textos dos condados de Xiapu e Pingnan, onde a figura de Lin Deng (1003–1059) interpretou um papel fundamental para preservar a herança maniqueísta de Tang.

Palavras-chave: China. Dinastia Tang. Maniqueísmo.

RESUMEN: Mānī (216–ca. 277 d. C.), el fundador del maniqueísmo, se crió en una comunidad judeocristiana al final de la dinastía Arsácida. Después de varias revelaciones privadas, estableció su propia religión, que él y sus discípulos propagaron en el recién establecido Irán de Sasán. Extendiéndose hacia el este a lo largo de la Ruta de la Seda, el maniqueísmo llegó a China en 694, donde permaneció básicamente como una religio licita hasta 843. Después de la persecución de Huichang (843–845), los maniqueos encontraron un puerto relativamente seguro en las regiones del sureste, especialmente en las actuales provincias de Zhejiang y Fujian, donde sobrevivieron durante siglos, como atestiguan los informes de las dinastías Song, Yuan y Ming. En este artículo, después de resumir los principales eventos antes de la persecución de Huichang, ofrezco una descripción general de las fuentes históricas, que registran diversas manifestaciones del maniqueísmo del sudeste y nos dicen sobre la última forma de maniqueísmo, que sobrevivió de manera única en esta región periférica en un momento en que había desaparecido por completo de otras partes del mundo. Este resumen se diferencia de otros esfuerzos similares en que también incorpora algunos desarrollos nuevos, que se inspiraron en el descubrimiento de un nuevo corpus de textos de los condados de Xiapu y Pingnan, donde fue la figura de Lin Deng (1003–1059), interpretó a un papel fundamental para preservar la herencia maniquea de los Tang.

Palabras clave: China. Dinastía Tang. Maniqueísmo.

#### How to cite this article:

Kósa, Gábor. “Mānī on the Margins: A Brief History of Manichaeism in Southeastern China”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 61-83.

\*\*\*

## Introduction

Mānī (216–ca. 277 AD), the founder of Manichaeism, supposedly received several private revelations from his spiritual Twin between the age of 12 and 24. After these revelations, he left the Jewish-Christian community to which his father had taken him at a very young age, and, equipped with this divine knowledge, he first started proselytizing and organizing his Manichaean church with the support of Shapur I (r. 240–270) in Sasanian Iran (224–651 AD); later on he sent missionaries to the Roman Empire and Central Asia. With these latter missions along the Silk Road, Manichaeism entered the Transoxanian regions where scriptures in Middle Persian, Parthian, Sogdian, and Uyghur languages were produced. In 694 AD Manichaean missionaries reached the court of the Chinese empress Wu Zetian 武則天 (r. 690–705 AD), where this new religion gained some popularity among the various other Tang religions.

In general, one can broadly divide the various religious traditions of ancient and medieval China into two major categories:

1. The first type comprises religions that took shape in China: various shamanic and popular religious cults, religious Daoism, and certain aspects of Confucianism (if we consider the latter a religion at all);

2. The second category covers religions that arrived from abroad: the most important and well-know example is Buddhism, but there were also the so-called “three foreign religions” (*sanyi jiao* 三夷教) of the Tang dynasty: Zoroastrianism, Nestorianism, and Manichaeism. The representatives of these three latter religions arrived at the western marketplace of Chang’an 長安 after a typically long journey along what 19<sup>th</sup> century German geographers (like Carl Ritter or Ferdinand von Richthofen) called the Silk Roads (Mertens 2019). Chinese Manichaeism is probably the most important among the “three foreign religions” and can boast of some superlatives:

I. In general, Manichaeism can probably be duly called the first world religion, and while it disappeared completely from other regions of the Eurasian continent by ca. 12<sup>th</sup> century, it did survive in the southeastern provinces of China for several subsequent centuries; II. The only surviving Manichaean temple in the world can be found in Jinjiang 晉江, Fujian province; III. This temple also houses the only surviving Manichaean sculpted image of Mānī.

## Historical sources

Due to a double set of new discoveries, the last decade has witnessed an unprecedented interest in Chinese Manichaeism.<sup>1</sup> It is not the first occasion that such a sudden surge of interest

---

<sup>1</sup> For bibliographies, see Kósa (2010–2011), (2015a), (2020), and Yang Fuxue (2020). For this study I sometimes used Kósa (2015a) and (2020) without reference.

arises in Manichaean studies in general: a similar impetus to this field was the discovery of Chinese manuscripts in Cave 17 of Dunhuang in 1907, that of the Coptic manuscripts in the 1930s and the discovery of the so-called *Codex Manichaicus Coloniensis* (CMC), which happens to be the smallest parchment codex surviving from antiquity, in 1969.

In the following pages I will briefly survey the history of Chinese Manichaeism in a chronological order. This will differ from similar and more exhaustive endeavors (Chavannes and Pelliot 1912, 169–346; Lieu 1992, 243–304) in focusing on the southeastern presence of Chinese Manichaeism and in incorporating some new information into the already known ones in this region,<sup>2</sup> since this constitutes the historical background for the new textual and visual discoveries.

### Manichaeism during the Tang Dynasty (618–907)

Before turning to the topic proper of this paper, it is worth giving a short overview of the preceding events. After the Late Antique religion established by Mānī in Sasanian Iran, Manichaeism spread both to the West and to the East. It was a Persian Manichaean bishop (*fuduodan* 拂多誕) who in 694 brought the Manichaean *Scripture of Two Principles* (*Erzongjing* 二宗經), most probably the *Šabubragān*, to the Chinese court of Empress Wu Zetian 武則天 (r. 690–705 AD).<sup>3</sup> These new doctrines were dubbed as ‘false teaching’ (*weijiao* 偽教) by Zhipan 志磬 (ca. 1220–1275), the Song dynasty Buddhist author of a late source, but, in fact, the contemporaneous Tang Buddhists were also hostile to Manichaeism, while Wu Zetian was surprisingly open to the newcomer.<sup>4</sup>

In 731, the summary of Manichaean teachings, now called the *Compendium*, was submitted to Emperor Xuanzong 玄宗 (r. 712–756 AD), who in his edict issued in 732 forbade its practice among the Chinese citizens, though allowed it for “Western barbarians” (*xibu* 西胡), i.e., presumably Sogdians.<sup>5</sup> Mo Moni 末摩尼, the Chinese name of the founder of Manichaeism appearing in this edict, is equivalent to Mār Mānī, the first part of which (Mo 末) is the phonetic transcription of the Syriac title meaning ‘lord’ (*mār*). The knowledge of this equation was still present much later in the 1600s, when the *Minsbu* recorded that *mo* 末 here means ‘great’ (*da* 大),<sup>6</sup> which is especially remarkable since the Chinese word *mo* otherwise means ‘small, insignificant’, i.e., just the opposite of the elevated meaning of ‘lord’ and ‘great’. The major accusation of the imperial edict against the

---

<sup>2</sup> On Manichaeism in southeastern China, see Lieu (1992, 263–304), Lieu (1998a) [1980].

<sup>3</sup> *Fozu tongji* 佛祖統記 T2035: 0370a; 0474c: 延載元年。(…)波斯國人拂多誕(西海大秦國人)持二宗經偽教來朝。

<sup>4</sup> *Minsbu* 7.32 [172]: 至武則天時，慕闍高弟密烏沒斯拂多誕復入見，群僧妒譖，互相擊難，則天悅其說，留使課經。

<sup>5</sup> *Tongdian* 通典 40.229c: 開元二十年七月敕：『末摩尼法本是邪見，妄稱佛教。誑惑黎元，宜嚴加禁斷。以西胡等既是鄉法，當身自行，不須科罪者。』 For a translation, see Lieu (1992, 241). The same text with some variants appears in the *Fozu tongji* (T49n2035p374c22-23, 474c15-17) and the *Da Song Sengshilüe* 大宋僧史略 (T54n2126: 253b26-28).

<sup>6</sup> *Minsbu* 7.32a [172]: 末之爲言大也。

Manichaeans was that they feign a Buddhist identity. This characteristic is not baseless at all, since Manichaean missionaries were famous for adopting the local religious traditions, which was definitely Buddhism in Central and East Asia, as tools to express their own teachings (Bryder, 1994).

Despite this short interlude, Manichaeism was basically a *religio licita* in Tang China until 843 AD, and some Chinese Manichaean scriptures survive from this period.<sup>7</sup> A crucial moment from the perspective of the subsequent events was the adoption of Manichaeism as a state religion of the East Uyghur Empire (744–840) by the Uyghur Bögü Khagan (Mouyu 牟羽; r. 759–780) in 762/763.<sup>8</sup> When the rebellion of An Lushan 安祿山 and Shi Chaoyi 史朝義 (755–763 AD) was suppressed with the Uyghurs’ military assistance, five<sup>9</sup> Manichaean monks from China were instrumental in introducing the Manichaean teachings of Two Principles and Three Epochs to the Uyghur khagan (on this period, see the summary of Lieu 1992: 234–236), as the trilingual (Chinese, Uyghur, Sogdian) Karabalgasun inscription attests.<sup>10</sup>

Subsequently, the Uyghurs were allowed to spread their faith in China for ca. 80 years.<sup>11</sup> This is a key period, when Sogdians, who were the “teachers of the Uyghurs”, strived to make Manichaeism take root in the Chinese religious soil: Manichaean scriptures were translated into Chinese and several Manichaean temples were built in Luoyang 洛陽 and in prefectures (zhou 州) like Jing 荆, Hong 洪, and Yue 越 in 768, 771, and 807 AD.<sup>12</sup> Some of these temples, called ‘the

---

<sup>7</sup> The first three texts were found in the Library Cave (Cave 17) in Dunhuang: 1. *Hymnscroll* (*Monijiao xiabu zan* 摩尼教下部讚, S.2659), British Library; 2. *Compendium* (*Moni guangfo jiao fayi lie* 摩尼光佛教法儀略; S3969+P3884), British Library and BnF, Paris; 3. *Traité* (*Bosijiao canjing* 波斯教殘經; BD00256), Beijing National Library; 4. Various Chinese Manichaean fragments from Turfan (e.g., Ch. 258, Ch. 174, Ch. 1363 R, Ch. 3218); kept in Berlin; 5. The *Foxingjing* 佛性經 (BD9401), identified in 2012.

<sup>8</sup> On the conversion of the Uyghurs, see Hansen (1930), Clark (2000). Clark’s view that the conversion happened earlier in 755/756 was partly criticized by Moriyasu (2015, 319–322), though he also admits that the act of taking five Manichaeans from China in 763 was the result, and not the cause, of the Uyghurs’ acquaintance with Manichaeism.

<sup>9</sup> Yoshida 2020, 14: “According to our reading of the Chinese version, it was five monks who first came to Karabalgasun, that is to say, four monks headed by Ruixi 睿息 and another referred to as *fasbi* 法師 “master of the law,” who was apparently the leader of the group. All previous scholars have thought that it was four monks who visited the Uighur capital, and that Ruixi was also referred to as *fasbi*.”

<sup>10</sup> 將睿息等四僧入國，闡揚二記，洞徹三際。On this inscription, see Chavannes and Pelliot (1912, 221–223), Yoshida (2020: 13–20). For a comprehensive analysis, see Yoshida (2020). The conversion of the Uyghurs was a longer process, which is summarized by Yoshida (2020, 17) as follows (references omitted): “1. Bögü’s first encounter with Manichaeism. Manichaean mission to the Uighur court from Central Asia; 2. Bögü’s final conversion after some hesitation because of an anti-Manichaean vassal named Tarkhan; 3. Invitation to the Uighur court of the five Manichaean monks whom Bögü encountered in Luoyang in 762/3; 4. The Chinese monks’ successful propagation; one Manichaean church headed by a *mahistag* was established in the capital; 5. Anti-Manichaean Uighur ministers’ final adoption of Manichaeism; 6. Archegos’s praise of the Uighurs’ conversion; 7. Arrival of the Central Asian monks and Mozak Mār Nēw Ruwān, whose seat was placed in Tughristan (Karashahr or Šorčuq); 8. Establishment of Manichaean churches in various cities in China, first in 768 CE and again in 771 CE.”

<sup>11</sup> On Eastern Uyghur Manichaeism, see, e.g., the summary of Moriyasu (2015).

<sup>12</sup> *Fozu tongji* T49n2035p370a, p378c12-14: 勅回紇奉末尼者建大雲光明寺; T49n2035\_p0378c28 [=p474c18-19]: 回紇請於荆揚洪越等州置大雲光明寺; *Da Song Sengshilüe* T54n2126p253c02-05: 大曆三年六月。勅迴紇置寺。宜賜額大雲光明之寺。六年正月又勅荆越洪等州。各置大雲光明寺一所。



Light of the Great Cloud' (*Dayun guangming si* 大雲光明寺), were established in a region that was not far from the venues of later Manichaeism. Yue prefecture, for example, was located in present day Zhejiang province, which was a prominent place for late Manichaeism.<sup>13</sup> During this period between 763 and 840, the Uyghur embassies, accompanied by Manichaeans wearing white robe and white headgear,<sup>14</sup> regularly visited the Chinese court.<sup>15</sup>

A huge turn in the history of Chinese Manichaeism was triggered by the defeat of the Uyghurs by the Kirghiz in 840, which in turn instigated the steppe Uyghurs to flee from their homeland; some of them settled in the Turfan basin, with the capitals in Qočo (Gaochang 高昌) and Bišbaliq (Beiting 北庭), and continued to support Manichaeism for at least another 150 years. This period of the Western Uyghur Empire (ca. 850–1000 AD), which basically belongs to Uyghur and not to Chinese history, played a pivotal role in producing the most well-known, albeit rather fragmentary, pieces of Central Asian Manichaean art<sup>16</sup> and scriptures.

Not being reliant on the Uyghurs' support anymore, emperor Wuzong 武宗 (r. 840–846 AD) initiated a massive attack against Manichaeism, which was part of a general persecution of all foreign religions (especially Buddhism) in 843–845: Manichaean scriptures and images were burnt and Manichaean priests and nuns were executed.

The emperor decreed that the Uyghurs belonging to the Gongdeshi (director of religious affairs) in the two capitals should wear Chinese robes. The officials should collect the Manichaean writings, as well as the statues, and burn them publicly. The(ir) properties should be confiscated.<sup>17</sup> "Fourth month: Middle ten days: (In 843) an imperial edict was issued [ordering] the Manichaean priests of the Empire to be killed. Their heads are to be shaved, and they are to be dressed in Buddhist robes and are to be killed looking like Buddhist monks. The Manichaean priests are highly respected by the Uyghurs.<sup>18</sup>

After this Huichang 會昌 persecution, Manichaeans found a relatively safe harbor in the southeastern regions, especially in present-day Zhejiang and Fujian provinces. As the late *Minsbu* reports, one of the religious leaders went to the southeastern Futang 福唐, thus named between 742 and 933, in the vicinity of present-day Fuzhou 福州 (Fujian province), where he was teaching at the

---

<sup>13</sup> A Tang literary piece, preserved in the *Taiping guangji* 太平廣記 (107.727), narrates the story of the Manichaean Wu Kejiu 吳可久, who hailed from Yue prefecture (Lieu 1992, 236).

<sup>14</sup> T49n2035\_p0378c29, T49n2035\_p0474c20-21: 其徒白衣白冠。

<sup>15</sup> T49n2035\_p0380b26: 元和元年 [...] 回紇遣使, 同摩尼僞人來朝; *Xin Tangshu* 217a.6126: 元和初, 再朝獻。始以摩尼至。[...] 摩尼至京師, 歲往來西市; *Zizhi tongjian* 資治通鑑 237.7638: 是歲回紇入貢。始以摩尼偕來於中國, 置寺處之。 *Cefu yuanqi* 冊府元龜 979.17b–18a [11506]: (元和) 十二年迴鶻又遣摩尼僧寺等八人至。(…)以摩尼普為迴鶻信奉, 使宰臣言其不可。

<sup>16</sup> On the history of this period, see Moriyasu (2004); on the artistic remains and book culture, see Gulácsi (2001) and (2005), respectively.

<sup>17</sup> *Xin Tangshu* 新唐書 217b.6133: 詔回鶻營功德使在二京者, 悉冠帶之。有司收摩尼書若象, 燒于道, 產貨入之官。

<sup>18</sup> Trans. Lieu (1992, 238), which is a modified version of Reischauer (1955, 327). *Nitto gubō junrei gyoki* 入唐求法巡禮行記 (Katsutoshi 1968, 491): 四月中旬敕, 令煞天下摩尼師, 剃髮, 令著袈裟作沙門形而煞之。摩尼師即迴鶻所崇重也。Other sources include the following: *Jiu Tangshu* 舊唐書 18.594: 其迴紇及摩尼寺住宅、錢物等, 並委功德使與御史臺及京兆府各差官點檢收抽, 不得容諸色人影占。如犯者並處極法, 錢物納官。摩尼寺僧委中書門下條疏聞奏; *Tang huiyao* 唐會要 49.864: 會昌三年敕, 摩尼寺住宅、錢物, 並委功德使及御史臺京兆府差官檢點; *Fozu tongji* T2035: 0380b: 會昌三年 [...] 敕天下末尼寺並令廢罷。京城女末尼七十人皆死。在回紇者流之諸道, 死者大半。

Sanshan<sup>19</sup> 三山 region (i.e., Fuzhou) (Pelliot 1923, 205. n. 5), and he died and was buried at the foot of a mountain in the northern part of Quanjun 泉郡.<sup>20</sup> The *Minsbu* does not give the name of this person, nor do any other sources, but refers to him as *bulu fashi* 呼祿法師. The second part of this expression (*fashi* 法師), which is ultimately a Buddhist term (Sanskrit *dharmabhāṇaka*), literally means “a dharma teacher”, “master of the law”, or, more generally, “a religious teacher” (Mikkelsen 2006, 19). Aside from the *Minsbu*, this term is also used in the Karabalgasun inscription (Chinese version, column VII-VIII), and Yoshida Yutaka opines that in this context this *fashi* was the leader of the four other Manichaean monks who ultimately converted the Uyghur Bögü khagan in 762/3 (Yoshida 2020, 14), and, he continues, “In our understanding of the Chinese text, owing to this *fashi*’s great contribution in propagating Manichaeism among the Uighurs, he became a *mabistag*, i.e., presbyter. Possibly this was the first time that the seat of *mabistag* or presbyter was established in the Uighur capital” (Yoshida 2020, 14). It is the *fashi*’s excellent knowledge of Manichaeism and his rhetorical skill that is praised in the subsequent part (VIII):

They [the five monks] clearly showed (the doctrine of) the two sacrifices [= principles] and were thoroughly acquainted with (the teaching of) the three times, to say nothing of the master of the law (= *fashi* 法師), who was marvelously learned in the Doctrine of Light (明門 = Manichaeism) and understood the seven scriptures (七部) perfectly. His abilities were deep like an ocean and high like a mountain, while his eloquence was like a torrent. That is why they were able to propagate the right teachings (正教 = Manichaeism) in the land of the Uighurs. (Yoshida 2020, 14).

As for the first part of the expression, two suggestions have been offered: P. Bryder and S. N. C. Lieu proposed that *bulu* 呼祿 is equivalent to *bulubuan* 呼嚕喚 (*Compendium*, col. 93) (Lieu 1981, 163; Bryder 1985, 10; Lieu 1992, 264), which in turn, as Gauthiot (1911, 60) had suggested already back in 1911, is the phonetic transcription of Middle Persian *xrwxw’n* or *xrwhxw’n* (*xrōhxwān*), ‘preacher’ (Durkin-Meisterernst 2004, 364). The *Compendium* (col. 93) defines it as follows: “The second is *bulubuan* 呼嚕喚, which can be translated as ‘the leader of the teachers of the (religious) way, who is especially versed in inspiring and encouraging (others)’ [第二, 呼嚕喚, 譯云教道首, 專知獎勸]. This characterization of the *Compendium* seems to tally exceedingly well with the role this *fashi* plays in the Karabalgasun inscription: both sources stress the *fashi*’s prominent skill in missions, which greatly harmonizes with the role played by this person in spreading Manichaeism in southeastern China. The second proposition to explain *bulu* 呼祿 was made by Moriyasu Takao, who thinks that 呼祿 is identical with 胡祿, which in turn frequently renders Uyghur *uluγ* (‘big, great’, originally *buluγ*), consequently the expression thus would be an Uyghur-Chinese hybrid word for ‘great religious master’ (Moriyasu 2000, 436).

---

<sup>19</sup> *Kunshan zhi* 崑山志 5.8a (1344); Chavannes and Pelliot 1912: 293–294. n.3.

<sup>20</sup> *Minsbu* 7.32a [172]: 會昌中汰僧，明教在汰中。有呼祿法師者來入福唐，授侶三山。游方泉郡，卒葬郡北山下。

---

While it is obvious that the two *fasbis* are not identical, the relatively high (though definitely not the highest) status of the latter implies the same status in the former case. This means that the person taking Manichaeism to the south was a relatively important person in the Manichaean hierarchy, even if this name does not appear in the description of hierarchies of the *Compendium* (cols. 70–75).

After the Huichang persecution, the “northern phase” of Chinese Manichaeism basically ended,<sup>21</sup> and the “southeastern phase” began, and this information in the *Minsbu* seems to be the only explicit link between the two. During the southern phase, Manichaeans survived in Zhejiang and Fujian provinces, as reports from subsequent centuries, to be briefly summarized below, attest.

### Manichaeism during the Song, Yuan, and Ming dynasties

Although we only have scattered references to the Chinese presence of Manichaeism, there can be no doubt that it did play some minor, local role in southeastern China, especially Zhejiang and Fujian provinces (Fig. 1).



Fig. 1: Gábor Kósa, *Zhejiang and Fujian provinces in China*. Modified map from: [https://commons.wikimedia.org/wiki/福建#/media/File:China\\_Fujian.svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/福建#/media/File:China_Fujian.svg)

The importance of southeastern Manichaeism has been known for some time, but it was only during the last ten years that more thorough investigations were carried out (See e. g. Goodrich

---

<sup>21</sup> This does not mean that there were no Manichaeans left in northern China: the *Cefu yuangui* (976.18b–19a [11468–11469]), for example, reports that a Manichaean monk (Mōnī *beshang* 摩尼和尚) was buried in Taiyuan 太原 (Shanxi) in 926. Occasionally, we hear of embassies of Uyghurs with Manichaeans arriving at the Chinese court (e.g., *Xin Wudai shi* 新五代史 11.112 [951 AD]). Chinese sources also attest to the Manichaean presence in Gaochang: returning from his visit to Gaochang between 981–984, Wang Yande 王延德 made the following remark: “There are also Manichaean temples there, all the Persian monks stick to that religion. This is what the Buddhist scriptures call ‘heresy’.” (*Songsbi* 宋史 490.14112: 復有摩尼寺，波斯僧各持其法。佛經所謂外道者也; cf. Chavannes and Pelliot 1912, 271). Other sources like that of al-Mas’ūdi, an-Nadīm and Gardīzī also report on Manichaeism in Gaochang (Chao 1996, 296; Lieu 1992, 240).

1957, 164; Bryder 1988; Kauz 2000; Franzmann, Gardner and Lieu 2005). In the following pages, I aim to summarize what we know of this southern phase of Manichaeism, here usually termed as the ‘Religion of Light’ (*Mingjiao* 明教). Here I combine the previously known information with the historical references surrounding the newly found texts. It should be emphasized again that by these late medieval times it was only this Chinese region that provided foothold for any Manichaean community in the entire world.<sup>22</sup>

### The period of the Five Dynasties (907–960) and the Song Dynasty (960–1279)<sup>23</sup>

During the Five dynasties and the Song dynasty, Manichaeism was not infrequently, though most probably unduly, associated with various uprisings (e. g. Wu Yi 毋乙 in 920,<sup>24</sup> Fang La in 1120 plus five additional rebellions afterwards; Chikusa 1991, 44; Lieu 1992, 270–285; Yang Fuxue and Shi Yajun 2013). This negative role is sometimes counterbalanced by a more positive characterization: the *Record on the Investigation of the Divine* (*Jishenlu* 稽神錄), for example, narrates the story of a haunted house of a Qingyuan 清源 (Fujian province) military leader, where the local shaman proved to be ineffective in exorcising the house, while the representative of the Religion of Light, with his sacred book, succeeded in chasing away a demon (*Jishenlu* 稽神錄 3.6–7, quoted in the *Taiping guangji* 355.2812).

This more positive tone, as well as the Daoist association of Manichaeism, explains why during their search for scattered Daoist scriptures, Wang Qinruo 王欽若 (962–1025), more precisely his main assistant, Zhang Junfang 張君房 (fl. 10th–11th c), obtained “the scriptures of Mānī, the envoy of light” (明使摩尼經) in Fujian.<sup>25</sup> In the 11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> centuries, four imperial edicts were issued (in 1016, 1019, 1116, 1120) to collect the Manichaean scriptures in Fuzhou and Wenzhou so that they can be included in the Daoist Canon.<sup>26</sup>

Ten years before the discovery of the new manuscripts, Ralph Kauz already quoted a key sentence from the chronicle entitled *Genealogy of the Lins from Baiyang Village, Xiapu County* (*Xiapu Baiyangxiang Linsbi zuapu* 霞浦柏洋鄉林氏族譜), the relevance of which was not obvious back in 2000: “Lin Denggong 林澄公 (...) gave up his secular life and entered the Religion of Light [*ru mingjiao* 入明教]” (Kauz 2000, 340). The role Lin Deng 林澄 (1003–1059) played in Fujianese Manichaeism can hardly be underestimated, thus a longer excursus is due here (on Lin Deng, see, e.g., Yang Fuxue

---

<sup>22</sup> I do not view the Cathars of the 12th–14th centuries as direct heirs of Manichaeism, thus this movement is not considered here.

<sup>23</sup> See Shigematsu (1991, 73–106).

<sup>24</sup> T49n2035\_p0391a20–25; *Jiu Wudai shi* 10.2a.

<sup>25</sup> *Yunji qiqian* 雲笈七籤 122.1a–2a (*Daozang* 道藏 CT 1032); cf. Chavannes and Pelliot (1912, 289).

<sup>26</sup> *Huangshi richao* 黃氏日抄 86.9b: ... 皆宣取摩尼經頒入道藏。

2014). There are several local sources that commemorate Lin Deng, the Fujianese Manichaean, who had a significant role in spreading Manichaeism in the Xiapu county of Fujian (see Ma Xiaohe 2015a, 232–238). Lin Deng’s teacher was a certain Sun Mian 孫綿, who established the temple called Longshousi 龍首寺 (Leshantang 樂山堂). Lin Deng had two daughters, as well as several dozens of disciples. In the surviving texts, he is address as Lin Nianwu gong 林廿伍公, Lin Wugong 林伍公 or Lin Wugong 林五公. The various local historical records<sup>27</sup> have preserved consistent information on Lin Deng’s life and activity, as well as the subsequent cult centered around him (Chen Jinguo and Lin Yun 2010, 344–351; Chen Jinguo and Wu Chunming 2009; Lin Zizhou and Chen Jianqiu 2010, 82; Ma Xiaohe 2015a, 238). Accordingly, Lin Deng entered the Manichaean community in 1027 (at the age of 25) and after his death, he succeeded in averting a threatening fire, which made him a local divinity. This latter development guaranteed that the writings surrounding his cult would be copied and recopied during the subsequent centuries. Due to his Manichaean priestly identity (obviously implied in the reference to his white robe in the narrative below, cf. Chen Jinguo and Lin Yun 2010, 350), his Manichaean heritage was also greatly esteemed. Here I quote two excerpts translated by Ma Xiaohe.

Lin Deng came from Shangwan. During the Jiayou reign, Qianjin Gate of Min County caught fire. People of the Prefecture saw that a person in white clothing in the sky used an iron fan in his hand to put out the fire and the fire was extinguished. He told the people in far distance: ‘I am Lin Deng from Shangwan of Changxi.’<sup>28</sup> The people of Min County (then) visited his tomb and worshiped it. This event was reported to the court and Lin Deng was conferred as ‘Immortal of Promoting the Well-being’ (for Lin Deng).<sup>29</sup>

Sire Deng was born on the 13th day of the 2nd month of the 6th year of Xianping of Song Zhenzong (Guimao) (March 18, 1003 A.D.) (...) When Sire (Lin Deng) was 25 years old in the 5th year of Tiansheng (Dingmao) (1027), he gave up the secular life and converted to the Religion of Light (i.e., Manichaeism with Chinese characteristics). He abstained from meat, wine, etc. absolutely for 22 years and his merits and virtues were complete. He died on Mishi 密时 of the 3rd day of the 3rd month of the 4th year of Jiayou (Jihai) (April 17, 1059) at the age of 56 and was buried at Qinqiankeng—east from his residence. After his death, his spirit protected the people. It is said by the old people that Sire had merit of fighting fire in Fuzhou during the past dynasty and was soon conferred as ‘Great King of Promoting the Well-being’ by the officials with the approval of the imperial throne and was offered sacrifices in the temple built in the right side of Min County city. (...) On his birthday, the 13th day of the 2nd month in every year, his two daughters are offered

---

<sup>27</sup> (1) *Ji’nan Tang Shangwan Linsbi zongpu* 濟南堂上萬林氏宗譜 (also called *Gaizhu Shangwan Linsbi zongpu* 蓋竹上萬林氏宗譜 [ch. *Shici tu* 世次圖]: from Shangwan village, 1872; (2) *Ji’nantang Shangwan Linsbi zongpu* 濟南堂上萬林氏宗譜: from Baiyang village, copy from 1989; (3) *Ji’nan jun Linsbi zongpu* 濟南郡林氏宗譜: from Shangwan village, copied in 1981; (4) *Linsbi zongpu* 林氏宗譜: from Cangnan 蒼南 (Zhejiang 浙江), 1817; (5) *Wanli Funing zhou zhi* 萬曆福寧州志 [15<sup>th</sup> scroll: *Sengfan* 僧梵]: 1616, now in Japan; (6) *Fujian tongzhi* 福建通志 [*Fujian liexianzhuan* • *Song* 福建列仙傳•宋]: 1684/1737. (7) *Funing fu zhi* 福寧府志 [32<sup>nd</sup> scroll: *Renwu zhi* • *Fangwai* 人物志•方外]: 1762; (8) *Xiapu xian zhi* 霞浦縣志 [38<sup>th</sup> scroll: *Liezhuo* • *Fangwai* 列傳•方外]: Republic era; (9) *Xuanchi Fuchun Sunshi zongpu* (宣池富春 孫氏宗譜: Baiyang village, 1932.

<sup>28</sup> The administrative designation of Changxi 長溪 was used for Xiapu county during the Tang dynasty (Ma Xiaohe 2015a, 228).

<sup>29</sup> Trans. Ma Xiaohe (2015a, 237–238); Ma Xiaohe (2015b, 457); *Funing zhou zhi* 福寧州志 ch. 15. [1616]: 林燈，上萬人。嘉祐間，閩縣前津門火，郡人望空中有人衣素衣，手持鐵扇撲火，遂滅。遙告眾曰：『我長溪上萬林燈也。』閩人訪至其墓拜謁，事聞，勅書『興福真人』 (Chen Jinguo and Lin Yun 2010, 350). Similar statements can be found in the chapters mentioned above in *Fujian tongzhi*, *Funing fu zhi*, *Xiapu xian zhi* (Ma Xiaohe 2015a, 238).

---

sacrifices in the temple. His descendants certainly hold a memorial ceremony in front of his tomb and celebrate in the clan hall on this day. Such practice is (annual) routine.<sup>30</sup>

There is an apparent discrepancy between two facts recorded in the second source: Lin Deng joined the Manichaean community at the age of 25, and followed strict dietary restrictions, a requirement for a Manichaean elect, for 22 years, and died at the age of 56, which means that there is a period of ten years missing. This either can be explained by a scribal error of writing 22 instead of the correct 32 (this is the opinion of Lin Wushu 2017, 23), or he spent his first ten years as an “auditor”, the lower grade of Manichaean hierarchy, without embracing stricter regulations. This latter scenario is more likely, because he first joined the community at a young age (25), and one cannot immediately become an elect in the Manichaean system: a case in point is the young Augustine, who was a Manichaean auditor for at least nine years between 373 and 382 (on this period see BeDuhn 2010).

At present, rituals are performed to honour Lin Deng in three villages: Baiyang village 柏洋村, Shangwan village 上万村 and Tahou village 塔后村 (Lin Zizhou and Chen Jianqiu 2010, 82; on his cult, see also Yang Fuxue 2020, 139–152). Each village has its own shrine dedicated to Lin Deng, but the shrine of Tahou does not have sculptures, therefore they borrow four statues (Lin Deng, his wife, Marshal Ma 馬 and Marshal Zhao 趙) from the shrine in Shangwan for their ceremonies on the 18<sup>th</sup> day of the second month of lunar calendar and send them back on the 21<sup>st</sup> day of the second month. The annual rituals celebrating Lin Deng’s birthday occur between 12<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> of the second month and slightly vary in the three villages, but in all the three cases the ritual indisputably focuses on the cult of Lin Deng (Lin Zizhou and Chen Jianqiu 2010, 82–83). The ritual manuals used during these and other, typically funerary rites, contain genuine Manichaean materials, presented in a popular religious context.

After this excursus on Lin Deng’s role, let us return to the traditional descriptions. Hong Mai’s 洪邁 (1123–1202) ‘Record of Yijian’ (*Yijianzhi* 夷堅志), as quoted by the *Fozu tongji*, relates that “the vegetarian demon-worshippers” (*chicai shimo* 喫菜事魔) live in great number in the vicinity of *Sanshan* 三山, the same place where the northern Manichaean teacher gathered disciples after the Huichang persecution (Lin and Yin 2012). The women wear white robe and a dark headgear, they are called the “community of Light”, and worship a buddha with white robe.<sup>31</sup> The umbrella term “vegetarian demon-worshippers” (other variants: *shicai shimo* 食菜事魔, *shimo shicai* 事魔食菜) was

---

<sup>30</sup> Trans. Ma Xiaohe (2015a, 233–234). *Lin shi zongpu* 林氏宗譜 (ca. 1800–1820): 瞻公，宋真宗咸平六年癸卯二月十三日生 (...) 天聖五年丁卯，公年二十五，乃棄俗入明教門，齋戒嚴肅，歷二十有二年，功行乃成。至嘉祐四年己亥三月三日密時冥化，享年五十有六，葬於所居東頭芹前坑。公歿後靈感衛民，故老相傳，公於昔朝曾在福州救火有功，尋蒙有司奏封『興福大王』，乃立閩縣右邊之廟以祀之 (...) 每年二月十三日誕辰，二女俱崇祀於廟中，是日子孫必羅祭於墓，慶祝於祠，以為常式。 Cf. Kauz (2000, 341).

<sup>31</sup> *Fozu tongji* T2035: 0431a17–19: 喫菜事魔三山尤熾。為首者紫帽寬衫，婦人黑冠，白服。稱為明教會，所事佛衣白。

partly a statement of a fact (vegetarianism), while the other part seems to be a malicious pun on writing *shimo* 事魔 (‘serving the demons’) instead of *shi Mo* 事摩[尼] (‘serving Mā[ni]’) (see Chikusa 1991; Yang Fuxue and Shi Yajun 2014; Yang Fuxue 2020, 267–282).

Two important quotations attesting to Southern Song Manichaeism derive from two works of the same person, Lu You 陸遊 (1125–1210). His *Laoxue anbi* 老學庵筆記 (10.3a) mentions Manichaeans in Fujian: “In Fujian there are those who practice heterodoxy and who are of the Religion of Light. There are also a large number of scriptures belonging to the Religion of Light. [The followers of the sect] published them by block-printing and they fraudulently place the names of the functionaries in charge of compiling the Taoist Canon at the end of the texts as their revisers.”<sup>32</sup> Lu You’s other work, the *Weinan wenji* 渭南文集, mentions a sect called Mouni 牟尼 in Zhejiang province (the two Zhe [*liang* Zhe 兩浙], Zhexi 浙西 and Zhedong 浙東) and the Religion of Light in Fujian province (福建謂之明教) (*Weinan wenji* 渭南文集 5.7b), both referring to Manichaeism under different names (名號不一). Lu You states that the Religion of Light is the most widespread among them and both officials and soldiers spread it among themselves.<sup>33</sup> Lu You also emphasizes that this sect has numerous books and images: this author calls them ‘false scriptures and demonic images’ (*weijing yaoxiang* 偽經妖像), which clearly indicates Lu You’s negative attitude to this religion: he explicitly suggests that all the persons involved in these activities should submit their scriptures and images to the local office; furthermore, remaining scriptures should be collected and thrown to fire, while those spreading them are subject to being condemned.<sup>34</sup> Lu You’s tone implies a real threat and indicates a relatively great number of Manichaean followers, images (paintings or statues) and scriptures. The two latter types are more concretely referred to in other historical sources as well: the *Fozu tongji* cites the 13<sup>th</sup> century *Shimen zhengtong* 釋門正統, which quotes an edict that foremost warns against the contemporary use of the *Book of the Two Principles* (*Erzongjing* 二宗經),<sup>35</sup> the same work that was brought to Wu Zetian’s court in 694, and mentions several other works, at present otherwise unknown.<sup>36</sup> The most complete list of supposedly Manichaean writings and paintings that were in vogue among the followers of the Religion of Light in Wenzhou 溫州 (Zhejiang) appears in the *Song huiyao jigao* 宋會要輯稿 (*xingfa* 刑法), which is a Qing dynasty (1644–

---

<sup>32</sup> Trans. Lieu (1992, 288). 閩中有習左道者，謂之明教。亦有明教經甚多。刻版摹印，妄取道藏中校定官名銜贊其後。

<sup>33</sup> 明教尤甚。至有秀才使人軍兵亦相傳習。

<sup>34</sup> 其經文、印版令州縣根尋目下焚毀。仍立法：凡為人圖畫、妖像及傳刊印明教等妖妄經文者，並從徒一年論罪。

<sup>35</sup> Another, more complete title of the same work appears in Hong Kuo’s 洪适 (1117–1184) *Panzhou wenji* 盤洲文集 (74.1b), which has “The scripture of the Two Principles and Three Epochs” (*Erzong sanji jing* 二宗三際經), a title that precisely reflects the two fundamental concepts of Manichaeism, which nevertheless do not appear anywhere else (Wang Jianchuan 1992, 249–250).

<sup>36</sup> T49n2035\_p0370a09–15: 準國朝法令：諸以《二宗經》及非《藏經》所載不根經文傳習惑眾者，以左道論罪。(…) 不根經文者，謂《佛佛吐戀師》、《佛說啼淚》、《大小明王出世經》、《開元括地變文》、《齊天論》、《五來子曲》之類。

1911) compilation of Song dynasty documents: the list consists of six scriptures, six hymns, one confession text, and six paintings.<sup>37</sup>

The *Song huiyao jigao* (*xingfa*) (2.78 [165.6534]) refers to Manichaeans in Zhejiang, more specifically at a place (Wen 溫 prefecture) very close to Fujian:

The officials say: 'At the prefecture of Wen (Wenzhou 温州) and other places are recalcitrant persons who proclaim themselves to be the "disciples" (*xingzhe* 行者 = Sanskrit: *acarin*) of the Religion of Light (Mingjiao). At present these followers of the Religion of Light set up buildings in the districts and villages of their abode which they call "vegetarian halls" (*zhai tang* 齋堂). In the prefecture of Wen for instance, there are some forty such establishments and they are privately built and unlicensed Buddhist temples'.<sup>38</sup>

Recurring motifs in the characterization of the Manichaeans in Zhejiang and Fujian are the white robe they wear, their ban on eating meat and drinking wine, their gathering at night and dispersing in the morning, as well as their potential threat to the social order.

## The period of the Yuan (1279–1368) and Ming (1368–1644) Dynasties

A Yuan dynasty tomb, found in Quanzhou 泉州, a major international harbor (Lieu et al. 2012), is dedicated to Mar Solomon, a Christian bishop, who was in charge of the Religion of Light (*Mingjiao* 明教), Nestorianism (*Qinjiao* 秦教) and other religions in Jiangnan, which among other encompassed Zhejiang.<sup>39</sup> According to Marco Polo's report, in Fuzhou 福州 ('Fugiu') of the southern 'Manzi' region, he encountered a little known religious group, who were neither idol-worshippers (i.e., Buddhists), nor Zoroastrians, Muslims or Christians (though finally decided to join Christianity after their visit to the Mongol court). P. Pelliot and L. Olschki both suggested that they were in fact Manichaeans.<sup>40</sup>

During the Ming dynasty, Manichaeism was prohibited with other sects, as attested, for example, in the legal code *Da Ming lü jijie fuli*, where it is called 'the Religion of the Venerable Light' (*Zunmingjiao* 尊明教) (*Da Ming lü jijie fuli* 大明律集解附例 11.9b–10a; see also *Hongwu shilu* 洪武實錄 53.3;

---

<sup>37</sup> *Song huiyao jigao* (*xingfa*) 2.78 [165.6534]; Forte (1973, 238–251), Lin Wushu (2018): « 訖思經 »、« 證明經 »、« 太子下生經 »、« 父母經 »、« 圖經 »、« 文緣經 »、« 七時偈 »、« 日光偈 »、« 月光偈 »、« 平文 »、« 策漢贊 »、« 策證明贊 »、« 廣大懺 »、« 妙水佛幀 »、« 先意佛幀 »、« 夷數佛幀 »、« 善惡幀 »、« 太子幀 »、« 四天王幀 ». Zs. Gulácsi (2009, 105–106, 144) opines that the so-called Seiun-ji painting (153.3 x 58.7 cm, Seiun-ji 栖雲寺, Kōfu 甲府) can be termed as a "Portrait of Jesus buddha"; for an alternative view, see Kósa (2015b, 205–206, n. 27).

<sup>38</sup> 臣僚言：一温州等狂悖之人，自稱明教，號為行者。今來，明教行者各於所居鄉村，建立屋宇，號為齋堂。如温州共有四十餘處並是私建無名額佛堂。Trans. Lieu (2012a, 63). See also Forte (1973, 229–234), Lieu (1992, 276–277), Wang Jianchuan (1992, 251–252).

<sup>39</sup> Lieu (1998b, 180–181; 1980, 73–74). 管領江南諸路明教、秦教等，也裡可溫馬裡失裡門阿必思古八，馬裡哈昔牙。Cf. Moriyasu (2011, 348–357).

<sup>40</sup> Pelliot (1929): "De même, un chapitre entièrement nouveau nous révèle l'existence, près de Fou-tcheou du Foukien, d'une secte dont les officialités chrétiennes et islamiques se disputaient l'administration. Marco Polo a pensé finalement que c'étaient des chrétiens d'une espèce particulière, et M. Benedetto a souscrit ce jugement; mais il s'agit sûrement des Manichéens qui n'avaient pas dans l'empire mongol leurs officialités propres, mais étaient très nombreux dans Certaines régions, en particulier autour de Fou-tchéou; nous savons par d'autres sources qu'ils ne s'y éteignirent qu'au début du xvne siècle." For a more detailed discussion, see Olschki (1951).



Chavannes and Pelliot 1912, 329–331). Among the Ming dynasty sources we have several important descriptions, the most important being He Qiaoyuan's work on Fujian province, entitled the *Minsbu* (7.31b–32b [171–172]; chapter *Fangyu zhi* 方域志), which contains the most comprehensive summary of Chinese Manichaeism (Pelliot 1923, 198–207): the starting point is the Manichaean shrine (called *cao'an* 草庵) on the Huabiao mountain (Huabiao shan 華表山) in Quanzhou prefecture (*Quanzhou fu* 泉州府). Then he recounts the mythical birth of Mānī through the chest of his mother in Sulin 蘇隣, after she had eaten a pomegranate (an Iranian fruit introduced to China during the Han dynasty [206 BC – 220 AD], a symbol of fertility, see Harper 1986), which in turn was a transformed shape of Laozi. This narrative seems to be related to the *huabu* 化胡 theory, which was popular among the Chinese Manichaeans: one of the versions of the *Huabujing* (T54n2139\_p1267b19–24) had a Manichaean ending, which was then cited in the *Compendium* (cols. 35–40).<sup>41</sup> After describing some general features of the religion, He Qiaoyuan offers a historical overview of its spread in China, already referred to several times above; nevertheless, the entire report is worth quoting in length:

The Huabiao Hill of the county of Jinjiang prefecture of Quanzhou is joined to the Lingyuan Hills. Its two peaks stand up like *huabiao* (i.e., twin columns placed at the entrance of tombs). On the ridge slope back of the hill is a *cao'an* (lit. thatched nunnery) which is a relic of the Yuan period. There reverence is paid to Buddha Mani. The Buddha Mani has for name 'Brilliant Buddha Mo Moni. He came from Sulin (i.e., Assuristan) and is also a Buddha, having the name 'Envoy of the Great Light, Complete in Knowledge'. It is said that more than five hundred years after Laozi travelled to the shifting sands of the West, in the Wuzi year of the Jian'an period of emperor Xian of the Han (208 A.D.), he was transformed into a *naiyun* (i. e., pomegranate). The queen of the king Badi ate and liked it, upon which she became pregnant. The time having come, the child came forth through her breast. The *naiyun* is a pomegranate of the imperial gardens. This story is similar to that of the grasping of the pear-tree and the coming forth from the left side. His (Laozi's avatar; Mani's) religion is called "luminous"; in his clothing he favoured white; in the morning he worshipped the sun, in the evening the moon. He had a complete conception of the nature of "dharma", and laboured for its clarification. He said: 'That which approaches your nature is mine; that which approaches my nature, is yours.' In fine, he united in one [the doctrines of] Sakyamuni (i.e., Buddha) and Laozi (i.e., Taoism). He propagated [his religion] in the countries of the Arabs, the Roman Empire, Tokharestan, and Persia. In the year Pingsi of the Taishi period of emperor Wu of the Jin (A.D. 266) he died in Persia. He entrusted his doctrine to a chief *mushe*. The *mushe* in the reign of Gaozong of Tang (650–683) propagated his religion in the Middle Kingdom. Then, in the time of Wu Zetian (684–704) an eminent disciple of the *mushe*, the *juduodan* Miwumosi (Mihr-Ormuzd) came in turn to the court. The Buddhist monks were jealous of him and calumniated him, and there were mutual struggles and difficulties; but Zetian (i.e., Empress Wu) was pleased with his words and kept the envoy to explain his Scriptures to her. In the period Kaiyuan (713–741) a *Dayun guangmingsi* (Temple of the Light of the Great Clouds) was established for the worship (of Mani). He himself (the *juduodan*) said that in his country there had been in the beginning two sages, called Xianyi (Primordial Thought) and Yishu (Jesus); as we in the Middle Kingdom speak of Pangu. The word *mo* means large. Of their sacred books there are seven works. They have [also] the *Huabujing*, where is told the story of Laozi entering the shifting sands of the West to be born in Syria. In the period Huichang (841–846) when (Buddhist) monks were suppressed in great numbers, the Religion of Light was included in the suppression. However, a *Hulu fashi* came to Futang (south of Fuzhou), and taught his disciples at Sanshan (in Fuzhou). He came to the prefecture of Quan in his travels and died

---

<sup>41</sup> The same story is recorded in He Qiaoyuan's other work, the *Mingshanzang* 明山藏 (ch. *Wangxiangji* 王享記), see Pelliot (1923, 196–198). See also Chavannes and Pelliot (1912, 140–156).

(there) and was buried at the foot of a mountain to the north of the prefecture. In the period Zhidao (995–997) a scholar of Huai’an, Li Tingyu, found an image of the Buddha (Mani) in a soothsayer’s shop at the capital; it was sold to him for 50,000 cashpieces, and thus his auspicious image was circulated in (the province of) Min (i.e., Fujian). In the reign of Zhenzong (998–1022) a scholar of Min, Lin Shichang, presented his (i.e., Manichaean) scriptures for safe-keeping to the Official College of Fuzhou. When Taizu of the Ming Dynasty established his rule, he wanted the people to be guided by the Three Religions (i.e., Confucianism, Daoism and Buddhism). He was further displeased by the fact that (the Manichaeans) usurped the dynastic title (viz. *Mingchao* 明朝 ‘Dynasty of Light’) through the name of their sect (viz. *Mingjiao* 明教 – ‘Religion of Light’). He expelled their followers (from their shrines) and destroyed their shrines. The President of the Board of Rites, Yang Long, memorialized the throne to stop (this proscription); and because of this the matter was set aside and dropped. At present those among the people who follow its (Manichaean) practices use formulas of incantation called ‘The master’s prescription’, (but) they are not much in evidence. Behind the shrine are the Peak of Ten Thousand Stones, the Jade Spring, the Cloud-Ladder of a Hundred Steps, as well as accounts inscribed on the rocks (by visitors).<sup>42</sup>

In addition to the written allusions to Manichaeans and their activities, there are some textual references to temples, as well as some archaeological finds that witness to the Manichaeans’ presence in Zhejiang and Fujian. A temple called ‘The Cloister of the Religion of Light’ (*Mingjiaoyuan* 明教院) was founded in Rui’an 瑞安 (Zhejiang) in 942 (*Jiajing Rui’an xianzhi* 嘉靖瑞安縣志 1544, 1186b; Zhou 1990, 77), while another was founded in *Yongjia* 永嘉 (Zhejiang) in 938 under the name ‘The Temple of the Yoga of the Religion of Light’ (*Mingjiao yujia si* 明教瑜珈寺) (*Jiajing Yongjia xianzhi* 嘉靖永嘉縣志 1566, 8.6b; Zhou 1990: 77, Kauz 2000, 337). The *Fujian tongzhi* 福建通志 (ed. 1867; 14.9a, 47.4b) refers to a Manichaean temple (Moni gong 摩尼宮) in Fuding 福鼎 on the Taimu 太姥 mountain; here a statue was housed, in front of which believers were praying for the fulfillment of their dreams (Schafer 1954, 102; see also Kauz 2000; Bai Rongmin 2020). Kauz (2000, 341) suggests that the Moxiao’an 摩霄庵, a bigger temple nearby, was perhaps originally also a Manichaean temple. The *Xishan zazhi* 西山雜誌 mentions a Manichaean temple (*Moni si* 摩尼寺) on the Stone Knife Mountain (*Shidaoshan* 石刀山), which is the local name of the Huabiao mountain (Kauz 2000, 337. n.20). *Huangshi richao* 黃氏日抄 has preserved a correspondence (ca. 1260–1270) between Huang Zhen 黃震, the author of the work, and Zhang Xisheng 張希聲 (Lieu 1998a). The latter person, who was in charge of the Daoist temple named Chongshougong 崇壽宮 near Ningbo 寧波, traced the origin of the temple, which had been formerly used as a Manichaean temple. The Confucian literatus, Chen Gao 陳高 (1314–1366) reported on a temple called ‘The Temple of

<sup>42</sup> Lieu (1998b, 194–195) and Lieu (2015, 137) combined (pinyin added to the first, Chinese characters removed from the second). *Minsbu* 7.31b–7.32b: 泉州府晉江縣華表山與靈源相連，兩峰角立如華表。山背之麓有草庵，元時物也。祀摩尼佛。摩尼佛名末摩尼光佛，蘇鄰國人，又一佛也，號具智大明使。云老子西入流沙，五百餘歲，當漢獻帝建安之戊子，寄形暈。國王拔帝之后，食而甘之，遂有孕。及期，擊胸而出。暈者，禁苑石榴也。是為摩尼佛。棕暈者禁苑石榴也。其說與攀李樹出左脅相應。其教曰明，衣尚白。朝拜日，夕拜月，了見法性究竟廣明。云即汝之性是我之身，即我之身是汝之性。蓋合釋老而一之。行於大食拂林火羅波斯諸國。晉武帝太始丙戌，滅度於波斯。以其法屬上首慕闍。慕闍當唐高宗朝行教中國。至武則天時，慕闍高弟密烏沒斯拂多誕復入見，群僧妒讐，互相擊難，則天悅其說，留使課經。開元中作大雲光明寺奉之。自言其國始有二聖，號先意、夷數，若吾中國之言盤古者。宋之為言大也。其經有七部，有化胡經言老子西入流沙，托生蘇鄰事。會昌中汰僧，明教在汰中。有呼祿法師者來入福唐，授侶三山。游方泉郡，卒葬郡北山下。至道中懷安士人李廷裕得佛像於京城卜肆，鬻以五十千錢，而瑞相遂傳闔中。真宗朝閩士人林世長取其經，以進授守福州文學。皇朝太祖定天下以三教範民，又嫌其教門上逼國號。擯其徒，毀其宮。戶部尚書郁新，禮部尚書楊隆奏留之，因得置不問。今民間習其術者行符咒，名師氏法，不甚顯云。庵後有萬石峰，有玉泉、雲梯百級，及諸題刻。

Hidden Light' (Qianguang yuan 潛光院) in Wen 溫 prefecture (*Buxi zhouyuyi* 不繫舟漁集 12.7.14b–15a; Lieu 1992, 298; Lieu 1998c, 123–125).

The temples mentioned above occur in the written sources, but there are also some actual archaeological finds that survive. Based on the description of the *Minsbu*, mentioned above, Wu Wenliang 吳文良 identified a Manichaean temple (*cao'an*, 'a thatched nunnery') on the slope of Huabiao mountain 華表山 in Jinjiang 晉江, near Quanzhou (Wu Wenliang 1957, 44–45, with Figs. 105–107), see also Goodrich (1957); Bryder (1988); Nian Liangtu (2008); on Wu Wenliang, see Lieu et al. (2012, 13–24). An inscription near the temple, as a photo attests, said the following: "I request you, recite: 'Purity, Light, Great Power, Wisdom, unsurpassable, perfect truth, Mānī, the Buddha of Light. (Inscribed in) the ninth month of the *yichou* year [1445] of the *Zhengtong* period<sup>43</sup> [勸念: 清淨、光明、大力、智慧、無上至真摩尼光佛。正統乙丑年九月]."<sup>44</sup> This temple, which was functioning as a Buddhist temple for a long time, also houses the only surviving sculptured image of Mānī (154 cm x 83 cm; Fig. 2) (Yang Fuxue, Li Xiaoyan and Peng Xiaojing 2017, 264–265), which, as the inscription attests, was financed by a certain Chen Zhenze 陳真澤 in 1339.<sup>45</sup>



Fig. 2: Jinjiang, Huabiao mountain, *A Chinese image of Mānī in the "Cao'an"*, [http://www.zaytun.org/content/2016-12/13/content\\_5569691.htm](http://www.zaytun.org/content/2016-12/13/content_5569691.htm)

<sup>43</sup> The inscription of the stone that once stood near the Cao'an. See Wu Wenliang (1957, 44); on the history of this stone and some similar ones, see Lieu (2012a: 77–79).

<sup>44</sup> A stone with a similar inscription was found by Chen Changcheng 陳長城, at a place 93 km far from Fuzhou in 1988. See Chen Changsheng (1988), Lin (1992, 344, 352): "... Great Power, Wisdom, Mānī, the Buddha of Light" ... 大力、智慧、摩尼光佛。Yet another stone (137 cm x 64 cm x 32 cm) with the inscription [清]淨、光明、大力、智慧、□□□真摩尼光佛 was discovered near Putian 莆田 between Fuzhou and Quanzhou (You Guopeng and Liu Yuanmei 2010).

<sup>45</sup> Yang Fuxue, Li Xiaoyan and Peng Xiaojing (2017, 265). Similarly to the ones in Feilu ta 飛路塔 in Yantian 鹽田 (Xiapu county), the divination poems used in this temple also seem to have some Manichaean colouring. Nian Liangtu (2008, 92–110), Wang Yuanyuan and Lin Wushu (2015, 381–387), Yang Fuxue, Li Xiaoyan and Peng Xiaojing (2017, 265). Not far from the Cao'an, in Sunai 蘇內 village, the local believers worship five statues in the temple called Jingzhu Gong 境主宮 (rebuilt in the 1930s), one of them identified as Moni guangfo 摩尼光佛, a statue similar to yet another one in Dongshi zhen 東石鎮. The cult in these villages is most probably a 'revival cult' and can be traced back to the rebuilding of the Cao'an between 1923 and 1932, see Lieu (2012a, 80), Franzmann, Gardner and Lieu (2005), Wang Yuanyuan and Lin Wushu (2015).

In 1985, Huang Shichun 黃世春 reported that some black bowls, inscribed with the three characters ‘(belonging to) the Community of the Religion of Light’ (*Mingjiao hui* 明教會) had been discovered in 1979 in the vicinity of the *cao’an*.<sup>46</sup>

During recent discoveries in Fujian, the remains of the following buildings were identified in the region:

1. ‘The Pagoda of the Three buddhas’ (*Sanfo ta* 三佛塔, built between 1506 and 1521);
2. ‘The Pagoda of the Flying Road’ (*Feilu ta* 飛路塔, built in 1374; it has the inscription *qingjing guangming dali zhibui* 清淨光明大力智慧 [‘Purity, Light, Great Power, Wisdom’]);
3. Gupogong 姑婆宮 with Lin Deng’s tomb behind it;

4. Fushougong 福壽宮, originally ‘Mingjiao wenfo zudian 明教文佛祖殿’: a temple in Fuzhou, built during the Song dynasty. It houses a painting and several statues (Lin Wushu 2004; Peng Xiaojing and Yang Fuxue 2016; Yang Fuxue 2020, 161–225).

5. The ‘Dragon-head temple’ (Longshou si 龍首寺), ca. 2 km from Shangwan village. This temple was built in 966 by Lin Deng’s master, Sun Mian 孫綿. It was renamed as Leshantang 樂山堂 (also called Gaizhutang 蓋竹堂) during the Yuan dynasty (1279–1368). Though repaired many times, it remained basically intact until 2006, when it was destroyed by a typhoon.

The written sources quoted above and, to a smaller extent, the archaeological finds listed attest to a relatively large community in these two southeastern provinces. In sum, there were two major figures who ensured the continuity of Chinese Manichaeism: first, the “great dharma teacher”, who after the Huichang persecution (843–845) of the Tang dynasty took Manichaeism from northern to southeastern China; and the second key figure in the survival of Manichaeism was Lin Deng (1003–1059) during the Song dynasty, whose local cult happened to coincide with the preservation of Manichaean material in the local ritual manuals. Without the former person, Manichaeism would have most probably disappeared by the end of the 9<sup>th</sup> century, and without Lin Deng we would definitely not have the unique documents with Manichaean contents surviving into the Qing dynasty. In his new book, Yang Fuxue suggests that there was a direct line of transmission between these two figures.<sup>47</sup> If this is indeed so, the thousand-year history of post-Tang Manichaeism hinged on a single person, whose original name we do not even know.

---

<sup>46</sup> Huang Shichun (1985), see also Nian Liangtu (2008, 34–39).

<sup>47</sup> Yang Fuxue (2020, 112): 据笔者第一章的分析，从呼祿法師來入福唐，授侶三山以來，霞浦摩尼教傳承關係大致為呼祿（胡天尊）→高佛日→西爽大師→陳誠庵→孫綿→林澄。

## Bibliographic references

### Primary sources

- Chen Gao 陳高. *Buxi zhouyujì* 不繫舟漁集 (ca. 1351). Wenyuange Siku quanshu vol. 1216.
- Du You 杜佑. *Tongdian* 通典 (801). Shanghai: Wanyou wenku ed., 1924.
- Funing zhou zhi* 福寧州志 (1616). Beijing: Shumu wenxian chubanshe, 1990.
- Gao Ju 高舉 et al. *Da Ming lü jijie fuli* 大明律集解附例 (1610). Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1970.
- He Qiaoyuan 何喬遠. *Minsbu* 閩書 (1629). Fuzhou: Fujian Renmin Chubanshe, 1994–1995.
- Hong Kuo 洪适 (1117–1184). *Panzhou wenji* 盤洲文集. Wenyuange Siku quanshu vol. 1158.
- Huang Zhen 黃震 (1213–1280). *Huangshi richao* 黃氏日抄. Wenyuange Siku quanshu vols. 707–708.
- Li Fang 李昉 et al. *Taiping guangji* 太平廣記 (978). Beijing: Renmin wenxue chubanshe, 1959.
- Liu Xu 劉煦 et al. *Jiu Tangshu* 舊唐書 (945). Beijing: Zhonghua Shuju, 1975.
- Lu You 陸遊 (1125–1210). *Laoxue anbijì* 老學庵筆記. Taipei: Taipei muyishe, 1982.
- Lu You 陸遊 (1125–1210). *Weinan wenji* 渭南文集. Beijing: Zhonghua shuju, 1976.
- Ouyang Xiu 歐陽脩, Song Qi 宋祁 et al. *Xin Tangshu* 新唐書 (1060). Beijing: Zhonghua shuju, 1975.
- Ouyang Xiu 歐陽脩. *Xin Wudai shi* 新五代史 (1073). Beijing: Zhonghua shuju 1974.
- Sima Guang 司馬光 et al. *Zizhi tongjian* 資治通鑑 (1084). Beijing: Guji chubanshe, 1956.
- Tuotuo 脫脫 et al. *Songsbi* 宋史 (1345). Beijing: Zhonghua shuju, 1977.
- Wang Pu 王溥 (922–982). *Tang huiyao* 唐會要. Guoxue jiben congshu 國學基本叢書 ed.
- Wang Qinruo 王欽若 et al. *Cefu yuangui* 冊府元龜 (1013). Beijing: Zhonghua shuju, 1982.
- Xu Song 徐松 et al. *Song huiyao jigao (xingfa)* 宋會要輯稿 (刑法) (19th c.). Taipei: Xin Wenfeng Chuban Gongsi, 1976.
- Zanning 贊寧. *Da Song Sengshilüe* 大宋僧史略 (999). Taishō Shinshū Daizōkyō 54: 2126.
- Zhang Junfang 張君房. *Yunji qiqian* 雲笈七籤 (1019). Daozang 道藏, DZ 1032.
- Zhipan 志磐. *Fozu tongji* 佛祖統記 (1258–1269). Taishō Shinshū Daizōkyō 49: 2035.

### Secondary Literature

- Bai Rongmin 白榮敏. “Taimu shan Moni gong yu Monijiao chutan 太姥山摩尼宮與摩尼教初探 [A Preliminary Investigation into the Manichaean monastery on the Taimu mountain and Manichaeism].” *Ningde Shifan Xueyuan xuebao (Zhexue shehui kexue ban)* 寧德師範學院學報 (哲學社會科學版) 134 (2020): 68–73.
- BeDuhn, Jason D. *Augustine’s Manichaean Dilemma, 1: Conversion and Apostasy, 373–388 C.E.*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010. <https://doi.org/10.9783/9780812207422>
- Bryder, Peter. *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology*. Löberöd: Plus Ultra, 1995.
- Bryder, Peter. “...Where the faint traces of Manichaeism disappear”. *Altorientalische Forschungen*, 15.1 (1988): 201–208. <https://doi.org/10.1524/aof.1988.15.12.201>

- Bryder, Peter. “The Zebra as a Chameleon. – Manichaeism missionary technique”. In *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, eds. Holger Preissler and Hubert Seiwert, 49–54. Marburg: Diagonal-Verlag, 1994.
- Chao Huashan. “New Evidence of Manichaeism in Asia: Description of some recently discovered Manichaeism temples in Turfan”. *Monumenta Serica*, 44 (1996): 267–315. <https://doi.org/10.1080/02549948.1996.11731293>
- Chavannes, Édouard and Paul Pelliot. *Un traité manichéen retrouvé en Chine*. Paris: Imprimerie Nationale, 1912.
- Chen Jinguo 陈进国 and Lin Yun 林隳. “Mingjiao de xin faxian — Fujian Xiapu xian Monijiao shiji bianxi 明教的新发现——福建霞浦县摩尼教史迹辨析 [New Manichaeism Discoveries — an Analysis of the Relics of Manichaeism in Xiapu County, Fujian].” In: Li Shaowen 李少文 (ed.) *Bu zhi yu yi — Zhongyang meiyuan “yiwu ketang” mingjiao jiangyan lu 不止于艺 — 中央美院“艺文课堂”名家讲演录*. Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 2010, 343–389.
- Chen Jinguo 陈进国 and Wu Chunming 吴春明 “Lun Monijiao de tuoyihua he difanghua — yi Fujian Xiapu xian de Mingjiao shiji ji xiancun keyiben wei li 论摩尼教的脱夷化和地方化——以福建霞浦县的明教史迹及现存科仪本为例 [How Manichaeism lost its foreignness and became locally rooted — with reference to the historical relics and surviving ritual manuals of the Religion of Light in Xiapu, Fujian].”, 2009. (Written version of the talk at the “International Conference of Popular Confucianism and Redemptive Societies” [*Minjian rujiao yu jiushi tuanti 民间儒教与救世团体*], Taiwan Foguang University 佛光大學, Gaoxiang, 9–11 June 2009)
- Chen Changsheng 陳長城. “Putian Hanjiang faxian Monijiao beike. 莆田涵江發現摩尼教碑刻 [The Manichaeism stele discovered at Putian, Hanjiang district].” *Haijiao shi yanjiu 海交史研究* 2 (1988): 117–118.
- Chikusa Masaaki 笠沙雅章. “Über die Vegetarischen Dämonverehrer.” In: Klimkeit/Schmidt-Glitzner 1991: 33–62. [Originally: “Kitsusaijima ni tsuite 喫菜事魔について.” In: *Aoyama hakushi koki kinen Sōdaisi ronso 青山博士古稀紀念宋代史論叢*. Tokyo, 1974, 239–262.]
- Durkin-Meisterernst, Desmond. *Dictionary of Manichaeism Texts. Vol. III.1. Dictionary of Manichaeism Middle Persian and Parthian*. [Corpus Fontium Manichaeorum, Subsidia, Dictionary of Manichaeism Texts, Vol. III: Texts from Central Asia and China, Part 1.] Turnhout: Brepols, 2004.
- Forte, Antonino. “Deux études sur le manichéisme chinois”. *T’oung Pao*, 59 (1973): 220–253. <https://doi.org/10.1163/156853273X00064>
- Franzmann, M., I. Gardner, and S. N. C. Lieu. “A Living Mani Cult in the Twenty-first Century”. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* (2005): 12–16.
- Gauthiot, R. “Quelques termes techniques bouddhiques et manichéens”. *Journal Asiatique*, 28 (1911): 49–67.
- Goodrich, L. Carrington. “Recent Discoveries at Zayton”. *Journal of the American Oriental Society*, 77/3 (1957): 161–165. <https://doi.org/10.2307/596349>
- Gulácsi, Zsuzsanna. *Manichaeism Art in Berlin Collections: A Comprehensive Catalogue of Manichaeism Artifacts Belonging to the Berlin State Museums of the Prussian Cultural Foundation, Museum of Indian Art, and the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences, Deposited in the Berlin State Library of the Prussian Cultural Foundation*. [Corpus Fontium Manichaeorum, Series Archaeologica et Iconographica 1.] Turnhout: Brepols, 2001.
- Gulácsi, Zsuzsanna. *Mediaeval Manichaeism Book Art. A Codicological Study of Iranian and Turkic Illuminated Book Fragments from 8th-11th Century East Central Asia*. [Nag Hammadi and Manichaeism Studies 57.] Leiden and Boston: Brill, 2005. <https://doi.org/10.1163/9789047405962>
-

- Gulácsi, Zsuzsanna. “A Manichaean *Portrait of the Buddha Jesus (Yishu Fo Zheng)*: identifying a 12th/13th-century Chinese Painting from the Collection of Seiun-ji Zen Temple, near Kofu, Japan”. *Artibus Asiae*, 69/1 (2009): 91–145.
- Hansen, O. “Zur soghdischen Inschrift auf dem dreisprachigen Denkmal von Karabalgasun”. *Journal de la Société Finno-ougrienne*, 44 (1930): 3–39.
- Harper, Donald. “Flowers in T'ang Poetry: Pomegranate, Sea Pomegranate, and Mountain Pomegranate”. *Journal of the American Oriental Society*, 106/1 (1986): 139–153.  
<https://doi.org/10.2307/602368>
- Huang Shichun 黃世春. “Fujian Jinjiang cao'an faxian Mingjiao hui heiyou wan. 福建晉江草庵發現明教會黑釉碗 [The black glazed bowls of the "Religion of Light congregation" discovered at the Cao'an, Jinjiang, Fujian].” *Haijiaoshi yanjiu* 海交史研究 7/1 (1985): 73–79.
- Katsutoshi Ono 小野勝年 (ed.). *Ennin: Nittō gubō junrei gyōki no kenkyū* 圓仁: 入唐求法巡礼行記の研究 [Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law]. Vol. 3. Tokyo: Suzuki gakujutsu zaidan, 1968.
- Kauz, Ralph. “Der “Mo-ni-gong” (摩尼宮) – ein zweiter erhaltener manichäischer Tempel in Fujian?” In: Emmerick, Ronald E. – Sundermann, Werner – Zieme, Peter (hrsg.) 2000. *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*. Berlin: Akademie Verlag, 2000, 334–341.
- Kósa, Gábor. “Translating a Vision — Rudimentary Notes on the Chinese Cosmology Painting”. *Manichaean Studies Newsletter*, 25 (2010/2011): 20–32.
- Kósa, Gábor. “The Fifth Buddha. An Overview of the Chinese Manichaean Material from Xiapu (Fujian)”. *Manichaean Studies Newsletter*, 28 [2013–2014] (2015a): 9–30.
- Kósa, Gábor. “Two Manichaean Judgment Scenes — MIK III 4959 V and the Yamato Bunkakan Sandōzu painting”. In *Mani in Dublin: Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaean Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8–12 September 2009*, eds. Siegfried G. Richter, Charles Horton and K. Ohlhafer, 196–227. (Nag Hammadi and Manichaean Studies) Leiden: Brill, 2015b, 196–227.  
[https://doi.org/10.1163/9789004289123\\_013](https://doi.org/10.1163/9789004289123_013)
- Kósa, Gábor. “The Qing Corpus of Manichaean Texts from Fujian”. *Ming Qing Yanjiu* 2020: 85–126.
- Lieu, Samuel N. C. “Precept and Practice in Manichaean Monasticism”. *Journal of Theological Studies* (N.S.) 32/1 (1981): 153–173. <https://doi.org/10.1093/jts/XXXII.1.153>
- Lieu, Samuel N. C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63) Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992. [1985: Manchester: Manchester University Press.]
- Lieu, Samuel N. C. *Manichaeism in Central Asia and China*. Leiden: E.J. Brill, 1998.  
<https://doi.org/10.1163/9789004439832>
- Lieu, Samuel N. C. 1998a. “Polemics against Manichaeism as a Subversive Cult in Sung China (A.D. c.960–c.1200).” In: Lieu 1998: 127–176. [Originally: *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 62/1 (1979): 131–167.]
- Lieu, Samuel N. C. 1998b. “Nestorians and Manichaeans on the South China Coast.” In: Lieu 1998: 177–195. [Originally: *Vigiliae Christianae* 34/1 (1980): 71–88.]  
[https://doi.org/10.1163/9789004439832\\_007](https://doi.org/10.1163/9789004439832_007)
-

- Lieu, Samuel N. C. 1998c. “A Lapsed Chinese Manichaean’s Correspondence with a Confucian Official in the Late Sung Dynasty (1264): A Study of the Ch’ung-shou-kung chi by Huang Chen.” In: Lieu 1998: 99–125. [Originally: *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 59/2 (1977) 397–425. <https://doi.org/10.7227/BJRL.59.2.7>]
- Lieu, S. N. C. “The Diffusion, Persecution and Transformation of Manichaeism in Late Antiquity and pre-Modern China”. In *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond. Papers from the Andrew W. Mellon Foundation Sawyer Seminar, University of Oxford, 2009–2010*, eds. Arietta Papaconstantinou, Neil McLynn, and Daniel L. Schwartz. Farnham: Ashgate, 2015, 123–140.
- Lieu, S. N. C. et al. *Medieval Christian and Manichaean Remains from Quanzhou (Zayton)*. Turnhout: Brepols, 2012.
- Lin Wushu 林悟殊. “Fuzhou Puxi Fushougong ‘Mingjiao Wenfo’ zongjiao shuxing bianxi 福州浦西福寿宫‘明教文佛’宗教属性辨析 [An Analysis of the Religious Affiliation of the Manichaean Wen buddha in Fushou temple at Puxi, Fuzhou].” *Zhongsan Daxue xuebao (Shehui kexue ban)* 中山大学学报(社会科学版) 44 (2004): 118–123.
- Lin Wushu 林悟殊. “Tang hou qianxiushi Mingjiao zai sikao 唐后潜修式明教再思考 [Re-thinking Monastic Manichaeism after the Tang Dynasty].” *Ou-Ya xuekan* 欧亚学刊 新6 (2017): 19–37.
- Lin Wushu 林悟殊. “Tang hou jieshe shi Mingjiao zai renshi — yi Bei Song “Wenzhou Mingjiao” wei ge an 唐后结社式明教再认识—以北宋“温州明教”为个案 [Rethinking *Mingjiao* in the form of Folk Association after the Tang Dynasty: a Case Study of *Mingjiao* prevailing in Wenzhou of the Northern Song Dynasty].” *Ou-Ya xuekan* 歐亞學刊 新 7 (2018): 113–130.
- Lin Wushu 林悟殊 and Yin Xiaoping 殷小平. “Yijianzhi Mingjiao jishi shiliao jiazhi bianshi 《夷堅志》明教紀事史料價值辨釋 [Notes on the record concerning *Mingjiao* from *Yijianzhi*].” *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢 106 (2012/2): 255–283.
- Lin Zizhou 林子周 and Chen Jianqiu 陈剑秋. “Fujian Xiapu Mingjiao zhi Lin Deng de jisi huodong diaocha 福建霞浦明教之林瞪的祭祀活动调查 [A study of the sacrificial activity related to Lin Deng in Xiapu (Fujian) Manichaeism].” *Shijie zongjiao wenhua* 世界宗教文化 5 (2010): 82–85.
- Ma Xiaohe. “Remains of the Religion of Light in Xiapu (霞浦) County, Fujian Province.” In: *Mani in Dublin: Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaean Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8–12 September 2009*, eds. Siegfried G. Richter, Charles Horton, and K. Ohlhafer. Leiden: Brill (Nag Hammadi and Manichaean Studies), 2015a, 228–258. [Originally published in *Ou-Ya xuekan* 歐亞學刊 (International Journal of Eurasian Studies) 9 (2009): 81–108.]
- Ma Xiaohe. “On the Date of the *Ritual Manual for the Celebration of the Birthday of Ancestor of Promoting Well-being* from Xiapu.” *Open Theology* 1/1 (2015b): 455–477. [Chinese version: Ma Xiaohe 马小鹤 2016c. “Xiapu wenshu ‘Xingfuzu qingdan ke’ xingcheng niandai kao 霞浦文書《興福祖慶誕科》形成年代考 [The Date of Composition of the Xiapu document entitled ‘Xingfuzu qingdan ke’].” *Jiu Zhou xue lin* 九州學林 37 (2016): 123–152. <https://doi.org/10.1515/oph-2015-0028>]
- Mertens, Matthias. “Did Richthofen Really Coin “the Silk Road”?”. *The Silk Road*, 17 (2019): 1–7.
- Mikkelsen, Gunner B. *Dictionary of Manichaean Texts. Vol. III. Texts from Central Asia and China. Part 4. Dictionary of Manichaean Texts in Chinese*. Turnhout: Brepols, 2006.
- Moriyasu, Takao. “On the Uighur *ĕsapt ay* and the Spreading of Manichaeism into South China”. In *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*, hersg. Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann, and Peter Zieme. Berlin: Akademie Verlag, 2000, 430-440.
-



- Moriyasu, Takao. *Die Geschichte des uigurischen Manichäismus an der Seidenstraße. Forschungen zu manichäischen Quellen und ihrem geschichtlichen Hintergrund*. [Studies in Oriental religions 50.] Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.
- Moriyasu, Takao. “The discovery of Manichaean paintings in Japan and their historical background.” In: Jacob van den Berg, Annemaré Kotzé, Tobias Nicklas and Madeleine Scopello (eds.) *Search of Truth. Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism: Studies for Johannes van Oort at Sixty*. [Nag Hammadi and Manichaean Studies Series # 74.] Leiden: Brill, 2011, 339–360. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004189973.i-730.87>
- Moriyasu Takao. “New Developments in the History of East Uighur Manichaeism”. *Open Theology*, 1/1 (2015): 316–333. <https://doi.org/10.1515/opth-2015-0016>
- Nian Liangtu 粘良图. *Jinjiang Cao'an yanjiu* 晋江草庵研究 [A study of the Cao'an at Jinjiang]. [Xiamen Daxue Guoxue Yanjiuyuan zizhu chuban congshu 厦门大学国学研究院资助出版丛书 6.] Xiamen: Xiamen Daxue chubanshe, 2008.
- Olschki, L. “Manichaeism, Buddhism and Christianity in Marco Polo's China”. *Zeitschrift der schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde*, 5 (1951): 1–21.
- Pelliot, Paul. “Les traditions manichéennes au Fou-Kien”. *T'oung Pao*, 22 (1923): 193–208. <https://doi.org/10.1163/156853223X00122>
- Pelliot, Paul. “Review of Marco Polo. Il Milione. Prima edizione integrale a cura di Luigi Foscolo Benedetto sotto il patronato della città di Venezia”. *Journal des Savants* 1929 (Janvier): 42, 1929.
- Peng Xiaojing 彭晓静 and Yang Fuxue 杨富学. “Fuzhou Fushougong Monijiao shenqi tanyuan 福州福寿宫摩尼教神祇探原 [Research on the Manichaean deity of the Blessing & Longevity Palace in Fuzhou].” *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 3 (2016): 118–128.
- Reischauer, Edwin O. *Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law*. New York: Ronald Press, 1955.
- Schafer, Edward H. *The Empire of Min*. Vermont–Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1954.
- Shigematsu Shunshō 重松俊章. “Manichäismus und Dämonenlehre während” In: Klimkeit / Schmidt-Glitzner 1991: 63–112. [Originally: “Tō-Sō jidai no Manikyō to Makyō mondai 唐宋時代の末尼教と魔教問題.” *Shi'en* 史淵 12 (1936): 85–143.]
- Wang Jianchuan 王見川. *Cong Monijiao dao Mingjiao* 从摩尼教到明教 [From Manichaeism to the Religion of Light]. Taipei: Xinwenfeng Chubanshe, 1992.
- Wang Yuanyuan and Lin Wushu. “The Last Remains of Manichaeism in Villages of Jinjiang County, China.” In: *Mani in Dublin: Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaean Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8–12 September 2009*, eds., Siegfried G. Richter, Charles Horton, and K. Ohlhafer. [Nag Hammadi and Manichaean Studies] Leiden: Brill, 2015, 371–388. [https://doi.org/10.1163/9789004289123\\_022](https://doi.org/10.1163/9789004289123_022)
- Wu Wenliang 吳文良 1957. *Quanzhou zongjiao shike* 泉州宗教石刻 [Religious Inscriptions at Quanzhou]. Beijing: Kexue chubanshe, 1957.
- Yang Fuxue 杨富学. “Lin Deng ji qi zai Zhongguo Monijiao shi shang de diwei 林瞪及其在中国摩尼教史上的地位 [Lin Deng and his position in the history of Chinese Manichaeism].” *Zhongguo shi yanjiu* 中国史研究 1 (2014): 109–124.
- Yang Fuxue 杨富学. *Xiapu Monijiao yanjiu* 霞浦摩尼教研究 [Studies on the Manichaeism of Xiapu]. Beijing: Zhonghua shuju, 2020.
-

Yang Fuxue 杨富學 and Shi Yajun 史亞軍. “Monijiao yu Song-Yuan dongnan yanhai nongmin qi yi – yanjiu shuping yu zhanwang 摩尼教与宋元东南沿海农民起义——研究述评与展望 [Manichaeism and the peasant uprisings along the southeastern coast (of China) during the Song and Yuan dynasties – an assessment of research and perspectives].” *Zongjiaoxue yanjiu* 宗教學研究 2 (2013): 240–241.

Yang Fuxue 杨富學 and Shi Yajun 史亞軍. “Chicai shimo mingshi zai tan “吃菜事魔”名实再探 [Revisiting the Name and Nature of ‘vegetarian demon-worshippers’].” *Shanxi Daxue xuebao (Zhexue shehui kexue ban)* 山西大学学报(哲学社会科学版) 37/3 (2014): 32–38.

Yang Fuxue 杨富學, Li Xiaoyan 李晓燕 and Peng Xiaojing 彭晓静. “Fujian Monijiao yicun tacha zhi zhuyao shouhuo 福建摩尼教遗存踏查之主要收获 [The most important results of surveying the remains of Manichaeism in Fujian].” *Zongjiaoxue yanjiu* 宗教学研究 4 (2017): 259–271.

Yoshida, Yutaka. “Studies of the Karabalgasun Inscription: Edition of the Sogdian Version”. *Modern Asian Studies Review*, 11 (2020): 1–139.

You Guopeng 游国鹏 and Liu Yuanmei 刘元妹. “Putian faxian de Monijiao yiwu 莆田发现的摩尼教遗物 [Manichaean remains found at Putian].” *Fujian wenbo* 福建文博 4, 92 (2010): 101–102.

Zhou Mengjiang 周夢江. “Cong Cangnan Monisi de faxian tan Wenzhou Monijiao. 從蒼南摩尼寺的發現談溫州摩尼教 [The discovery of the Manichaean temple at Cangnan and Manichaeism in Wenzhou].” *Haijiaoshi yanjiu* 海交史研究 2 (1990): 75–79.

\*\*\*

Received: December 19, 2020

Approved: February 18, 2021

## Dossiê: Visões da História Chinesa

<http://dx.doi.org/10.34019/2594-8296.2021.v27.33103>

### **Subordinação, separação e autonomia: abordagens protestantes chinesas para a relação entre Religião e Estado\***

*Subordination, separation, and autonomy: Chinese protestant approaches to the relationship between Religion and State*

*Subordinación, separación y autonomía: enfoques protestantes chinos sobre la relación entre religión y estado*

Lai Pan-Chiu\*\*

<https://orcid.org/0000-0003-1695-651X>

RESUMO: Na história da relação religião-estado na China, o modelo de “subordinação da religião ao estado” foi dominante durante séculos. Nos últimos anos, algumas igrejas protestantes chinesas defenderam o modelo de “separação entre igreja e estado”. Por meio de uma análise histórica e teológica, este estudo argumenta que, a fim de aliviar as tensões entre o protestantismo chinês e o governo chinês contemporâneo, uma alternativa conceitual melhor é reconsiderar a questão em termos de autonomia ao invés de separação ou subordinação, e defender a permissão legal para a coexistência de igrejas oficiais e não oficiais e concedendo diferentes graus de autonomia a cada uma.

Palavras-chave: China. Protestantismo. Relação igreja-estado. Hong Kong

---

\* Originalmente publicado no *Journal of Law and Religion*, Volume 35, Issue 1, April 2020, pp. 149 – 164, traduzido com autorização expressa do autor.

\*\* Formado em Estudos Religiosos (1985) e Mestrado em Teologia (1987) da Universidade Chinesa de Hong Kong, e Ph.D. no King's College London (Teologia Sistemática, 1991). Atua como Professor e Chefe da Divisão de Graduação em Estudos Religiosos, Departamento de Cultura e Estudos religiosos; e Co-Diretor do Centro para o Estudo da Ética Religiosa e Cultura Chinesa, Faculdade de Artes, Universidade Chinesa de Hong Kong. Interesses acadêmicos principais: Diálogo Inter-religioso, Pensamento Cristão Moderno, Cristianismo e Cultura Chinesa, Filosofia da Religião, Ética Ambiental e Religião e Ciências Naturais. Publicações mais recentes: 賴品超。《廣場上的漢語神學》 *Sino-Christian Theology in the Public Square*。香港：道風書社，2014；“Karl Barth and Universal Salvation: A Mahayana Buddhist Perspective.” In: *Karl Barth and Comparative Theology*, edited by Christian T. Collins Winn and Martha Moore-Keish (New York: Fordham University Press, 2019), pp. 85-104; 賴品超。《宗教都是殊途同歸？宗教研究與漢語神學的視角》 *Divergent Religious Paths to Convergent End? Perspectives of Religious Studies and Sino-Christian Theology*。香港：道風書社，2020。E-mail: pclai@cuhk.edu.hk.

**ABSTRACT:** In the history of the religion-state relationship in China, a model of subordination of religion to the state has been dominant for centuries. In recent years, some Chinese Protestant churches have advocated the model of separation of church and state. Through a historical and theological analysis, this study argues that in order to relieve the tensions between Chinese Protestantism and the contemporary Chinese government, a better conceptual alternative is to reconsider the issue in terms of autonomy rather than separation or subordination, and to argue for legally allowing the coexistence of both official and nonofficial churches and grant different degrees of autonomy to each.

**Keywords:** China. Protestant. Church-State relations. Hong Kong

**RESUMEN:** En la historia de la relación religión-estado en China, el modelo de “subordinación de la religión al estado” ha sido dominante durante siglos. En los últimos años, algunas iglesias protestantes chinas han defendido el modelo de “separación de iglesia y estado”. Mediante análisis histórico y teológico, este estudio sostiene que, para aliviar las tensiones entre el protestantismo chino y el gobierno chino contemporáneo, una mejor alternativa conceptual es reconsiderar el tema en términos de autonomía en lugar de separación o subordinación, y defender el permiso legal para la convivencia de iglesias oficiales y no oficiales y otorgar diferentes grados de autonomía a cada una.

**Palabras-clave:** China. Protestantismo. Relación Iglesia-estado. Hong Kong

### **Como citar este artigo:**

Lai, Pan-Chiu. “Subordinação, separação e autonomia: abordagens protestantes chinesas para a relação entre Religião e Estado”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 84-105.

\*\*\*

### **Introdução**

Devido ao crescimento fenomenal das religiões na China contemporânea e à complexidade da relação estado-religião, esta mesma relação tornou-se uma importante área de pesquisa para especialistas de estudos religiosos e para aqueles que estudam a China<sup>1</sup>. Entre as relações entre o governo comunista e as religiões que florescem na China, a mais complicada, conflituosa e controversa é provavelmente a relação com o protestantismo. Este artigo tem como objetivo oferecer uma análise histórica das tensões entre o protestantismo e o governo chinês contemporâneo e explorar possíveis opções para aliviar essas tensões.

---

<sup>1</sup> Estudos incluem Fenggang 2012 e Goossaert e Palmer 2011. Para uma pesquisa das questões envolvidas, consulte Laliberté (2011, 191–208). Para uma pesquisa dos métodos e abordagens, consultar Yoshiko e Wank (2009, 1–21).

---

Começo com uma breve definição dos conceitos-chave usados neste estudo. Na China contemporânea, o protestantismo (Jidu jiao 基督教) e o catolicismo (Tianzhu jiao 天主教) são considerados duas religiões diferentes, em vez de duas denominações de uma religião. Com o Budismo, Taoísmo e Islamismo, eles são reconhecidos como duas das cinco religiões legalmente permitidas pelo governo comunista. O termo relação religião-estado (*zheng jiao guan xi* 政教關係) é interpretado vagamente por alguns como se referindo à relação entre política (*zhengzhi* 政治) e religião (*zongjiao* 宗教) como dois tipos ou esferas de atividades humanas, enquanto outros interpretam referindo-se especificamente à relação entre o estado ou governo (*zhengfu* 政府) e a igreja (*jiaohui* 教會) como duas instituições ou organizações. Visto que o termo igreja geralmente implica uma religião institucional, sua aplicabilidade no contexto chinês precisa ser considerada com cuidado porque a religião na sociedade chinesa inclui tanto religiões institucionais quanto a religião difusa (Yang 1991, 20). Frequentemente, é inadequado usar o termo “igreja” ao discutir as religiões chinesas. Conseqüentemente, como o escopo deste ensaio abrange tanto as igrejas cristãs quanto as religiões tradicionais chinesas, usarei o termo relação religião-estado, embora o foco da discussão esteja na relação entre o Estado e a religião como instituição ou organização social. Também usarei o termo relação igreja-estado, especialmente quando a discussão se concentra no Cristianismo.

É comum classificar as igrejas protestantes na China comunista em dois tipos principais. Uma delas são as Igrejas das Três Autorregulações reconhecidas pelo governo (*san zi jiao hui* 三自教會)<sup>2</sup> e a outra são as igrejas caseiras ou igrejas familiares (*jia ting jiao hui* 家庭教會). Em grande parte, devido ao processo de urbanização existem muitas igrejas protestantes urbanas não registradas recentemente desenvolvidas. Embora elas se recusem a se filiar à Igreja oficial das Três Autorregulações, elas diferem significativamente das igrejas domésticas em suas relações com o estado (Fulton 2015; Jie 2016) Alguns adeptos dessas igrejas urbanas não registradas, especialmente os intelectuais, tornaram-se profundamente interessados em questões públicas relevantes, incluindo o estado de direito, direitos humanos, sociedade civil, relação religião-estado e até mesmo teologia pública<sup>3</sup>. Alguns deles foram inspirados na teologia de João Calvino (1509-1564) e tentaram defender seus próprios direitos civis, incluindo o exercício de suas crenças religiosas na esfera pública (Chow 2014, 158-175). Eles tendem a exigir um modelo de separação entre igreja e estado (*zheng jiao feng nie* 政教分離), que está em nítido contraste com o modelo de subordinação da

<sup>2</sup> Igrejas das Três Autorregulações são aquelas sob a administração do Movimento Patriótico das Três Autorregulações e do Conselho Nacional Cristão.

<sup>3</sup> Para uma revisão da teologia pública no mundo de língua chinesa, veja Pan-chiu Lai e Zhibin Xie (2017, 375–500); Chow 2018 e Xie Zhibin 2016. Quando me refiro a publicações chinesas (exceto artigos de periódicos com resumos em inglês), coloco o sobrenome do autor antes do nome dado, de acordo com o costume chinês; o nome será traduzido em pinyin. Se o nome do autor também for conhecido de outra forma em inglês, o nome alternativo aparecerá entre colchetes após o pinyin. A tradução em português do título é fornecida entre colchetes após o pinyin.

religião ao estado (*zheng zhu jiao cong* 政主教從), que tem sido praticado na China há séculos – até milênios.

Começo com uma revisão da relação religião-estado na tradição chinesa, destacando a hegemonia do modelo de subordinação ao mostrar que não só era praticado pelo governo, mas também era sabidamente aceito por várias religiões. Com base em uma breve revisão das concepções igreja-estado nas tradições protestantes, incluindo o desenvolvimento de um modelo separacionista, tento mostrar que o protestantismo chinês exibe uma variedade de abordagens para a relação igreja-estado, incluindo modelos de subordinação e separação. No entanto, é improvável que o governo chinês desista do modelo de subordinação facilmente, embora se espere que a resistência protestante ao modelo de subordinação seja perpétua e a hegemonia desse modelo possa ser insustentável no longo prazo e prejudicial a uma saudável relação religião-estado. Do ponto de vista jurídico, uma alternativa mais viável é a coexistência de dois modelos. De acordo com esse modelo duplo, as religiões oficiais existentes continuariam a desfrutar de seus respectivos status e privilégios estabelecidos, com controle mais rígido do Partido Comunista. Ao mesmo tempo, as organizações religiosas que se recusam a ser absorvidas pelas religiões oficiais seriam legalmente autorizadas a existir com um grau mais alto de autonomia.

### **China Pré-moderna como Estado Religioso**

Na história da China, a religião desempenhou um papel importante na legitimação do governo tradicional chinês (Wang 2005). É justo dizer que o estado na China pré-moderna era um estado religioso, e não um estado secular (Lagerwey 2010). Nesse estado religioso, o imperador era o adivinho-chefe, o sacerdote-chefe e o xamã-chefe da religião oficial (Ching 1993, 43-46). A adoração do Senhor do Alto (*shang di* 上帝), o Ser Supremo e governante de tudo, estava no centro da religião do estado, e esta figura era cercada por um panteão de divindades da natureza, sábios, ancestrais e seres humanos deificados (Soothill 1929, 229). O imperador, como chefe de estado, era chamado de Filho do Céu (*tian zi* 天子) e considerado um rei sagrado que recebeu o mandato divino (*tianming* 天命) do céu para governar. O mandato divino deveria ser conquistado e mantido não por nascimento, mas por boas ações ou mérito, o desempenho adequado nos rituais religiosos relevantes e o governo eficiente do império (Chang 1983). Se um imperador se comportasse extremamente mal, era possível que ele perdesse o mandato do céu e, assim, perdesse a legitimidade política. Nesse caso, uma revolução, entendida em chinês literalmente como “mudança de mandato” (*geming* 革命), era legítima e necessária. A legitimação religiosa do poder com base no conceito de mandato divino perdurou ao longo da história.

---

Os antigos conceitos chineses de mandato divino e realeza sagrada forneciam um suporte religioso ao direito divino do imperador. É bastante irônico que, com a justificativa religiosa do direito divino do imperador, se acreditasse que o imperador tinha o direito (que poderia ser estendido aos funcionários mais relevantes do governo) de monitorar e controlar assuntos religiosos. Em outras palavras, em vez de seguir uma política neutra em relação às religiões ou promover o livre exercício da religião, o governo chinês tendeu a regulamentar, controlar e até mesmo explorar as religiões em benefício do Estado (Yu 2003, 1-20; Yu 2005). Acreditava-se até que o estado possuía o direito de decidir qual é a religião verdadeira ou correta e, portanto, quais religiões eram permitidas, e suprimir ou destruir todas as heresias, religiões falsas, adoração indecente e cultos licenciosos (*yin ci* 淫祠), que são mais ou menos equivalentes ao que ainda hoje são rotulados de cultos maléficos (*xie jiao* 邪教) pelo governo chinês. Na história da China, além das supressões ocasionais do Budismo, algumas seitas religiosas menores também foram suprimidas pelo governo por serem suspeitas de envolvimento em rebelião política. Além de oprimir o Cristianismo, o Estado chinês também tentou suprimir o Islã (Ren e Liang 2006).

### **Subordinação da Religião ao Estado**

Alguns estudiosos chineses tentam resumir a corrente principal da relação religião-estado na China pré-moderna em termos da subordinação da religião ao estado (Zhang 2012, 1209). Este modelo subordinacionista foi estabelecido na China muito antes da chegada do Budismo. Alguns budistas tentaram defender a independência da Sangha budista e argumentar que, seguindo a tradição budista indiana, não era necessário nem apropriado que os monges budistas prestassem respeito ao imperador. No entanto, eventualmente o governo chinês obteve a supremacia na luta pelo poder contra o Budismo. Os líderes religiosos, incluindo monges budistas, eram obrigados a se identificarem como “súditos” do imperador, e não como pessoas sagradas acima do mundo mundano (Zhang 2012, 1211).

O modelo subordinacionista expressou-se não apenas no estabelecimento pelo estado de um determinado departamento para supervisionar e controlar as religiões, mas também na incorporação ou absorção de religiões pelo estado. Além de conferir certas posições políticas e honras a líderes religiosos para incorporá-las ao sistema estatal, o estado também poderia absorver a adoração de certas divindades originadas em nível local no panteão do culto estatal. Por exemplo, Mazu 媽祖 era originalmente uma deusa que protegia e salvava pessoas quando pescavam ou viajavam por mar, e era amplamente adorada entre as aldeias costeiras no sudeste da China. O estado aprovou o culto de Mazu ao conferir vários títulos honorários associados à função de

---

proteger a nação, até mesmo tornando Mazu um objeto oficial do culto do estado (Chen e He 2013, 97-100).

Um resultado dessa estratégia de absorção política é que as três principais religiões, ou ensinamentos, na China pré-moderna – Confucionismo, Taoísmo e Budismo – aceitaram a autoridade do imperador e do estado em assuntos religiosos, e as três competiram entre si pela atenção e, portanto, o patrocínio do imperador e do estado. Em outras palavras, o modelo de subordinação foi aceito não apenas pelas tradições indígenas do Taoísmo e Confucionismo, mas também por uma religião de origem estrangeira, ou seja, o Budismo, que inicialmente tentou resistir a esse modelo. É bastante irônico que as articulações ou afirmações mais conhecidas deste modelo subordinacionista sejam de um monge budista chamado Dao'an (道安, 312-385), que disse: “sem depender do imperador, é difícil estabelecer os assuntos do Dharma “(*bu yi guo zhu, ze fa shi nan li* 不依國主, 則法事難立) e “o imperador é o senhor da religião “(*jun wei jiao zhu* 君為教主) (Zhang 2012, 1211-1212). Além disso, mesmo após o estabelecimento da República da China, com a política oficial do governo de liberdade religiosa e sem religião oficial, alguns budistas continuaram a pedir o apoio ou intervenção do governo, em suas tentativas de reformar o Budismo (Lai 2003, 108-110).

Uma das consequências mais importantes da absorção pelo estado das três tradições é que, uma vez que os status dos líderes religiosos em suas respectivas hierarquias eram controlados pelo patrocínio do estado, eles tendiam a aceitar a autoridade do imperador em questões religiosas. Ou seja, os líderes dessas tradições geralmente eram partidários leais do imperador e não tinham incentivos para desenvolver uma concepção alternativa da política, inclusive no que diz respeito à relação religião-estado.

Com a autoridade absoluta da monarquia política na China, é perfeitamente compreensível que a “subordinação da religião ao Estado” tenha sido o modelo dominante da relação Estado-religião na China pré-moderna durante séculos, senão milênios. Tomando emprestada a terminologia ocidental relacionado com a teoria política medieval das duas espadas, este modelo de subordinação era semelhante ao cesaropapismo. A teoria contrária do monarquianismo papal não foi devidamente desenvolvida na China. O caso mais conhecido de um líder religioso que se tornou imperador é talvez o de Hong Xiuquan (Hong Xiuquan 洪秀全, 1814–1864), imperador fundador do breve Reino da Paz Celestial (*tai ping tian guo* 太平天國, 1851-1864).

Como Zhang Jian resume e comenta, sob as influências do Confucionismo e do sistema sociopolítico da linhagem patriarcal, esperava-se que as religiões fossem obedientes ao imperador, que representava o ápice deste sistema hierárquico, e que contribuíssem para a continuação e fortalecimento do sistema sociopolítico de linhagem. Um dos problemas graves era que, com base na teoria do direito divino do imperador, acreditava-se que o imperador tinha autoridade para

---



governar qualquer coisa dentro de seu reino, e não havia um mecanismo eficaz de controle e equilíbrio para limitar a autoridade totalitária do mesmo. Como as únicas organizações encontradas que não dependiam desse sistema sociopolítico de linhagem, as religiões eram frequentemente sujeitas a suspeita, controle e até mesmo supressão. Isso era especialmente verdadeiro para as religiões de origem estrangeira. Na prática, havia muitos problemas na gestão política das religiões, incluindo (1) ineficácia, (2) gestão-sobreposta, (3) obsessão com poder administrativo e abuso de violência, (4) a determinação da política nacional sobre religião com base nas crenças individuais do líder político e (5) poder político sem pesos e contrapesos. Abordar essas questões exigiria desenvolver o estado de direito, garantindo legalmente os direitos civis da liberdade religiosa, restringindo o poder administrativo e administrando as questões religiosas com regulamentos adequados (Zhang 2012, 1202-27). No entanto, os problemas do modelo subordinacionista desenvolvido na China antiga são ampliados em vez de resolvidos na China contemporânea.

### **Relações Religião-Estado na China Moderna**

O modelo subordinacionista desenvolvido na China pré-moderna foi adotado pelo governo republicano (1911–1949). Embora a liberdade religiosa seja garantida pela constituição, o governo republicano tentou retomar o direito à educação das organizações religiosas por meio de legislação, especialmente durante a década de 1920. Semelhante a casos comparáveis em vários países ocidentais naquela época, esta política afetou o desenvolvimento subsequente de várias religiões, especialmente as igrejas cristãs na China. Além disso, sob a influência da cultura ocidental moderna, incluindo a demarcação entre religião e superstição, o governo republicano também estabeleceu vários regulamentos sobre religião e superstição (Ma 2010; Nedostup 2009). Esses regulamentos ou políticas, incluindo a conversão de templos locais em escolas ou outros usos mais práticos ou seculares, resultaram na supressão da religião popular chinesa (Katz 2014). Com um governo mais poderoso, centralizado e totalitário, a China comunista praticou o modelo subordinacionista de uma forma muito mais radical depois de chegar ao poder em 1949.

A República Popular da China é basicamente um partido-Estado. Com sua ideologia ateuista e antirreligiosa, é perfeitamente compreensível que o Partido Comunista tenda a suprimir as religiões por meio do Estado. No entanto, o Partido Comunista também adota uma abordagem instrumentalista ou pragmática à religião. Por exemplo, em vista da necessidade estratégica de “unir” os crentes religiosos e fazer uso das religiões para fortalecer seu regime, o Partido Comunista anunciou um “Programa Comum” (*gongtong gangling* 共同綱領) em 27 de setembro de 1949, permitindo a liberdade de crença religiosa, por um lado (Artigo 5), e confisco das terras rurais pertencentes às igrejas ou templos, por outro (Artigo 3) (MacInnis 1972, 21). Da mesma forma, de

---

acordo com o Artigo 36 da Constituição (1982), a liberdade de crença religiosa é garantida e as “atividades religiosas normais” são protegidas, mas as organizações e assuntos religiosos não devem sofrer interferência de poderes estrangeiros, e é ilegal fazer uso de religião para perturbar a ordem social, prejudicar a saúde das pessoas ou sabotar o sistema educacional do estado. É importante observar que a liberdade religiosa garantida pela Constituição se restringe à “crença” e não inclui necessariamente o seu “exercício”, e cabe ao Partido Comunista definir o que são atividades religiosas “normais”. Na verdade, o regime comunista publicou muitos regulamentos relacionados a assuntos religiosos, incluindo alguns abarcando todas as religiões e outros cobrindo religião(ões) específica(s).<sup>4</sup>

Além do aspecto jurídico, o modelo subordinacionista também é exibido na administração do governo. Além do Bureau Religioso, órgão governamental que tutela os assuntos religiosos, o Partido Comunista também fez uso do Movimento Patriótico das Três Autorregulações e do Conselho Nacional Cristão para controlar as igrejas protestantes. O termo “Três Autorregulações” refere-se aos princípios de autogoverno, autossustentação e autopropagação, que já haviam sido desenvolvidos antes de 1949. Logo após 1949, alguns líderes protestantes apelaram ao governo, alegando que, a fim de dissociar as igrejas chinesas de potências estrangeiras, elas administrariam as igrejas protestantes de acordo com os princípios das Três Autorregulações, mas sob a supervisão do Partido Comunista. Independentemente de quão bem esses líderes da igreja pudessem representar os cristãos protestantes na China, seu apelo foi aceito pelo governo comunista, que transformou esses líderes eclesiais autônomos em representantes oficiais das igrejas protestantes (Liang e Xing 1996). Como as atividades religiosas devem ser realizadas em locais designados para fins religiosos, todos os locais religiosos devem ser registrados. Eventualmente, todas as igrejas legalmente registradas eram administradas pelo Movimento Patriótico das Três Autorregulações ou pelo Conselho Cristão Nacional, e estavam sujeitas ao controle do governo, enquanto aquelas que se recusaram a se registrar tornaram-se ilegais e sujeitas à repressão política (Xing 1999).

Além da estrutura administrativa, o Partido Comunista também enviou membros disfarçados para se juntarem à liderança da igreja a fim de monitorar e controlar as igrejas protestantes. O caso mais conhecido é provavelmente Li Chuwen (李儲文, 1918–2018), que se tornou membro do partido comunista durante a segunda Guerra Sino-Japonesa e foi enviado para receber treinamento teológico em Yale entre 1949 e 1950. Ele então serviu como pastor da Igreja

---

<sup>4</sup> Para os documentos primários relevantes, incluindo os regulamentos do governo e declarações de líderes políticos relevantes, até o final da década de 1960, consulte MacInnis 1972.

---

da Comunidade (Guoji libai tang 國際禮拜堂, literalmente “capela internacional”) em Xangai. Após a divulgação de sua filiação partidária durante a Grande Revolução Cultural (1966–1976), ele deixou de trabalhar como pastor da igreja e começou a servir como funcionário do governo com várias nomeações políticas. Em 1983, foi nomeado vice-diretor da Sucursal de Hong Kong da Agência de Notícias Xinhua (Xīn huá shè 新華社), que serviu como embaixada chinesa de fato em Hong Kong antes de 1997, quando seu papel anterior como agente secreto para as igrejas protestantes foi divulgado.

Embora o Partido Comunista Chinês adote claramente uma abordagem subordinacionista de uma forma muito completa, sua prática como um todo pode ser descrita como uma mistura de supressão e controle. De tempos em tempos, a política religiosa oscila entre os dois polos da supressão baseada em ideologia e controle brando impulsionado pela consideração pragmática. Quando a China se envolveu na guerra da Coreia (1950-1953), que também foi interpretada como uma guerra contra o “imperialismo americano”, uma repressão mais severa foi aplicada às igrejas. As Igrejas das Três Autorregulações mudaram sua ênfase de igrejas das “Três Autorregulações” para igrejas “Patrióticas” de modo a destacar sua posição anti-imperialista. Mas quando o Partido Comunista começou a implementar a política de abertura e reforma no final dos anos 1970, ele adotou uma abordagem mais tolerante às religiões, e tendeu a fazer uso delas para desenvolver relacionamentos com países estrangeiros. Em resposta, as Igrejas das Três Autorregulações apoiaram as novas políticas do governo e repetiram os novos slogans políticos, como adaptação mútua relação entre religião e China socialista (Deng 1997). Nos últimos anos, especialmente após a ascensão de Xi Jinping, um controle mais rígido e uma repressão ainda mais severa tornaram-se cada vez mais a norma. O Bureau Religioso agora está diretamente subordinado ao Partido Comunista em vez do governo. Visto que as igrejas domésticas e as igrejas urbanas não registradas não têm autorização, eles não podem legalmente construir suas próprias capelas. Essas igrejas não registradas, como a Igreja Shouwang (守望堂) em Pequim, nem mesmo têm permissão legal para alugar ou comprar propriedades não religiosas para suas reuniões religiosas. No entanto, também é importante observar que existem diferenças regionais significativas em termos de implementação da política religiosa. Por exemplo, a destruição de capelas e cruzeiros aconteceu em Zhejiang e em alguns outros lugares, mas não em todas as províncias. Na verdade, muitos edifícios de igrejas e cruzeiros foram destruídos “legalmente” em nome da demolição de construções ilegais, e não como um ataque oficial à religião. Além disso, algumas estátuas budistas que foram construídas com a permissão dos governos locais relacionados foram demolidas mais tarde por algumas autoridades por várias outras razões. A falta de consistência na implementação da política religiosa indica não apenas um sistema de “império por meio da lei”, ao invés de um “império da lei” na China

---

comunista, mas também sugere que a implementação da política religiosa pode ser afetada pelas mudanças nas circunstâncias sociopolíticas e pelas preferências pessoais dos líderes políticos.

### **Subordinação e separação no protestantismo**

Para entender as relações entre o protestantismo e o governo comunista chinês, incluindo as respostas protestantes chinesas ao modelo de subordinação na China, é importante revisar as relações entre o estado e a igreja no protestantismo. É bem sabido que as abordagens protestantes para o relacionamento igreja-estado foram moldadas em grande parte pela Reforma do século XVI. Em vez de ser um movimento unificado, a chamada Reforma deve ser entendida como um conjunto de “Reformas” em reconhecimento de sua pluralidade e do fato de que a política desempenhou um papel crucial no seu desenvolvimento plural. No que diz respeito à relação igreja-estado, o princípio de “região de quem, religião deles” (*cuius regio, eius religio*) assumido pela Paz de Augsburgo em 1555 pode implicar que os governantes têm o direito de decidir as religiões de seus respectivos territórios. Isto parece assemelhar-se ao modelo de subordinação na China. Na verdade, os reformadores magisteriais, como Martinho Lutero (1483-1546), pareciam aceitar este modelo ao tentar solicitar apoio da autoridade política para implementar a reforma proposta e resistir às ameaças militares de líderes políticos que eram contra a reforma, embora Lutero também propusesse estabelecer limites à autoridade secular. Em contraste com os reformadores magisteriais, os reformadores radicais, especialmente os anabatistas, preferiram defender a autonomia da igreja, que deveria consistir apenas de crentes, e defender um modelo de separação da igreja do estado. O caso da igreja calvinista ou reformada é bastante complicado. Enquanto algumas igrejas reformadas se aproximaram da posição de reformadores radicais e defenderam a independência ou autonomia da igreja em relação ao estado, outras se aproximaram da posição de reformadores magisteriais, fazendo uso do governo para implementar a reforma e até projetando uma visão de teocracia (Lindberg 2010; Lai e Xin 2017). Em certo sentido, as igrejas protestantes exemplificaram diferentes modelos de relação igreja-estado e lutaram pela autonomia da igreja de diferentes maneiras – dentro ou fora da estrutura de uma igreja estatal. Em parte, devido à insistência dos reformadores radicais e alguns outros grupos religiosos minoritários em vários países, a tolerância religiosa foi eventualmente implementada em muitos países. Nesses países, igrejas de diferentes denominações, com visões divergentes da relação igreja-estado, passaram a coexistir pacificamente em um país ou mesmo em uma cidade (Brake 2017).

Considere a Inglaterra como um exemplo. A Igreja Anglicana parece ser um caso típico do modelo subordinacionista. Além de reconhecer o rei ou a rainha como seu governador supremo na terra, a Igreja Anglicana também permite a influência do estado sobre certos assuntos da igreja.

---

Por exemplo, em relação à nomeação do clero sênior, espera-se que a autoridade da igreja encaminhe dois candidatos com sua própria preferência ao primeiro-ministro, que tem o direito de priorizar os candidatos e nomear o segundo candidato da lista de prioridades original. Ao mesmo tempo, muitos outros cristãos recusaram-se a aderir a esta igreja estatal. Além dos católicos romanos, havia também os não-conformistas, que preferiam um modelo separacionista. A recusa de aderir à Igreja Anglicana expôs um sério problema relativo ao modelo subordinacionista; nomeadamente, há protestantes que se recusam a aceitar a autoridade do Estado (especialmente em questões religiosas), ou a posição doutrinária da igreja estatal, ou ambas. No entanto, com a eventual introdução da tolerância religiosa, e sem revogar o status da Igreja Anglicana como a igreja estatal, outras denominações protestantes e a Igreja Católica Romana passaram a ser legalmente permitidas. Tanto a igreja estatal como a igreja não estatal poderiam manter sua autonomia em seus respectivos caminhos. O resultado final foi uma espécie de coexistência de dois modelos diferentes; a Igreja Anglicana poderia continuar a exercer sua autonomia sob um modelo subordinacionista, enquanto outras igrejas protestantes poderiam manter sua autonomia sob um modelo separacionista.

### **Aceitação da Subordinação Protestante Chinesa**

Considerando o precedente estabelecido pela Igreja Anglicana, é teoricamente possível para o protestantismo chinês aceitar o modelo de subordinação. Dada a relação entre a Igreja Anglicana e o governo britânico, não é surpreendente descobrir que o governo colonial de Hong Kong, especialmente durante o período inicial de seu domínio colonial, usou os cristãos chineses como intermediários para a comunicação do governo e, portanto, o governo dos chineses locais (Smith, 2005). Na verdade, o governo colonial classificou os bispos anglicanos e católicos no topo da lista de cerimônias oficiais (sem incluir os líderes de outras religiões ou denominações) e viu as igrejas cristãs (e, em menor medida, algumas outras religiões) como potenciais parceiros ou colaboradores no fornecimento de educação e outros serviços sociais (Leung e Chan 2003). Na China continental, o líder mais conhecido do Movimento Patriótico das Três Autorregulações e do Conselho Cristão da China foi o Bispo Ding Guangxun (KH Ting, 丁光訓, 1915–2012) que foi consagrado pela então Igreja Anglicana Chinesa como bispo da Diocese de Zhejiang em 1955, e mais tarde ocupou vários cargos políticos de destaque a nível provincial e nacional, incluindo a vice-presidência da Conferência Consultiva Política do Povo Chinês. Da mesma forma, o Bispo Kong Baoluo (Paul Kwong, 鄭保羅), o atual arcebispo anglicano de Hong Kong, aceitou a nomeação política para servir como membro da Conferência Consultiva Política do Povo Chinês. As nomeações políticas de Ding e Kong são comparáveis aos bispos anglicanos com assento na Câmara dos Lordes do

---

Parlamento britânico. Os casos de Ding e Kong parecem ser evidência *prima facie* da possibilidade de se aceitar o modelo chinês de subordinação de uma forma anglicana, mas na China também existem alguns desafios teóricos e práticos para a abordagem anglicana de subordinação.

Em um ensaio chinês sobre John Henry Newman (1801-1890) e o Movimento de Oxford (1833-1845), eu desafio a viabilidade da abordagem anglicana para a relação igreja-estado. Como eu argumento no ensaio, uma vez que o rei ou rainha da Inglaterra precisam ser membros da Igreja Anglicana, é legítimo para o governador supremo da mesma intervir nos assuntos da Igreja, e isso não deve ser considerado uma ameaça à autonomia da Igreja. No entanto, após a Revolução Gloriosa de 1688, o poder político real passou do trono para o parlamento. Ao contrário do rei ou da rainha, os membros do parlamento não são necessariamente membros da Igreja Anglicana, especialmente após a implementação de políticas relacionadas à tolerância religiosa. Em outras palavras, o estado ao qual a Igreja Anglicana estava subordinada não era mais necessariamente anglicano. O protesto feito pelo Movimento de Oxford contra o Ato da Igreja da Irlanda de 1833 levantou questões não apenas sobre a apostolicidade da Igreja e a legitimidade da intervenção do Estado nas questões da Igreja, mas também sobre o perigo do erastianismo, que afirma a superioridade do Estado sobre a Igreja em questões eclesásticas, especialmente quando o parlamento se torna menos amigável com a Igreja Anglicana. Eu concluo o ensaio com a sugestão de que as igrejas contemporâneas fariam bem em seguir a abordagem de Newman de defender a apostolicidade da igreja em um ambiente cada vez mais secular ou hostil (Lai 2003, 21-41). O ensaio não faz nenhuma referência explícita ao contexto chinês, mas a implicação para a China deve ser óbvia. A saída de Newman da Igreja Anglicana e seu ingresso na Igreja Católica Romana podem ser interpretados como um voto de não confiança na capacidade da Igreja Anglicana de manter sua autonomia vis-à-vis ao estado. Este é um desafio bastante sério ao modelo subordinacionista de um *insider* e apoiador de longa data.

Independentemente do modelo da Igreja Anglicana funcionar bem na Inglaterra, deve-se questionar sua aplicabilidade ao contexto chinês. Teoricamente falando, o modelo da Igreja Anglicana não é aceitável nem para o Partido Comunista nem para as Igrejas Protestantes na China Continental. Em princípio, o chefe de Estado da China Comunista deve ser membro do Partido Comunista e deve ser ateu, e não um cristão ou praticante de qualquer religião. É bastante difícil conceber como, tanto da perspectiva comunista quanto da perspectiva cristã, um ateu ou partido político poderia ser proclamado “Governador Supremo na Terra” das igrejas na China. Embora alguns líderes das igrejas oficiais possam ter tentado muito construir uma justificativa teológica para sua aceitação da subordinação da igreja para o estado ou para o partido comunista, esta aceitação é baseada principalmente na realidade política atual, ao invés de qualquer tradição teológica cristã.

---

Considerando o caso em uma perspectiva mais prática, a experiência real da Igreja Anglicana indica claramente que a subordinação da Igreja ao Estado pode permitir que assuntos da Igreja sofram interferência ou sejam ou manipulados por um governo que pode não respeitar a autonomia da igreja. Se a Igreja Anglicana, que é legalmente estabelecida como a igreja estatal e amplamente reconhecida como uma incorporação ou patrona da herança cultural da Inglaterra pode ter problemas em manter sua autonomia em relação ao estado, é bastante irrealista esperar que o governo comunista chinês respeite totalmente a autonomia das igrejas cristãs, especialmente quando o Cristianismo é frequentemente considerado uma religião de origem estrangeira associada a poderes imperiais. Além disso, a subordinação da religião ao Estado, exigida pelo partido comunista chinês, é muito abrangente e fundamental. Embora o governo seja proclamado ateu com um histórico infame de hostilidade ao Cristianismo, ele também tende a influenciar ou mesmo controlar as igrejas em questões práticas, pessoais e teológicas. O slogan político “Ame a nação, ame a religião” (*ai guo ai jiao* 愛國愛教), que é enfatizado pelo Partido/governo comunista e promulgado pelas igrejas oficiais na China, coloca o patriotismo acima da identidade religiosa de uma pessoa. Em certo sentido, a demanda política do partido comunista é em si mesma “religiosa”: é preciso amar a nação (junto com o partido comunista) mais do que qualquer outra coisa, incluindo a própria religião. Os cristãos chineses podem ter de se perguntar se esse preço é muito alto e se o modelo de subordinação pode representar uma idolatria do Estado. Os recentes eventos de destruição de igrejas e cruzeiros na província de Zhejiang podem minar ainda mais o modelo de subordinação, pois algumas das igrejas demolidas na verdade pertencem às igrejas oficiais das Três Autorregulações. É preciso perguntar se o modelo de subordinação pode realmente gerar uma relação religião-estado estável e pacífica na China comunista.

### **Exigências protestantes chinesas de separação**

A inadequação do modelo subordinacionista é mostrada não apenas na relação entre igreja e estado, mas também na relação entre as igrejas. Como o caso da Igreja Anglicana indica, a existência de uma igreja estatal pode ser uma questão divisionista entre os cristãos. Problemas semelhantes podem ser encontrados na China. Por exemplo, Wang Mingdao (王明道, 1900–1991), um famoso pregador que trabalhou em Pequim, recusou-se a ingressar no Movimento Patriótico das Três Autorregulações porque achou muitos de seus líderes teologicamente heterodoxos. Ao invés de ser um caso isolado, Wang Mingdao é reconhecido como o representante ou pioneiro de uma tradição não-conformista que floresceu no Cristianismo chinês até os dias atuais (Hao 2016, 87-122). Considerando a diversidade doutrinária entre as igrejas protestantes, bem como a

---

---

diversidade de suas posições sobre as relações igreja-estado, não é de forma alguma fácil estabelecer uma igreja estatal que pode se subordinar ao estado e unir todos os protestantes ao mesmo tempo.

Embora as Igrejas das Três Autorregulações oficiais tenham declarado de tempos em tempos que as igrejas chinesas entraram em um período pós-denominacional após 1949, o “pós-denominacionalismo” parece ser mais uma esperança defendida por alguns líderes da igreja do que uma realidade presente. Além dos “cristãos culturais” (estudiosos do Cristianismo que se abstêm de se tornar membros da igreja) também existem alguns grupos cristãos nativos que se recusam a aderir às igrejas oficiais. Um exemplo notável é a igreja nativa conhecida como Igreja do Pequeno Rebanho (*xiao qun jiao hui* 小群教會), que é inspirada na tradição teológica, espiritual e eclesial associada a Ni Tuosheng (倪柝聲, 1903–1972, também conhecido como Watchman Nee) (Starr 2015, 2045-58). Embora não haja nenhuma igreja se proclamando luterana, anglicana ou batista na China continental hoje, existem algumas igrejas protestantes chinesas que se identificam com a tradição reformada chamando-se igrejas de *gui zheng zong* (歸正宗, literalmente, denominação do retorno ao correto) ou *gai ge zong* (改革宗, literalmente, denominação da mudança-transformação). Essas igrejas reformadas desafiam tanto a visão “pós-denominacional” quanto o modelo de subordinação da relação igreja-estado adotado pelas igrejas oficiais.

Um exemplo famoso é a Igreja Reformada das Bênçãos da Chuva de Outono (*Qiu yu zhi fu gui zheng jiao hui* 秋雨之福歸正教會) em Chengdu, Sichuan, que tentou articular uma abordagem de Reforma para as relações entre a igreja e o estado, com ênfase nas ideias da liberdade religiosa, liberdade de consciência e estado de direito, em seu “Reafirmando nossa posição sobre as igrejas domésticas: 95 teses”, publicado em 2015<sup>5</sup>. Como Chloë Starr perceptivamente aponta, as 95 teses como um todo exigem a separação absoluta entre igreja e estado, condenam o Movimento Patriótico das Três Autorregulações como o “anticristo” e se propõem a substituir a ideia de “Sinicização” (*Zhongguo hua* 中國化) do Cristianismo por uma visão de “evangelização da China (*Zhongguo fu yin hua* 中國福音化), reinização da igreja (*jiao hui guo du hua* 教會國度化) e Cristianização da cultura (*wen hua Jidu hua* 文化基督化).” Há vários problemas com as teses. Em primeiro lugar, a posição absolutista sobre a relação igreja-estado que sustentam depende fortemente das interpretações e experiências americanas, em oposição aos modos europeus de relações igreja-estado, que eram mais complicadas e permitiam uma maior aceitação da autoridade do estado, bem como uma abordagem mais flexível para as relações entre o estado e a igreja. Em segundo lugar, as teses podem tornar a reconciliação entre as igrejas registradas e não registradas quase impossível.

---

<sup>5</sup> Qiu yu zhi fu gui zheng jiao hui [A Igreja reformada das bênçãos da chuva de outono], “Wo men dui jia ting jiao hui li chang de zhong shen (jiu shi wu tiao)”, *Sheng ming ji kan* [Life Quarterly], no. 75 (September 2015), Disponível em: <https://www.cclifefl.org/View/Article/4248> Acessado em 8 dez. 2020.



Terceiro, as possíveis implicações políticas da visão teocrática articulada pelas teses podem atrair a desconfiança do governo chinês (Starr 2016).

Em relação à posição das 95 teses, talvez se possa questionar se a liberdade religiosa absoluta e/ou a separação absoluta entre igreja e estado são conceitualmente possíveis (Monsma e Soper 1997; Sullivan 2005). Para uma crítica imanente do estudo de Sullivan, veja Mauldin (2016, 457–81). Pode-se ainda perguntar se há uma tensão entre a visão teocrática calvinista e a defesa da separação absoluta entre igreja e estado. No contexto chinês contemporâneo, um problema um tanto paradoxal é se as igrejas reformadas deveriam exigir a imposição do modelo separacionista nas relações entre o governo e as outras religiões. Em caso afirmativo, essa demanda trai uma agenda teocrática oculta em que o Cristianismo intervém no Estado e até mesmo dita suas relações com outras religiões? Claro, pode-se esclarecer que o princípio da separação entre igreja e estado significa a independência mútua da igreja e do estado, mas isso não proíbe os adeptos da religião de exercer suas próprias influências políticas como cidadãos individuais. No entanto, se “evangelização da China” significa uma conversão maciça da maioria do povo chinês ao protestantismo ou ainda mais especificamente para o calvinismo, isso pode implicar o fim da dominação da ideologia comunista e da tradição religiosamente pluralista na China. Aos olhos do governo e das religiões que preferem o modelo subordinacionista, essa demanda à la Reforma de separação, se imposta a outras religiões, pode contradizer o princípio da separação entre igreja e estado e violar a liberdade de pessoas religiosas não cristãs, incluindo seu livre exercício ou expressão em forma institucional como religiões estatais.

Afinal, não importa quantas igrejas cristãs exijam a separação entre igreja e estado e quantos intelectuais apoiem a liberdade religiosa e os direitos humanos, é muito improvável que o governo chinês desista do modelo subordinacionista em sua relação com a religião. Do ponto de vista retórico, os conceitos de “separação” e “independência” estão associados aos movimentos pela independência de Xizang (Tibete), Xinjiang, Taiwan e Hong Kong. Como a discussão de cada um deles é politicamente tabu na China continental, qualquer conversa sobre “separação” ou “independência” já é politicamente sensível. Para o governo chinês, a reivindicação protestante de separação ou independência clama por um controle cada vez mais apertado. Em segundo lugar, considerando seu caráter totalitário ou mesmo “religioso”, bem como o domínio do modelo subordinacionista na tradição chinesa, não é realista esperar que o Partido Comunista abra mão voluntariamente do controle sobre as questões religiosas. O governo comunista interpretará a separação entre igreja e estado como uma advertência que proíbe a intervenção religiosa na administração do governo, e não como um lembrete ao governo de não se envolver nos assuntos internos da religião. Em terceiro lugar, considerado do ponto de vista jurídico e prático, o

---

protestantismo é apenas uma entre as cinco religiões legítimas na China. Além dos adeptos da igreja oficial das Três Autorregulações, o modelo subordinacionista é adotado por outras religiões, especialmente pelos líderes religiosos que se beneficiam do sistema e o apoiam com interesses particulares. Não há, portanto, nenhuma razão política convincente para o governo comunista aceitar o modelo separacionista e desistir do modelo subordinacionista simplesmente por causa da resistência de algumas (mas não de todas) as igrejas protestantes. As recentes supressões severas da Igreja Reformada das Bênçãos da Chuva de Outono e de algumas outras igrejas “reformadas”, incluindo a destruição ou confisco de suas propriedades e aprisionamento de seus pastores e líderes, demonstra claramente que este modelo separatista não é aceitável para o partido-estado.

### **Negociação Protestante Chinesa pela Autonomia**

Reconhecendo os problemas teóricos e práticos relacionados com a exigência de separação absoluta, as igrejas “reformadas” chinesas poderiam considerar a alternativa de restringir a exigência de separação às suas próprias relações com o governo. Em outras palavras, as igrejas reformadas chinesas poderiam negociar por sua própria autonomia vis-à-vis com o governo, permitindo que outras organizações religiosas considerem e negociem com o governo por conta própria – seja em termos de subordinação, separação ou autonomia. Isso deixaria aberta a possibilidade de coexistência de diferentes modelos. Além da aceitação da subordinação e a exigência absoluta de separação, há uma terceira abordagem protestante para as relações igreja-estado, a de negociar com o governo a autonomia das igrejas registradas e não registradas, bem como sua coexistência.

Wang Aiming (王艾明) é um pastor que se formou na Universidade de Basel com uma tese de doutorado sobre a herança da Reforma para o futuro da igreja na China (Wang 2009). Embora Wang fosse vice-presidente do Seminário Teológico de Nanjing e reconhecido como um dos possíveis líderes das Igrejas das Três Autorregulações, ele agora está servindo como pastor na América do Norte e é um crítico vocal das práticas de fato das Igrejas das Três Autorregulações. Em uma monografia publicada recentemente em chinês, Wang faz uso dos conceitos de igreja magisterial (*ti zhi jiao hui* 體制教會) e igreja livre (*zi you jiao hui* 自由教會) para analisar a história do Cristianismo e a situação atual de igrejas protestantes na China (Wang 2017). Embora Wang tenha se inspirado no pensamento de Calvino, sua abordagem é radicalmente diferente daquela das 95 teses analisadas acima. Para Wang, tanto a igreja magisterial quanto a igreja livre são tipos legítimos de igreja na tradição protestante. Para ele, as Igrejas das Três Autorregulações pertencem ao tipo de igreja magisterial e as igrejas caseiras são exemplos de igreja livre. Enquanto a primeira não deve obrigar a última a se juntar a ela, a última não deve denunciar a primeira. Em vez de antagonismo,

---

Wang recomenda a reconciliação entre as igrejas domésticas e as das Três Autorregulações (Wang 2017, 149-50).

Como um membro da Igreja das Três Autorregulações, Wang aponta perceptivamente que, devido à intervenção política, muitas práticas da igreja foram escolhidas por causa de considerações políticas. A ordem eclesiástica das Igrejas das Três Autorregulações precisa urgentemente ser reformada por meio da reconexão com a tradição apostólica e ecumênica. No entanto, muitos líderes das Igrejas das Três Autorregulações tendem a ser leais ao partido político e estão mais interessados em lutas de poder entre si e em buscar favores políticos do que em se engajar no trabalho pastoral. Dada a falta de qualificação acadêmica e formação espiritual, é previsível que muitas pessoas, especialmente intelectuais, não aceitarão a autoridade ou os ensinamentos dos líderes das Igrejas das Três Autorregulações e prefeririam ingressar em igrejas domiciliares, especialmente as urbanas. O que as igrejas domiciliares precisam é o reconhecimento legal do governo, proporcionando-lhes tolerância legal e garantindo sua liberdade religiosa (Wang 2017, 221).

Ao contrário das 95 teses, que focam as relações igreja-estado quase exclusivamente de sua própria perspectiva teológica, Wang considera a relação estado-igreja também da perspectiva do governo, e argumenta que é do interesse dele conceder autonomia às Igrejas protestantes não registradas. A afirmação da liberdade religiosa e do status legal das igrejas domésticas pode contribuir para o desenvolvimento do Estado de Direito na China. As igrejas oficiais teriam uma chance melhor de restaurar a ordem eclesiástica adequada e servir à sociedade de maneira mais eficaz se o governo lhes concedesse um grau mais alto de autonomia. Para Wang, o que as igrejas domésticas e as das Três Autorregulações precisam é de autonomia (zi zhi 自治), que é a solução para os problemas atuais da relação Estado-Igreja e para o futuro das igrejas cristãs na China (Wang 2017, 85–187, 195, 208–15). Em suma, a abordagem de Wang é negociar por maiores graus de autonomia para as igrejas protestantes oficiais e não oficiais, em vez de simplesmente aceitar um modelo subordinacionista ou exigir um modelo separacionista. Na verdade, Wang defende a coexistência das igrejas magisteriais e livres, bem como sua respectiva autonomia em relação ao Estado.

Conceber a relação em termos de autonomia em vez de separação ou subordinação tem as seguintes vantagens. Primeiro, é mais aceitável do ponto de vista do governo. Ao contrário de “independência” ou “separação”, que são politicamente sensíveis para o governo chinês, “autonomia” ou “autogoverno” são conceitos mais aceitáveis. Na verdade, o governo comunista confere o status de regiões autônomas a províncias com forte presença de grupos étnicos minoritários, incluindo Guangxi, Ningxia, Xizang (Tibete) e Xinjiang, permitindo-lhes um nível de

---

autogoverno eficaz. Um grau ainda mais elevado de autonomia é conferido a Hong Kong e Macau, as duas regiões administrativas especiais, que foram estabelecidas por considerações históricas e políticas especiais diferentes daquelas das regiões autônomas. O conceito de autonomia reflete com mais precisão a preocupação comum entre várias igrejas protestantes de que os assuntos da igreja devem ser decididos pelos membros da igreja apenas e com mínima (se houver) interferência do Estado. Ao contrário do conceito de separação, que tende a excluir as igrejas oficiais, o conceito de autonomia é aplicável tanto às Igrejas das Três Autorregulações quanto às domésticas. Para as igrejas que aceitam o modelo subordinacionista, a questão de como manter a autonomia da igreja dentro do sistema de religiões oficiais é uma questão crítica. Para aqueles que defendem o modelo separacionista, a principal preocupação é a autonomia de suas igrejas fora do sistema. Terceiro, o conceito de autonomia permite uma interpretação relativa, para que possamos conceber diferentes graus ou formas de autonomia. Ao contrário dos conceitos de subordinação e separação, que tendem a ser tudo ou nada, o conceito de autonomia permite negociações entre diferentes graus e formas de autonomia. Em alguns estudos recentes das relações religião-estado na China contemporânea, os estudiosos também tendem a adotar “negociação de dominação” em vez de “resistência à dominação” como o conceito-chave para a análise de casos concretos nas relações igreja-estado na China contemporânea (Vala 2018; Zimmerman-Liu e Wright 2015, 2059-74). Em outras palavras, ao empregar o conceito de autonomia, há uma chance maior de se chegar a soluções aceitáveis tanto para o governo quanto para as igrejas relevantes por meio da negociação.

## Conclusão

O monopólio do modelo separacionista ou do modelo subordinacionista não pode aliviar as tensões entre o governo e as igrejas protestantes chinesas. A forma mais viável de aliviar essas tensões é através da coexistência das igrejas oficiais (que podem preferir o modelo subordinacionista) e as igrejas não oficiais (que podem preferir o modelo de separação). A coexistência de uma igreja estatal com outras denominações é praticada em vários países europeus, incluindo o Reino Unido, e, portanto, não é estranha à tradição protestante. Para o governo comunista chinês, a coexistência de organizações oficiais e não oficiais não é totalmente impossível. Por exemplo, em prol do desenvolvimento econômico, o Partido Comunista permite legalmente a coexistência de empresas estatais (*guoqi* 國企) e empresas privadas (*minqi* 民企). Ambos estão, em última análise, sob o controle do Partido Comunista com diferentes graus de autonomia. Pode ocorrer competição entre os dois, embora a primeira possa receber um apoio mais forte ou até mesmo proteção do governo. Este exemplo “secular” pode implicar que a coexistência legal de igrejas protestantes oficiais e não oficiais não é totalmente impensável. Na verdade, essa

---

coexistência legal pode ser encontrada na China contemporânea, embora não dentro da China Continental.

A Lei Básica, que é o documento oficial que fundamenta legalmente a ideia de “Um País, Dois Sistemas”, concede um “alto grau de autonomia” a Hong Kong e permite a prática de um sistema econômico, político e social radicalmente diferente da China Continental. O Artigo 148 da Lei Básica declara:

A relação entre organizações não governamentais em áreas como educação, ciência, tecnologia, cultura, arte, esportes, profissões, medicina e saúde, trabalho, assistência social e serviço social, bem como organizações religiosas na Região Administrativa Especial de Hong Kong e as suas contrapartes no continente devem basear-se nos princípios de não subordinação, não interferência e respeito mútuo<sup>6</sup>.

De acordo com a Lei Básica, as igrejas protestantes em Hong Kong são legalmente reconhecidas pela República Popular da China, independentemente de serem registradas ou subordinadas às igrejas oficiais das Três Autorregulações na China Continental. Além disso, a relação entre as igrejas protestantes de Hong Kong e as da China Continental é entendida em termos de “não subordinação, não interferência e respeito mútuo”. O caso de Macau é semelhante ao de Hong Kong, ou seja, o governo chinês, por certas considerações pragmáticas, permite legalmente a coexistência dos modelos separacionistas e subordinacionistas das relações religião-estado. Assim, é teoricamente possível considerar a aplicação ou extensão do princípio de “não subordinação, não interferência e respeito mútuo” à relação entre as igrejas protestantes oficiais e não oficiais na China continental.

Considerando a questão do ponto de vista do governo chinês, com a coexistência desses dois modelos, os interesses particulares dos líderes existentes das cinco religiões oficiais não precisam ser afetados, enquanto o antagonismo de pessoas religiosas vindas de fora do âmbito das cinco religiões oficiais será reduzido. O problema relativo ao estatuto jurídico das religiões com relativamente poucos adeptos na China (como o Jainismo, o Hinduísmo, o Judaísmo e as igrejas cristãs ortodoxas) poderia ser abordado de forma semelhante. Isto teria o efeito de beneficiar também as relações diplomáticas da China. No entanto, o problema mais crucial permanece, que é se o governo chinês prefere adotar uma abordagem mais pragmática ou mais ideológica para gerenciar a relação entre o Estado e a religião. Também é responsabilidade das organizações religiosas relevantes negociar com o governo chinês por suas respectivas autonomias.

---

<sup>6</sup> *Lei Básica, capítulo 6*. Disponível em: [http://www.basiclaw.gov.hk/en/basiclawtext/chapter\\_6.html](http://www.basiclaw.gov.hk/en/basiclawtext/chapter_6.html). Acessado em 8 dez. 2020.

---

## Referências bibliográficas

- Brake, Wayne P. Te. *Religious War and Religious Peace in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Chang, K. C. Chang. *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
- Chen, Xiao-li, e Wen-ze He. “Local Religion and National Identity: A Case Investigation and Study on Mazu Belief in Guangdong-Hainan Region”. *Journal of Qinzhou University*, n. 9, (2013): 97-100.
- Ching, Julia. *Chinese Religions*. London: Macmillan, 1993. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-22904-8>
- Chow, Alexander. “Calvinistic Public Theology in Urban China Today”. *International Journal of Public Theology*, 8, n. 2 (2014): 158–75. <https://doi.org/10.1163/15697320-12341340>
- Chow, Alexander. *Chinese Public Theology: Generational Shifts and Confucian Imagination in Chinese Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2018. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198808695.001.0001>
- Deng Zhaoming. *Cāng sāng yǔ jì jīng: sì shí duō nián lái dí sī sūn zài ài guó yùn dòng* [As vicissitudes do Movimento Patriótico Três-Eus na década de 1950 e sua situação hoje]. Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 1997.
- Fenggang, Yang. *Religion in China: Survival and Renewal under Communist Rule*. Oxford: Oxford University Press, 2012
- Fulton, Brent. *China’s Urban Christians: A Light That Cannot Be Hidden*. Eugene: Pickwick Publications, 2015. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1p5f2sm>
- Goossaert, Vincent, e David A. Palmer. *The Religious Question in Modern China*. Chicago: University of Chicago Press, 2011. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226304182.001.0001>
- Hao, Yuan. “Chinese Christianity and their Tradition of Disobedience: Wang Mingdao, Tanghe Church and Shouwang Church as Examples”. *Logos & Pneuma*, n. 44 (2016): 87–122.
- Jie, Kang. *House Church Christianity in China: From Rural Preachers to City Pastors*. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- Katz, Paul. *Religion in China and its Modern Fate*. Waltham: Brandeis University Press, 2014. <https://doi.org/10.2307/j.ctv102bhkx>
- Lagerwey, John. *China: A Religious State*. Hong Kong: University of Hong Kong Press, 2010.
- Lai, Pan-chiu, ed. *Jin dai Zhongguo fo jiao yu Jidu zong jiao de xiang yu* [Encontro budista-cristão na China moderna]. Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2003.
- Lai, Pan-chiu, e Zhibin Xie, eds. “Public Theology in the Chinese Context,” special issue, *International Journal of Public Theology* 11, n. 4 (2017): 375-500. <https://doi.org/10.1163/15697320-12341508>
- Lai, Pan-chiu. “Cong Niuman kan shi su hua chu jing zhong de Jidu zong jiao” [Cristianismo no contexto da secularização: Visões da perspectiva de John Henry Newman]. In *Jidu zong jiao yan jiu, di liu ji* [o estudo do Cristianismo], vol. 6, ed. Zhuo, Xinping e Xu, Zhiwei, 21-41. Beijing: Religious Culture Publishing House, 2003.
-

Lai, Pinchao (Pan-chiu Lai) e Xin Gao, *Shui di zong jiao? he zhong gai ge? shi liu shi ji zong jiao gai ge di duo yuan xing yu zheng zhi xing* [Religião de quem? Que reforma? Personagens pluralistas e políticos da Reforma no século XVI]. Hong Kong: Dao feng shu she, 2017.

Laliberté, André. “Contemporary Issues in State-Religion Relations”. In *Chinese Religious Life*, eds. David A. Palmer, Glenn Shive, e Philip L. Wickeri, 191–208. Oxford: Oxford University Press, 2011. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199731398.003.0012>

*Lei Básica*, capítulo 6, 2017. Disponível em: [http://www.basiclaw.gov.hk/en/basiclawtext/chapter\\_6.html](http://www.basiclaw.gov.hk/en/basiclawtext/chapter_6.html) Acessado em: 8 dez. 2020.

Leung, Beatrice e Shun-hing Chan. *Changing Church and State Relations in Hong Kong, 1950-2000*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2003.

Liang, Jialin e, Fuzeng Xing (Ka-lun Leung and Fuk-tsang Ying). *Wǔ shí nián dài sān zì yùn dòng dī yán jiū* [O movimento patriótico dos Três-Eus na década de 1950]. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1996.

Lindberg, Carter. *The European Reformations*. Oxford: Blackwell, 2010. <https://doi.org/10.1002/9781444315776>

Ma, Li. *Xian dai xing shi yu xia Minguo zheng fu zong jiao zheng ce yan jiu* [Estudo das políticas republicanas da China sobre religiões na perspectiva moderna]. Beijing: Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2010.

MacInnis, Donald E. *Religious Policy and Practice in Communist China: A Documentary History*. New York: Macmillan, 1972.

Mauldin, Joshua T. “Contesting Religious Freedom: Impossibility, Normativity, and Justice”. *Oxford Journal of Law and Religion*, 5, n. 3 (2016): 457–81. <https://doi.org/10.1093/ojlr/rww054>

Monsma, Stephen V., e J. Christopher Soper. *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*. Lanham: Roman & Littlefield, 1997.

Nedostup, Rebecca. *Superstitious Regimes: Religion and Politics of Chinese Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2009. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1x07x6s>

Qiu yu zhi fu gui zheng jiao hui [Igreja Reformada das Bênçãos da Chuva de Outono], “Wo men dui jia ting jiao hui li chang de zhong shen (jiu shi wu tiao)” in *Sheng ming ji kan* [Life Quarterly], no. 75, Sept, 2015. Disponível em: <https://www.cclifefl.org/View/Article/4248> Acessado em 19 de fev. 2020.

Ren, Jie e, Ling Liang. *Zhongguo de zong jiao zheng ce* [Política da China sobre religião]. Beijing: Min zu chubanshe, 2006.

Smith, Carl T. *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2005.

Soothill, William Edward. *The Three Religions of China*, 3rd. ed. Oxford: Oxford University Press, 1929.

Starr, Chloë. “The Chinese Church: A Post-denominational Reality?”. In *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practice and Politics*, ed. Stanley D. Brunn, 2045–58. Dordrecht: Springer, 2015. [https://doi.org/10.1007/978-94-017-9376-6\\_108](https://doi.org/10.1007/978-94-017-9376-6_108)

Starr, Chloë. “Wang Yi and the 95 Theses of the Chinese Reformed Church”. *Religions* 7, n. 12 (2016). <https://doi.org/10.3390/rel7120142>

---

- Sullivan, Winnifred Fallers. *The Impossibility of Religious Freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Vala, Carsten T. *The Politics of Protestant Church and the Party-State in China: God Above Party?*. London: Routledge, 2018. <https://doi.org/10.4324/9781315178202>
- Wang, Aiming. *Church in China: Faith, Ethics, Structure—The Heritage of the Reformation for the Future of the Church in China*. Bern: Peter Lang, 2009.
- Wang, Aiming. *Ti zhi jiao hui yu zi you jiao hui* [Igreja magisterial e igreja livre]. Hong Kong: Centre for the Study of Religion and Chinese Society, 2017.
- Wang, Shunda. *Shen sheng zheng zhi: Zhongguo chuan tong zheng zhi de xing cheng* [Divine politics: The formation of traditional Chinese politics]. Beijing: Zhongguo wen shi chubanshe, 2005.
- Xie, Zhibin. *He yi gong gong? wei he shen xue? Han yu gong gong shen xue de hui gu yu qian zhan* [Por que pública e teológica? Uma visão geral e perspectiva para a teologia pública sino-cristã], CSRCS Occasional Paper No. 25 Hong Kong: Centre for the Study of Religion and Chinese Society, Chinese University of Hong Kong, 2016.
- Xing, Fuzeng. (Fuk-tsang Ying). *Dang dai zhong guo zheng jiao guan xi* [Relações igreja-estado na China contemporânea]. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1999.
- Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (1961; reeditado por Prospect Heights: Waveland Press, 1991).
- Yoshiko, Ashiwa, e David Wank. “Making Religion, Making the State in Modern China: An Introductory Essay”. In *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, ed. Yoshiko Ashiwa, e David L. Wank, 1–21. Stanford: Stanford University Press, 2009. <https://doi.org/10.1515/9780804771139>
- Yu, Anthony C. “On State and Religion in China”. *Religion East & West*, n. 3 (2003): 1-20.
- Yu, Anthony C. *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives*. Chicago: Open Court, 2005.
- Zhang, Jian. *Zhongguo gu dai zheng jiao guan xi shi* [História da relação estado-religião na China antiga]. Beijing: Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2012.
- Zimmerman-Liu, Teresa, e Teresa Wright. “Protestant Christianity in China, Urban and Rural: Negotiating the State and Propagating the Faith”. In *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practice and Politics*, ed. Stanley D. Brunn, 2059–74. Dordrecht: Springer, 2015. [https://doi.org/10.1007/978-94-017-9376-6\\_109](https://doi.org/10.1007/978-94-017-9376-6_109)

\*\*\*

Recebido: 23 de novembro de 2020

Aprovado: 24 de janeiro de 2021



## Dossiê: Visões da História Chinesa

<http://dx.doi.org/10.34019/2594-8296.2021.v27.33102>

### **Filosofia chinesa contemporânea e a importância das relações de parentesco confucionistas: Li Zehou, tradição xamanista e Relacionalismo (關係主義)\***

*Contemporary Chinese Philosophy and the Importance of Confucian Kinship Relations: Li Zehou, Shamanist Tradition, and Relationalism (關係主義)*

*Filosofia china contemporânea y la importancia de las relaciones de parentesco confuciano: Li Zehou, Tradición chamanista y Relacionalismo (關係主義)*

Jana S. Rošker\*\*

<https://orcid.org/0000-0003-0072-1556>

RESUMO: Li Zehou faz parte dos filósofos chineses mais influentes de nosso tempo. Este artigo apresentará uma introdução crítica de sua teoria a respeito da consolidação do específico sistema confucionista de relações de parentesco, que para ele constitui uma base crucial da ordem social tradicional chinesa. No confucionismo, as relações interfamiliares formam a base do sistema social, no qual as relações interpessoais são de extrema importância e que Li, portanto, denomina de “Relacionalismo”. Segundo ele, esse modelo confucionista baseado no parentesco tem origem na ritualidade xamanística realizada pelos seres humanos neolíticos, que viviam nas terras ocupadas pela China moderna. Essas culturas neolíticas eram bastante avançadas e baseavam suas sociedades na produção semiagrícola de pequena escala, na qual as comunidades eram construídas principalmente por meio de relações de parentesco. As cerimônias xamanísticas cresceram e fortaleceram a consciência dessas unidades sociais. Esses primeiros ritos coletivos, especialmente aqueles que incluem música e dança, tiveram um efeito poderoso nos primeiros humanos, criando intensos sentimentos de respeito, amor e lealdade e, assim, formando uma base para a ordem social confucionista baseada nas relações de parentesco e na ética confucionista, enraizada na humanidade interpessoal. A teoria de Li sobre as origens xamanistas do relacionalismo confucionista será criticamente iluminada através das lentes dos estudos históricos e antropológicos atuais sobre a

---

\* Artigo traduzido com autorização da autora: ‘Li Zehou’s ethics and the importance of Confucian kinship relations: the power of shamanistic rituality and the consolidation of relationalism (關係主義), *Asian Philosophy*, n. 30, 3 (2020): 230-241.

\*\* Professora da Cátedra de Sinologia da Universidade de Ljubljana, Eslovênia. Phd em Sinologia pela Universidade de Viena (1988). Membro fundadora do Department for Asian studies at the University of Ljubljana, Faculty of Arts, Fundadora e primeira president da European Association for Chinese Philosophy (EACP). Editora chefe do *Asian Studies Journal*. E-mail: Jana.Rosker@ff.uni-lj.si.

ritualidade xamanista e sua função dentro das ordens culturais correspondentes.

Palavras-chave: Li Zehou. Relações de parentesco. Xamanismo. Sedimentação. Ritualidade.

ABSTRACT: Li Zehou belongs to the most influential Chinese philosophers of our time. This paper will present a critical introduction of his theory regarding the consolidation of the specific Confucian system of kinship relations, which for him forms a crucial foundation of traditional Chinese social order. In Confucianism, the inter-familial relations form a basis of the social system, in which interpersonal relations are of utmost importance and which Li therefore denotes as “relationalism”. According to him, this kinship-based Confucian model originates in shamanistic rituality performed by Neolithic humans living in the land occupied by modern-day China. These Neolithic cultures were rather advanced and based their societies on small-scale semi-agricultural production, in which communities were mainly constructed through kinship relationships. Shamanistic ceremonies were enhancing and strengthening the awareness of such social unities. These early collective rites, especially those that include music and dance, had a powerful effect on early humans, creating intense feelings of respect, love and loyalty, and thus forming a basis for the Confucian social order based upon kinship relations, and the Confucian ethics, rooted in interpersonal humanness. Li’s theory of the shamanist origins of Confucian relationalism will be critically illuminated through the lens of current historical and anthropological scholarship on shamanist rituality and their function within the corresponding cultural orders.

Keywords: Li Zehou. Kinship relations. Shamanism. Sedimentation. Rituality

RESUMEN: Li Zehou pertenece a los filósofos chinos más influyentes de nuestro tiempo. Este artículo presentará una introducción crítica de su teoría sobre la consolidación del sistema confuciano específico de relaciones de parentesco, que para él constituye un fundamento crucial del orden social tradicional china. En el confucianismo, las relaciones interfamiliares forman una base del sistema social, en el que las relaciones interpersonales son de suma importancia y que Li, por lo tanto, denota como “relacionalismo”. Según él, este modelo confuciano basado en el parentesco se origina en la ritualidad chamánica realizada por humanos neolíticos que viven en la tierra ocupada por la China moderna. Estas culturas neolíticas eran bastante avanzadas y basaban sus sociedades en la producción semi-agrícola a pequeña escala, en la que las comunidades se construían principalmente a través de relaciones de parentesco. Las ceremonias chamánicas estaban mejorando y fortaleciendo la conciencia de tales unidades sociales. Estos primeros ritos colectivos, especialmente aquellos que incluyen música y danza, tuvieron un efecto poderoso en los primeros humanos, creando intensos sentimientos de respeto, amor y lealtad, y formando así una base para el orden social confuciano basado en las relaciones de parentesco y la ética confuciana, arraigada en la humanidad interpersonal. La teoría de Li sobre los orígenes chamanistas del relacionalismo confuciano se iluminará críticamente a través de la lente de la erudición histórica y antropológica actual sobre la ritualidad chamanista y su función dentro de los órdenes culturales correspondientes.

Palabras clave: Li Zehou. Relaciones de parentesco. Chamanismo. Sedimentación. Ritualidad.

---

### Como citar este artigo:

Rošker, Jana S. “Filosofia chinesa contemporânea e a importância das relações de parentesco confucionistas: Li Zehou, tradição xamanista e Relacionalismo (關係主義)”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 106-121.

\*\*\*

### Introdução

Li Zehou viu a cultura xamanística como uma origem importante da tradição chinesa, uma origem que mais tarde foi historicizada e racionalizada por meio dos discursos confucionistas. Seguindo a tradição, estabelecida pelo Duque de Zhou (Zhou gong 周公)<sup>1</sup>, Confúcio foi, portanto, um “criador transformador (zhuānhuàxìngde chuàngzào zhě 轉化性的創造者)”<sup>2</sup>, modificando significativamente a tradição xamânica de longa duração que ainda prevalecia na China durante a Dinastia Zhou. Nesse processo, as cerimônias xamanísticas foram gradualmente convertidas em ritualidade confucionista. Essa transformação racionalizada da tradição xamanística levou à incorporação de ideias como “eus relacionais” ou “relacionalismo”<sup>3</sup>, em um reino do “inconsciente tradicional”. Este foi um reino no qual os indivíduos passaram a se ver como parte de seu grupo e no qual os padrões de comunalidade entre os indivíduos trouxeram unidade legível às relações interpessoais dentro de sua família e comunidade.

Neste contexto, Li afirma que “o céu, a terra e as miríades de coisas residem em circunstâncias específicas e concretas de relacionalidade emocionalmente interativa” (Li Zehou 2015, 63), que diferem fundamentalmente da ênfase em logos, razão, linguagem e lógica. Essa “relacionalidade interativa”, que permaneceu preservada nos paradigmas filosóficos e culturais predominantes na China, baseia-se na capacidade humana de responsividade emocional (*gan* 感). Essa capacidade permite que as pessoas atuem em ressonância com o universo, mas também em harmonia com os membros de seu próprio grupo. Nessa base, ou seja, fundada na tradição histórica

---

<sup>1</sup> O Duque de Zhou foi um dos primeiros líderes da Dinastia Zhou que desempenhou um papel importante na consolidação do reino estabelecido por seu irmão mais velho, o Rei Wu (Zhou Wu Wang 周武王). Ele é famoso por atuar como um regente dedicado e capaz para seu jovem sobrinho e por derrubar uma série de rebeliões, pacificando a nobreza da dinastia Shang derrotada com altos títulos e posições. Ele também é conhecido por criar os *Ritos de Zhou* (*Zhou li* 周禮), como o suposto autor ou compilador de outros clássicos confucionistas como, por exemplo, o *Livro das Mutações* (*Yi jing* 易經) o *Livro de Poesia* (*Shi jing* 詩經) e como o criador da *Música elegante* (*Ya yue* 雅樂), forma de música clássica chinesa.

<sup>2</sup> Li Zehou inverteu o conceito de Lin Yusheng 林毓生 de “transformação criativa”, que foi assumido por muitos estudiosos chineses, incluindo Tu Wei-ming, na frase reversa “criação transformativa” para enfatizar o valor da ação humana nos processos sociais transformadores.

<sup>3</sup> Outra tradução comum do termo original chinês *guanxizhuyi* 關係主義 também é “guanxi-ismo”, ver, por exemplo, Jia 2020, 60 e Wang 2020, 107.

xamanística chinesa (*wushi chuantong* 巫史傳統), Confúcio mais tarde conseguiu formular seus ensinamentos como uma espécie de “cosmologia emocional” (*youqing yuzhuguan* 有情宇宙觀).

Na visão de Li Zehou, por ser o xamanismo uma parte importante e a base essencial da cultura chinesa clássica, ele investigou um amplo escopo de material arqueológico, bem como as primeiras fontes escritas chinesas, a fim de lançar luz sobre a relação entre as culturas xamanísticas e a evolução das primeiras instituições sociais e governamentais chinesas (Li Zehou 2015, 6). Em várias publicações anteriores e em seu livro recente, intitulado *From Shamanism to Rituality, Explaining Rituality as a Return to the Humaneness*, no qual pretendia resumir suas teorias sobre o tema, revelou uma base para a descrição do xamanismo, suas funções sociais, suas relações com a humanidade e suas profundas origens evolutivas. Li explica sua visão de que as raízes evolutivas mais profundas do xamanismo podem ser encontradas nas capacidades de criação e realização de rituais, que fornecem os processos de comunicação e integração mais importantes nas comunidades primitivas.

A evolução do xamanismo, que mais tarde levou à ritualidade confucionista, pode ser deduzida desses fundamentos. Li mostra de forma muito detalhada e precisa como e por que o ritual confucionista se originou nas práticas cerimoniais do xamanismo.

### **Tradição xamanista e a humanização da natureza**

Como indicamos acima, Li Zehou acredita que “rituais foram gerados a partir da emocionalidade” (*li sheng yu qing* 禮生於情), uma presunção já encontrada nas *Tiras de bambu de Guodian* (Guodian Chumu zhujian 郭店楚墓竹簡). Nesse contexto, entretanto, ele enfatiza que do ponto de vista da história, as cerimônias xamanísticas que foram racionalizadas e posteriormente transformadas em rituais confucionistas não surgiram diretamente das emoções individuais (Li Zehou 2015, 62). Em vez disso, eles foram incubados em práticas cerimoniais xamanísticas, que incluíam elementos poderosos de emoções comuns, e que ultrapassavam de longe os sentimentos pessoais do indivíduo. Na opinião de Li, as atividades rituais xamanísticas incluem, nomeadamente, vários componentes de intenso envolvimento emocional coletivo. Essas emoções originaram-se principalmente nas condições existenciais da comunidade ou grupo ao qual pertenciam as pessoas que participaram dessas práticas.

De acordo com Li Zehou, a comunidade pertence aos aspectos centrais do xamanismo. As práticas xamanísticas estão ligadas ao engajamento do grupo e, portanto, têm importantes efeitos sociais, psicológicos e psicofisiológicos. Esses efeitos refletem a necessidade humana de coordenação de grupo, derivada de uma expansão dos laços de apego que evoluíram para manter a proximidade entre crianças e cuidadores, e fornecer uma base segura para o *self*, garantindo

---

sentimentos de proteção por figuras poderosas. Essa suposição também está de acordo com os *insights* antropológicos atuais: “a ancestralidade evolutiva dos humanos produziu uma neuropsicologia para um mundo social, uma necessidade de vida emocional que está ligada ao sistema nervoso humano” (Li Zehou 2015, 61). A identidade social e pessoal, portanto, tornou-se uma necessidade, um reflexo da interdependência social que produziu uma canalização e coordenação do desenvolvimento neurológico, emocional e psicológico individual nas relações com outros membros do próprio grupo (Li Zehou 2015).

Nessas cerimônias, podemos ver a manifestação dos aspectos naturais e animais da pessoa individual, mas, ao mesmo tempo, também os brotos de sua “humanização”. Nesse contexto, primeiro temos que fornecer uma breve explicação do conceito de humanização da natureza de Li Zehou. Originalmente, ele assumiu essa noção a partir da obra do primeiro Marx, mas a expandiu mais tarde, distinguindo entre dois níveis ou dois aspectos de tal humanização. O primeiro, ou seja, aquele que estava na vanguarda da teoria marxista, dizia respeito ao impacto humano na natureza externa, ou seja, às suas alternâncias por tecnologia de fabricação humana. O segundo, entretanto, referia-se à humanização da natureza interna dos primeiros humanos.

Nas cerimônias xamanísticas, essa humanização da natureza interna ocorreu. Nas atividades xamanistas coletivas, a razão e a sociabilidade se fundiram com a sensualidade e a naturalidade (Sernelj 2020, 81). Uma vez que essas atividades se desenvolveram em sistemas formalizados fixos, essa unificação teve que ser realizada por meio de música e ritos (Li e Cauvel 2006, 17), que formaram o *framework* da mais antiga estrutura institucional da China antiga. Com a infusão de uma dimensão sociocultural, a consciência animal se transformou na psique humana. Todos os tipos de funções psicológicas exclusivamente humanas, como imaginação, cognição, compreensão e outras atividades intelectuais, brotaram e se desenvolveram enquanto preservavam sua conexão com funções mentais animais elementares, como percepção e sentimento. Isso ocorre com muito mais intensidade e autoconsciência do que nos processos de práticas materiais diretas, como caça, coleta e produção agrária. É dessa maneira que as atividades totêmicas xamanísticas ajudaram a organizar e estruturar os processos e elementos originalmente díspares da produção material real e da vida cotidiana (Li e Cauvel 2006, 7). Por conseguinte, a dança totêmica e as cerimônias xamanísticas são as primeiras formas da civilização espiritual humana e da produção simbólica.

Aqui, também é importante notar que, embora o desenvolvimento de práticas xamanísticas em direção a uma ritualidade confucionista racionalizada estivesse enraizado nas emoções, não estava de forma alguma limitado a elas. Nas suas dimensões psicológicas, este desenvolvimento tem vindo a evoluir dentro daquilo que Li chama de “estrutura emocional-racional” (*qingli jiegou* 情

---

理結構) da mente humana<sup>4</sup>. Consequentemente, não terminou nas formas específicas e emocionalmente fundamentadas da ritualidade confucionista, mas também iniciou um movimento que conduzia do ritual à razão. Diante dessa constatação, a noção de razão tem duas conotações principais: “a solidificação da razão (vontade) e a construção da razão (conhecimento, como concepções do bem e do mal). O movimento do ritual para a razão cultivava esses dois aspectos da razão individual” (Li e Cauvel 2006, 78). Portanto, a noção confucionista de “ritual” (*li* 禮) também é uma expressão de moralidade social. De acordo com Li, comportamentos sociais ritualizados começaram em cerimônias xamanísticas e gradualmente tornaram-se normas sociais geralmente aceitas (D’Ambrosio, Carleo e Lambert 2016, 1063-4).

### Da ritualidade xamânica à confucionista

Assim, na visão de Li, os sentimentos xamanistas coletivos foram transformados (e racionalizados) em novas formas de ritualidade confucionista. No entanto, essas formas racionalizadas não permaneceram um elemento independente predominante da tradição chinesa. Confúcio explicou especificamente “ritual” (*li* 禮) por meio da “humanidade” (*ren* 仁). Existem várias passagens nos *Analectos* que se referem diretamente à conexão inseparável entre esta virtude confucionista central e a ritualidade confucionista, por exemplo: “se um homem não possui humanidade, o que ele tem a ver com os rituais?” (*ren er bu ren ru li he* 人而不仁，如禮何?) (Lunyu, 2009; Ba Yi, 375). Dado que a humanidade é essencialmente uma forma de empatia social, ela não pode ser reduzida à razão, mas também envolve emoções. Nesse sentido, é uma parte importante da referida estrutura emocional-racional, que pertence aos paradigmas básicos da tradição ideativa chinesa.

A virtude confucionista central da humanidade (*ren* 仁) está enraizada em tais formações psicológicas, que são moldadas na unificação do indivíduo com sua comunidade. Esse tipo de consciência foi criada por meio de danças xamanísticas e acumulada nas formações da mente humana pela sedimentação primitiva. Para Li Zehou, no entanto, a questão principal era como explicar, histórica e concretamente, essas unificações de elementos diferentes e originalmente incongruentes da psique humana, por exemplo, o sensual e o racional, o natural e o social, ou o indivíduo e o coletivo. Ele acredita que a forma mais antiga das interseções desses elementos torna-se aparente precisamente nas danças totêmicas. Assim como Michael Winkelman expõe:

<sup>4</sup> Nessa visão, a mente humana abarcava elementos racionais e emocionais, incluindo razão e sensibilidade. O caractere tradicional chinês *Xin* 心, que em um sentido literário significa “coração”, mas, tradicionalmente, e principalmente no que se refere a mente humana, foi usado no sentido de uma “estrutura emocional-racional” como nas obras clássicas da literatura e da filosofia chinesa. Esta também é a razão pela qual esta figura foi traduzida principalmente como “coração-mente” na Sinologia Ocidental moderna.

“dançando ao redor do grupo enquanto tocava bateria, chacoalhava e cantava, o xamã exortou os espíritos a virem em auxílio dos membros da comunidade” (Winkelman 2011, 54). A visão de Li sobre esta questão é bastante semelhante, pois ele acredita que “a dança totêmica primitiva pegou existências sensoriais e atividades sensoriais individuais díspares, e as costurou conscientemente, fundindo-as em um todo” (Li Zehou 2010, 6). Aqui, Li aponta para a natureza holística do mundo ideacional das sociedades xamanísticas e acentua: “é extremamente importante ver que (cerimônias xamânicas) eram baseadas na unidade de corpo e mente e de forma alguma separavam alma e carne. Eles atribuíram importância ao próprio processo da atividade e não aos seus objetos”<sup>5</sup> (Li Zehou 2015, 13).

As atividades simbólicas de tal consciência coletiva, ou seja, a chamada percepção do “Grande Eu”, distinguem a mente humana da consciência animal. Usar a linguagem e produzir objetos ornamentais exigia imaginação e raciocínios simbólicos e abstratos. Li acredita que tais atividades simbólicas surgiram da música e da dança dos rituais xamanísticos originais. “Tambores, vocalização de grupo e outras exibições foram as bases a partir das quais a capacidade mimética exclusivamente humana evoluiu e forneceu uma base para o xamanismo” (Winkelman 2011, 54). O canto rítmico era uma ferramenta para uma melhor coordenação do trabalho de grupos maiores e a força sensual da música nas danças xamanísticas era mais importante para moldar e transmutar os desejos humanos, transferindo sentimentos instintivos para emoções mais cultivadas e assim nos tornando cada vez mais humanos.

Nesse contexto, Li enfatiza o fato de que os objetivos cruciais dessas práticas eram de natureza estritamente pragmática:

As “cerimônias xamanísticas” eram realizadas principalmente com uma conexão direta com certas questões inter-humanas que surgiam na comunidade. Seus objetivos eram muito concretos e realistas e sempre vinculados a benefícios materiais. Eles não foram realizados meramente por causa de algumas necessidades espirituais individuais ou conforto da alma. Todos eles diziam respeito a orações pela chuva, pela extinção dos inimigos ou pela boa fortuna<sup>6</sup> (Li Zehou 2015, 11).

Além de moldar e nutrir os primórdios de um sentido de coletivo e de ordem na ação e pensamento humanos, também constituiu a “normalização” das emoções e pensamentos individuais. Todos estes, por sua vez, estavam relacionados ao ordenamento do mundo espiritual postulado por meio das artes mágicas e da imaginação religiosa. Na mente humana, esses padrões continham os brotos da atividade intelectual, ao mesmo tempo que permitiam a expressão de sentimentos:

---

<sup>5</sup> 特別重要的是，他是身心一體而非靈肉兩分，它重視的是活動過程而非客觀對象。

<sup>6</sup> 「巫術禮儀」主要是直接為群體的人間事物而活動的，具有非常具體的現實目的和物質利益，絕非僅為個體的精神需要或靈魂慰安之類而作。降雨、消滅、祈福等等均如此。

Para resumir: neste processo de racionalização, todos os tipos de atividades que originalmente serviam apenas como intermediários ou ferramentas para a realização de cerimônias xamanísticas tornaram-se sistemas e operadores simbólicos. Eles foram cada vez mais objetificados, objetivados e registrados, mas ainda continham fortes emoções e crenças como medo, respeito, lealdade e honestidade<sup>7</sup> (Li Zehou 2015, 16-17).

Essas emoções e crenças também representavam os fundamentos cruciais das virtudes e valores morais confucionistas posteriores. Porque as cerimônias xamanísticas eram uma forma de unidade dos seres humanos com os espíritos (*yu shen tong zai* 與神同在), elas não representavam formas de adorar divindades objetificadas, mas podiam ser concebidas como uma experiência sensual da conexão inerente e inseparável com eles. Li enfatiza (Li Zehou 2015, 23) que em tal unidade não havia lugar para o nascimento de qualquer “transcendência”, nem para qualquer ideia de um deus existente objetivamente. Além disso, nesse processo de racionalização os xamãs, que originalmente eram líderes espirituais ou religiosos, aos poucos também assumiram uma liderança ética e política. Essa também é a razão ou a origem da natureza tripartite da ritualidade confucionista, na qual religião, ética e política se amalgamam em uma unidade coerente e inseparável<sup>8</sup>.

### Fundações históricas

Li Zehou chamou a postura básica de sua filosofia de “ontologia antro-po-histórica”, expondo que esse paradigma é central para seu método de pesquisa (Rošker 2019, 222). Isso certamente também é verdadeiro para suas investigações sobre a importância do xamanismo para a consolidação da cultura confucionista. Suas descobertas neste campo levaram à suposição de que a cultura xamanista é a verdadeira origem da ritualidade confucionista, que incubou o papel crucial das relações de parentesco e do paradigma da relacionalidade social (*guanxi zhuyi* 關係主義) na cultura chinesa. Essa presunção ainda é bastante controversa. Se quisermos provar a validade dessa suposição, junto com o método de Li da “ontologia antro-po-histórica” (Van den Stock 2020, 16), é razoável avaliá-los à luz das teorias históricas e antropológicas contemporâneas. Vamos começar com o primeiro.

Alguns estudiosos, como por exemplo o teórico confucionista moderno Xu Fuguan, acreditavam (1987, 649) que a tradição chinesa (ou confucionista) era o resultado da fusão de dois tipos diferentes de cultura: um sistema agrário típico dos Shang derrotados (ou Dinastia Yin, 1600

---

<sup>7</sup> 總之，本在巫術禮儀中作為中介或工具的自然對象和各種活動，都在這一理性化的過程中演化而成為符號性的系統和系統操作。它日益對象化、客觀化、敘事化，卻又仍然包含有畏、敬忠、誠等強烈情感和信仰於其中。

<sup>8</sup> No entanto, Li Zehou também acredita firmemente que essa inseparabilidade de religião, ética e política, que ainda prevalece na sociedade chinesa moderna, deve ser mudada a fim de alcançar um “estilo chinês de separação de religião e estado” (Li Zehou 2015, 69).

---



---

- 1066 a.C.) e a cultura de caça e coleta dos ancestrais nômades da Dinastia Zhou<sup>9</sup> (Rošker 2016, 136).

Esta hipótese é apoiada por uma passagem das *Notas Históricas* (*Shi Ji* 史記). No capítulo que trata dos primórdios da Dinastia Zhou (*Zhou ben ji* 周本紀), podemos encontrar uma descrição da alegada origem dessa fusão. Apesar do ancestral fundador mitológico da Dinastia Zhou, Hou Ji, ter sido creditado por ter melhorado muito a agricultura de Xia (2100-1600 a.C.), seu filho Buzhu abandonou totalmente a agricultura, levando uma vida nômade à maneira de seus vizinhos “bárbaros” Rong e Di<sup>10</sup> (Shi ji 2013: Zhou Benji, 147).

Assim, uma mistura de rituais religiosos agrários e nômades também estava entre as consequências desse encontro “intercultural”. A Dinastia Zhou certamente surgiu de uma mistura de diferentes tipos de culturas e diferentes modos de produção social, em que os elementos xamanísticos, ou pelo menos as relíquias do xamanismo, ainda estavam muito vivos.

No período da transição dinástica de Shang para Zhou, que ocorreu aproximadamente no século XI a.C., o desenvolvimento e a especialização de antigas cerimônias xamânicas, especialmente na forma de danças totêmicas, levaram à formalização de ritos e música, que passaram a ser vistos como a representação formal do poder político aristocrático. Sua sistematização foi concluída por volta da época da transição dinástica da Dinastia Shang para a Dinastia Zhou. A tradição Zhou, que afirma que “o Duque de Zhou estabeleceu os ritos e a música (Zhougong zhi li zuo yue 周公制禮作樂)” (Lun heng jiao zhu 2010: Shu jie, 556), tem alguns fundamentos históricos. Certamente ele estabeleceu um conjunto de instituições que integraram e sistematizaram os ritos e a música anteriormente existentes. Em seu trabalho sobre as instituições Shang e Zhou, Wang Guowei também destaca a importância das transformações ocorridas nessa transição da Dinastia Shang para a Dinastia Zhou:

O mais importante entre eles foi o estabelecimento pelo Duque de Zhou dos sistemas patrilinear, feudal e sacrificial, bem como a sistematização de ritos e música. Esses desenvolvimentos foram de fato de uma importância marcante na história chinesa. Muitos estudos nas últimas três décadas, entretanto, enfocaram apenas a formação social geral, ignorando o importante fenômeno histórico do estabelecimento de instituições rituais. A verdadeira razão pela qual Confúcio e seus seguidores exaltaram tanto o Duque de Zhou, e que as gerações posteriores considerariam o Duque de Zhou como igual a Confúcio, é precisamente sua sistematização dos ritos e da música que Confúcio defendeu tão firmemente (Li e Cauvel 2006, 11).

---

<sup>9</sup> Embora a origem nômade dos Zhou continue a ser debatida tanto no mundo acadêmico chinês quanto na Sinologia Ocidental, um forte apoio para essa tese pode ser encontrado no capítulo *Zhou benji*, de *Shi Ji* (*Notas históricas*, ver nota de rodapé a seguir). Em suas abordagens filosóficas e religiosas, os representantes da 2ª geração geralmente subscrevem os estudos históricos de Xu Fuguan, especialmente aqueles encontrados no capítulo, *O período pré-Qin* (*Xian Qin bian*), em seu estudo, *The History of Human Nature Theories in China* (*Zhongguo renxing lun shi*).

<sup>10</sup> 後稷卒，子不窋立。不窋末年，夏後氏政衰，去稷不務，不窋以失其官而奔戎狄之間。

Consequentemente, Li Zehou empurrou as origens da cultura chinesa mais para trás do que a maioria dos estudiosos chineses, sugerindo que o confucionismo se originou do xamanismo racionalizado (*wu* 巫), com o duque de Zhou como seu iniciador. Esta é também uma das razões pelas quais Li defende um retorno ao modo pré-Song (Gu 2015, 20) de abordar o confucionismo como a “escola do duque Zhou e Confúcio (*Zhou Kong zhi dao* 周孔之道)”, em vez da posterior denotação neoconfucionista “escola de Confúcio e Mêncio (*Kong Meng zhi dao* 孔孟之道)”.

Desta forma, as ordens protorreligiosas xamanísticas, cujas origens estavam enraizadas nas culturas nômades, foram integradas à sociedade a partir de uma combinação de economia nômade e agrária de pequena escala. De acordo com Li, os humanos neolíticos que viviam nas terras ocupadas pela China moderna eram bastante avançados e suas comunidades, implementando essa produção agrícola em pequena escala, eram construídas principalmente por meio de relações de parentesco. Contra esse pano de fundo social e cultural, a racionalização da ritualidade xamanística levou, por sua vez, à incorporação de ideias ligadas a um sistema social de “relacionalismo”, em um reino de “inconsciente tradicional” (*chuantong wu yishi* 傳統無意識). A consciência social coletiva concreta (*jiti shehui yishi* 集體社會意識), por outro lado, manifestou-se na condição dos indivíduos relacionais (e egos relacionais), que eram necessária e existencialmente partes orgânicas de seus grupos sociais. Essa consciência refletia a maneira pela qual os indivíduos passaram a se ver como parte de seu grupo e na qual os padrões de semelhança entre os indivíduos trouxeram uma unidade legível às relações inter-humanas. Essa consciência foi formada por meio de cerimônias xamanísticas (Li Zehou 1985, 17). Esses primeiros rituais coletivos, especialmente aqueles que incluíam música e dança, tiveram um efeito poderoso sobre os primeiros humanos, criando “intensos sentimentos de respeito, amor e lealdade, que se sedimentaram nas estruturas psicológicas emocionais, morais e estéticas necessárias para que as comunidades verdadeiramente humanas evoluíssem” (Chandler 2016, 163). Li escreve: “Assim como no processo de produção material, defendo que sem atividade por parte da consciência social coletiva – ou seja, sem atividade ritual xamânica primitiva e atividade linguística e simbólica comunitária – a formação de uma psique humana diferente da dos animais nunca teria sido possível (Li Zehou 1985, 15).

Aqui, também é importante notar que foi precisamente essa cultura primitiva que permitiu à humanidade desenvolver lentamente a autoconsciência e apreciar sua singularidade entre os tipos do mundo natural. Com suas cerimônias, que incluíam cantos e danças totêmicas voltadas para o ritual de sacrifício, a cultura xamanística constituiu, estruturou, organizou e fortaleceu comunidades originais, despertando e unindo a consciência, a intenção e a vontade humanas. Além disso, esses primeiros rituais também refinaram gradualmente as habilidades individuais e a cooperação comunitária das primeiras comunidades “comprometendo-se com a memória e ensaiando seus

---

processos de subsistência e meio de vida” (Li e Cauvel 2006, 3). Como resultado, a cultura primitiva regulou cada vez mais o comportamento humano e dotou-o de ordem, padrão e direção.

## Pesquisa antropológica

Até certo ponto, Li Zehou fundamenta seu argumento sobre a natureza dos rituais xamanísticos nas sociedades primitivas no famoso livro de Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. No entanto, como Martha Chandler (2015, 135) aponta, o livro foi severamente criticado por fazer generalizações românticas e carece de evidências arqueológicas gerais. Por outro lado, embora Eliade tenha oferecido algumas caracterizações muito gerais (e às vezes bastante ousadas) dos xamãs como pessoas que entram em estado de êxtase para interagir com os espíritos em nome de sua comunidade, ele também estabeleceu muitos conceitos específicos adicionais sobre o xamã, o que muitos pesquisadores posteriores negligenciaram em suas aplicações desse termo (Winkelman 2011, 54). Para Li Zehou, o xamanismo tem suas bases nas dimensões inatas das emoções, cognição e sensualidade humanas. Partindo dessa presunção, ele destacou a transformação dessas dimensões do nível individual para o coletivo. Enquanto isso, tais transformações parecem pertencer a fatos estabelecidos na antropologia histórica ocidental. Em tais processos, eles comumente destacam a função coletiva das representações e significados simbólicos. A esse respeito, o livro de Eliade sobre simbolismo (1991) ainda é amplamente considerado uma obra clássica nessa área. No entanto, Eliade certamente deve ser visto como um trabalho antropológico pioneiro nesses temas. Nas últimas décadas, surgiram inúmeros estudos nos quais o tema tem sido tratado de forma mais detalhada e, sobretudo, sob diferentes óticas de ramos distintos, mais diversificados e mais profissionalizados da antropologia. Michael James Winkelman, por exemplo, um estudioso que pertence a especialistas internacionalmente conhecidos em antropologia médica, expõe (Winkelman 2011) que as culturas xamânicas engajaram o uso de “estados alterados de consciência para integrar informações em vários níveis do cérebro, produzindo simbolismo visual exemplificado em experiências visionárias”.

Esses estados foram criados com a ajuda da dança e da música xamânica. Li enfatiza repetidamente sua importância na ritualidade xamânica. Nesse contexto, ele aponta para o vasto número de referências à dança em vários clássicos confucionistas. No capítulo *O Supervisor de Assuntos Rituals nos Escritórios da Primavera* (Chunguan zongbo 春官宗伯) dos *Ritos de Zhou* (*Zhou li* 周禮), podemos, por exemplo, encontrar a seguinte passagem, que não é apenas interessante de uma forma estritamente do senso histórico, mas também como uma evidência valiosa para a pesquisa antropológica:

---

Os filhos do estado devem ser instruídos em música e dança; eles devem ser ensinados (em diferentes estilos de dança), como Yunmen Daquan, Daxian, Daqing, Daxia, Dahu e Dawu. Com os seis tons padrão, seis flautas de bronze, cinco notas, oito tipos de instrumentos e seis tipos de dança, uma grande festa é realizada a fim de chamar os espíritos, para harmonizar os estados e as pessoas e para acalmar o estrangeiro. Desta forma, tribos distantes são acalmadas e o mundo fenomênico pode ser colocado em movimento<sup>11</sup> (Zhou li 2014: Chun guan zongbo, 478).

Li aponta que, embora textos como os *Ritos de Zhou* sejam provavelmente de origem relativamente tardia, o que eles registram pode ser considerado um fato histórico de longa data (Li Zehou 2010, 5). Ele também chama nossa atenção para outra fonte que pode ser valiosa para a antropologia histórica chinesa, expondo que as formas de dança também estão registradas nos *Anais das Primaveras e Outonos do Mestre Lü* (*Lüshi chunqiu* 吕氏春秋) em que lemos que “antigamente, o povo do clã Getian batia os pés com rabos de boi nas mãos, cantando oito estrofes”<sup>12</sup> (Lü shi Chunqiu yi zhu, 2011: Gu yue, 118). O *Livro dos Documentos* (*Shang shu* 尚書 ou *Shu jing* 書經) também contém afirmações semelhantes, como por exemplo: “quando bato no tambor de pedra, ou bato suavemente, inúmeros animais se conduzem para dançar e todos os chefes dos departamentos oficiais estão em harmonia entre si”<sup>13</sup> (Shang shu 2011: Yi Ji, 89). Nesta obra confucionista clássica, a dança estava diretamente associada ao xamanismo. Além disso, esta fonte milenar mostra também que os rituais xamânicos não incluíam apenas cantos rítmicos, música e dança, mas também o consumo de drogas: “as pessoas ousavam dançar constantemente nos salões dos palácios e cantar nos seus aposentos sob o efeito das drogas. Isso foi chamado de ‘estilo xamã’” (Shang shu 2011: Yi Ji, 1).

Como mencionado acima, Li Zehou enfatizou sua presunção de que os objetivos cruciais de tais cerimônias xamânicas eram de natureza estritamente pragmática. Para provar este ponto, ele expõe repetidamente que também há muitos materiais, entre as inscrições de ossos oraculares, que estão claramente relacionados com as orações pela chuva (Li e Cauvel 2006, 4). No livro dos *Ritos de Zhou* (*Zhou li* 周禮), também há uma passagem que se refere diretamente a tais práticas: “quando o país enfrentou uma forte seca, o mestre xamã foi convidado para fazer uma dança da chuva”<sup>14</sup> (Zhou li 2014: Chun guan zong bo, 545-6).

Se nos concentrarmos nas hipóteses-chave que Li Zehou construiu no contexto das primeiras sociedades Zhou e sua transformação de ritualidade xamânica em confucionista devemos investigar principalmente sua presunção de que os rituais xamanistas eram uma base para a ordem social confucionista posterior baseada no relacionalismo, alicerçada na estrutura fundamental das

<sup>11</sup> 以樂舞教國子，舞《雲門》、《大卷》、《大咸》、《大韶》、《大夏》、《大濩》、《大武》。以六律、六同、五聲、八音、六舞大合樂，以致鬼神示，以和邦國，以諧萬民，以安賓客，以說遠人，以作動物。

<sup>12</sup> 昔葛天氏之樂，三人操牛尾，投足以歌，歌八。

<sup>13</sup> 予擊石拊石，百獸率舞，庶尹允諧。

<sup>14</sup> 敢有恆舞於宮，酣歌於室，時謂巫風。

relações de parentesco interfamiliar. Em um artigo empiricamente bem fundamentado, publicado na revista *Current Anthropology* já em 1999, Nurit Bird-David provou, de um lado, a existência de uma ligação discreta entre as religiões animistas das culturas caçadoras-coletoras e, por outro, a consolidação da epistemologia relacional, que opera no contexto de práticas sociais que levam a construções locais de personalidade relacional (Bird-David 1999, 67). Ele descreve essa epistemologia relacional, subjacente à construção da personalidade relacional que é, por outro lado, condição necessária para o estabelecimento de uma ordem social baseada no relacionalismo, da seguinte forma:

Se o objeto da epistemologia modernista é um esquema totalizante de essências separadas, abordado idealmente de um ponto de vista separado, o objeto desse conhecimento animista<sup>15</sup> é entender a relação de um ponto de vista relacionado dentro dos horizontes mutantes do observador relacionado. Conhecimento, no primeiro caso, é ter, adquirir, aplicar e melhorar as representações das coisas no mundo. Conhecimento, no segundo caso, é desenvolver as habilidades de estar no mundo com outras coisas, tornando a consciência do próprio ambiente e de si mesmo mais refinada, mais ampla, mais profunda, mais rica, etc. Saber, no segundo caso, cresce e mantém o relacionamento com os outros vizinhos. Envolve dividir o ambiente em vez de dicotimizá-lo e voltar à atenção para o “nós”, que absorve as diferenças, em vez da “alteridade”, que realça as diferenças e eclipsa as semelhanças. Contra “penso, logo estou” põe-se “eu me relaciono, logo existo” e “eu sei como me relaciono”. Contra o enquadramento materialista do ambiente como coisas discretas, coloca-se o enquadramento relacional do ambiente como relações aninhadas (Bird-David 1999, 78).

Resultados de pesquisas antropológicas recentes também provam indubitavelmente que “as práticas xamânicas podem, por meio da geração de um passado narrativo espiritualizado, realocar indivíduos e subjetividades em uma extensa teia de relações” (Abrahms-Kavunenko 2016, 1). O que é especialmente importante para o nosso questionamento da conexão teórica de Li Zehou entre xamanismo, relacionalismo e relações de parentesco, é o fato de que os resultados dessas pesquisas, *inter alia*, também mostram claramente como e por que essa “teia de relações” está localizada “em um mundo de conexões de parentesco estendidas que constroem uma relação cosmologicamente situada” (Abrahms-Kavunenko 2016, 1). Se levarmos em consideração uma estrutura mais ampla das primeiras cosmologias chinesas, uma ordem axiológica e social como a confucionista parece até mesmo como uma continuação relativamente “regular” das práticas religiosas animais e xamanísticas e suas funções sociais, pois ambas as visões de mundo também compartilham outro elemento importante, que representa uma parte integrante desta rede relacional, nomeadamente a relação com as almas ancestrais, que mantém e regula a vida moral cotidiana em ambos os tipos de cosmologias (ver Wellens 2017, 365). Pesquisas etnográficas

---

<sup>15</sup> Mesmo pensando neste contexto particular, Bird-David escreve sobre o conhecimento animista e não explicitamente xamanístico, que novos paradigmas na antropologia contemporânea são claramente baseados na presunção, segundo a qual animismo e xamanismo estão integrados em sua visão abrangente do mundo (Yamada 1999, 147). Trabalhos antropológicos mais recentes também confirmam esta interconexão cosmológica básica (ver por exemplo Harvey, 2010).

---

recentes em comunidades xamânicas ainda existentes nas fronteiras do sudeste da China também apontam para o fato de que as interações nos processos de rituais xamanistas permitem que a família e os membros da comunidade reafirmem “o vínculo comunitário e o respeito sincero pelos ancestrais de todo o clã da família” (Lee 2019, 2) Enquanto inúmeras investigações antropológicas revelam o importante papel dos laços de parentesco nas cerimônias xamânicas (por exemplo, Bacigalupo 2004, 203), muitos estudos em história e filosofia chinesas (por exemplo, Sigurdsson 2015, 100; Ames 2011, 109) revelam o significado crucial das relações familiares inerentes à agenda básica do ritual confucionista *li* 禮.

## Conclusão

Acima, espero ter iluminado os substratos teóricos dos campos da história e da antropologia que podem esclarecer e oferecer algumas evidências para os fundos conjecturais das suposições de Li Zehou sobre a transformação histórica e axiológica da ritualidade xamanista para confucionista. O presente artigo mostrou que a cosmologia xamanista se baseia em uma rede de relações, originada em uma epistemologia relacional, que é, por outro lado, uma característica crucial da ordem social confucionista. Também foi demonstrado que em ambos os casos, ou seja, no xamanismo, assim como no confucionismo, essa rede relacional está alicerçada em uma ontologia comum de ordem de parentesco. No entanto, essa comparação também pode apontar para alguns *insights* adicionais sobre a própria natureza da relação histórica entre as culturas xamanista e confucionista. Pode, nomeadamente, fornecer uma evidência adicional à presunção de que a alegada oposição entre ‘natureza’ e ‘cultura’, que pode ser considerada como um “viés ontológico persistente com raízes no dualismo cartesiano que engendra um etnocentrismo profundo no cerne da antropologia ocidental” (McKhann 2017, 383), muitas vezes, confunde nossa compreensão da própria natureza da ritualidade e as múltiplas formas de suas transformações históricas. O livro de Li Zehou sobre a relação complexa entre o xamanismo e a ritualidade confucionista é, sem dúvida, um passo importante no caminho que leva a um aprofundamento e aprimoramento substancial de nosso conhecimento neste campo.

## Referências bibliográficas

Abrahms-Kavunenko, Saskia. “Spiritually Enmeshed, Socially Enmeshed: Shamanism and Belonging in Ulaanbaatar”. *Social Analysis*, n. 60, 3 (2016): 1-16.

<https://doi.org/10.3167/sa.2016.600301>

Ames, Roger T. *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2011. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1p9wqgm>

Bacigalupo, Ana Mariella. "Ritual Gendered Relationships: Kinship, Marriage, Mastery, and Machi Modes of Personhood". *Journal of Anthropological Research*, n. 60, 2 (2004) 60(2): 203-229. <https://doi.org/10.1086/jar.60.2.3630816>

Bird-David, Nurit. "'Animism' Revisited: Personhood, Environment, Relational Epistemology". *Current Anthropology*, n. 40, Supplement (1999): 67-91. <https://doi.org/10.1086/200061>

Chandler, Marthe. "Li Zehou, Kant in Darwin: teorija sedimentacije (Li Zehou, Kant, and Darwin: The Theory of Sedimentation)". In *Li Zehou in sodobna kitajska filozofija—zgodovinska ontologija, estetika in nadgradnje marksizma*, edited by Jana S. Rosker, and Katja Kolšek, Ljubljana: Znanstvena založba FF, 2016: 131-176.

D'Ambrosio, Carleo, Robert, and Andrew Lambert. "On Li Zehou's Philosophy: An Introduction by Three Translators". *Philosophy East and West*, n. 66, 4 (2016): 1057-67. <https://doi.org/10.1353/pew.2016.0083>

Eliade, Mircea. *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

Eliade, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

Gu, Ming Dong. "Modernizing Confucianism: Li Zehou's Vision and Inspiration for an Unfinished Project". Paper presented at the Conference "Li Zehou and Confucian Philosophy", The East-West Center, University of Hawai'i at Manoa, Honolulu, October 8-11, 2015.

Harvey, Graham. "Animism rather than Shamanism. New Approaches to what Shamans do (for other Animists)". In *Spirit Possession and Trance: New Interdisciplinary Perspectives*, ed. Bettina Schmidt, and Lucy Huskinson, 14-34. London: Continuum, 2010.

Jia, Jinhua. "Li Zehou's Reconceptualization of the Classical Confucian Concepts of Autonomy and Individuality: With a Focus on Reading the Analects Today". *Asian Studies*, n. 8, 1 (2020): 59-75. <https://doi.org/10.4312/as.2020.8.1.59-75>

Lee, Sangmi. "Traditionally transnational: Cultural continuity and change in Hmong shamanism across the diaspora". *Ethnography*, n. 1 (2019): 1-19. <https://doi.org/10.1177/1466138119839086>

Li Zehou 李澤厚 You wu dao li, shi li gui ren 由巫到禮、釋禮歸仁 (From Shamanism to Rituality, Explaining Rituality as a Return to the Humanness). Beijing: Sanlian shudian, 2015.

Li Zehou. "Guanyu zhutixingde buchong shuoming 關於主體性的補充說明 (A Supplementary Explanation of Subjectivity)". *Zhongguo shehui kexue yuan yuanjiushengyuan xuebao*, n. 1(1985): 14-21.

Li, Zehou. *The Chinese Aesthetic Tradition*. Translated by Maija Bell Samei. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010.

Li, Zehou, and Jane Cauvel. *Four Essays on Aesthetics: Toward a Global View*. Lanham: Lexington Books, 2006.

*Lun heng jiao zhu* 論衡校注. (*The Book "On Balance" with Comments and Annotations*). Ed. by Zhang Zongxiang and Zheng Zhaochang. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2010.

*Lunyu* 论语 (*The Confucian Analects*). In: *Si shu da quan jiaozhu / shang/* (*An Annotated and Complete Collection of the Four Books: Part One*) Wuhan: Wuhan daxue chubanshe, 2009: 322-756.

*Lü shi Chunqiu yi zhu* 呂氏春秋譯注. (*Master Lü's Spring and Autumn Annals with Translations and Comments*). Edited by Shuangdi, Zhang, et al. Beijing: Beijing daxue chubanshe, 2011.

---

McKhann, Charles F. “Crimes against Nature: Kincest, Cosmology, and Conservation in Southwest China”. *Anthropological Forum*, n. 27, 4 (2017): 382–401.

<https://doi.org/10.1080/00664677.2017.1284043>

Rošker, Jana S. *The Rebirth of the Moral Self: The Second Generation of Modern Confucians and their Modernization Discourses*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2016.

<https://doi.org/10.2307/j.ctt1p9wqwt>

Rošker, Jana S. *Following his own Path: Li Zehou and Modern Chinese Philosophy*. Albany: State University of New York, 2019.

*Shang shu* 尚書 (Book of Documents). Translated and edited by Legge, James. In *The Shoo King*, Vol. 1 of *The Chinese Classics*. Shanghai: Huadong shifan daxue chuban she, 2011.

*Shi ji* 史記 (Historical Notes). Beijing: Zhonghua shuju, 2013.

Sernelj, Téa. “Different Approaches to Modern Art and Society: Li Zehou versus Xu Fuguan”.

*Asian Studies*, n. 8, 1 (2020): 77–98. <https://doi.org/10.4312/as.2020.8.1.77-98>

Sigurðsson, Geir. *Confucian Propriety and Ritual Learning – A Philosophical Interpretation*. Albany: State University of New York, 2015.

Van den Stock, Ady. “Imprints of the Thing in Itself: Li Zehou’s Critique of Critical Philosophy and the Historicization of the Transcendental”. *Asian Studies*, n. 8, 1 (2020): 15–35.

<https://doi.org/10.4312/as.2020.8.1.15-35>

Wang, Keping. “Behind Harmony and Justice”. *Asian Studies*, n. 8, 1 (2020): 101–125.

<https://doi.org/10.4312/as.2020.8.1.101-125>

Wellens, Koen. “Resilient Cosmologies: Water Deities and Divine Agency in Post-Mao China”.

*Anthropological Forum*, n. 27, 4 (2017): 365–381. <https://doi.org/10.1080/00664677.2017.1284042>

Winkelman, Michael. “Shamanism and the Evolutionary Origins of Spirituality and Healing”.

*NeuroQuantology*, n. 9, 1 (2011): 54–71. <https://doi.org/10.14704/nq.2011.9.1.390>

Xu Fuguan 徐復觀. “Zhongguo renxing lun shi—Xian Qin pian 中國人性論史——先秦篇 (The Theory of Human Nature: The Pre-Qin Chapter).” In *Xiandai xin rujia xue’an* 現代新儒家學案 (A Study of Modern Confucianism), edited by Fang Keli 方克立 and Li Jinqun 李錦全 Vol. 3. Beijing: Zhongguo shehui kexue chuban she, 1987: 647-62.

Yamada, Takako. *An Anthropology of Animism and Shamanism*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1999.

*Zhou li* 周禮 (*The Rites of Zhou*). Edited and commented by Xu Zhengying and Chang Peiyu.

Beijing: Zhonghua shuju, 2014.

\*\*\*

Recebido: 20 de dezembro de 2020

Aprovado: 09 de fevereiro de 2021



## Dossiê: Visões da História Chinesa

<http://dx.doi.org/10.34019/2594-8296.2021.v27.32716>

### Entre agulhas e mãos: a “medicina chinesa” no Brasil da década de 1970

*Between Needles and Hands: “Chinese Medicine” in Brazil in the 1970s*

*Entre agujas y manos: la “medicina china” en el Brasil en los años 70*

Renata Palandri Sigolo\*

<https://orcid.org/0000-0003-0007-7561>

Luis Fernando Bernardi Junqueira\*\*

<https://orcid.org/0000-0002-9085-8689>

RESUMO: Este artigo busca compreender as formas pelas quais a medicina chinesa foi retratada na imprensa brasileira no contexto transnacional da contracultura na década de 1970, procurando analisar quais representações sociais foram construídas e disseminadas sobre essa lógica médica, seus principais conceitos e suas noções de saúde, doença e cura. Focando em manuais, artigos e anúncios sobre acupuntura e massagens daoyin voltados ao grande público, pretendemos analisar o papel de outros atores importantes na formação da medicina chinesa no contexto brasileiro que ultrapassavam o círculo formado pela comunidade biomédica. Desta maneira, selecionamos obras publicadas sobre o assunto que tiveram igualmente repercussão na imprensa analisada, sendo escolhidos dois jornais de grande circulação no país: o Jornal do Brasil e o Diário de Pernambuco. Dentre as diferentes representações construídas, as noções de saúde, doença e cura ligadas às ideias de tradição e modernidade se destacam por trazerem em si um paradoxo importante presente na definição da medicina chinesa no Brasil.

Palavras-chave: Medicina chinesa. Medicina alternativa. Acupuntura. Daoyin. Contracultura.

---

\* Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e atualmente é professora do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). É especialista em história da saúde, história e contracultura, e medicinas alternativas, e suas principais publicações incluem “A Saúde em Frascos” (1998), “Nilo Cairo e o debate homeopático no início do século XX” (2012) e “Plantas medicinais e os cuidados com a saúde: contando várias histórias” (2015). E-mail: [rpalandris@gmail.com](mailto:rpalandris@gmail.com) ou [r.palandri@ufsc.br](mailto:r.palandri@ufsc.br).

\*\* Mestre em História da China pela Fudan University (Shanghai) e atualmente é doutorando em História pela University College London e Wellcome Trust. Possui interesse nas áreas de história da saúde na China, religião chinesa, esoterismo, e história global da ciência e tecnologia. Suas principais publicações incluem “Popular Healing in Printed Medical Books” (2018), “Numinous Herbs: Stars, Spirits and Medicinal Plants in Late Imperial China” (2021) e “Revealing Secrets: Talismans, Print Culture and the Market of the Occult in Early Twentieth-Century China” (2021). E-mail: [youle.junqueira@gmail.com](mailto:youle.junqueira@gmail.com) ou [luis.junqueira.19@ucl.ac.uk](mailto:luis.junqueira.19@ucl.ac.uk).

ABSTRACT: This article aims to understand the ways in which Chinese medicine was portrayed in the Brazilian press during the transnational context of counterculture in the 1970s. It seeks to analyse the social representations built around Chinese medicine, the dissemination of this medical rationale, main concepts, as well as its notions of healthcare, illness and healing. Focusing on manuals, newspaper articles and advertisements about acupuncture and daoyin aimed at the general public, we will look at the role multiple actors, beyond the biomedical community, played in the formation of Chinese medicine in Brazil. We selected printed manuals that also reverberated in the general press, especially in two wide-circulation newspapers, the *Jornal do Brasil* and *Diário de Pernambuco*. The several notions of health, illness and healing linked to ideas of tradition and modernity stand out as an essential paradox in the definition of Chinese medicine in Brazil.

Keywords: Chinese medicine. Alternative medicine. Acupuncture. Daoyin. Counterculture.

RESUMEN: Este artículo busca entender las formas en que la medicina china fue retratada en la prensa brasileña en el contexto transnacional de la contracultura de los años 70, tratando de analizar qué representaciones sociales se construyeron y difundieron sobre esta lógica médica, sus principales conceptos y sus nociones de salud, enfermedad y cura. Centrándonos en manuales, artículos y anuncios sobre acupuntura y masajes daoyin dirigidos al público en general, pretendemos analizar el papel de otros actores importantes en la formación de la medicina china en el contexto brasileño que fue más allá del círculo formado por la comunidad biomédica. De esta manera, seleccionamos trabajos publicados sobre el tema que también tuvieron repercusión en la prensa analizada, siendo elegidos dos de los periódicos de mayor circulación en el país: *Jornal do Brasil* y *Diário de Pernambuco*. Entre las diferentes representaciones construidas, destacan las nociones de salud, enfermedad y curación vinculadas a las ideas de tradición y modernidad, porque aportan en sí mismas una importante paradoja presente en la definición de la medicina china en el Brasil.

Palabras clave: Medicina china. Medicina alternativa. Acupuntura. Daoyin. Contracultura.

### Como citar este artigo:

Sigolo, Renata Palandri; Junqueira, Luis Fernando Bernardi. “Entre agulhas e mãos: a ‘medicina chinesa’ no Brasil da década de 1970”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 122-151.

\*\*\*

### A medicina chinesa no Brasil: primeiros contatos

Nas capitais, entretanto, somente de uns anos para cá voltou-se a falar das ervas, com a introdução no mundo ocidental, da dieta macrobiótica, da ioga e da acupuntura. A penetração da cultura oriental no mundo ocidental não está sendo difícil. Os modernos meios de comunicação, principalmente a

---

televisão, jornais e revistas estão dando conta do recado, explorando a preocupação do homem moderno com o físico.<sup>1</sup>

As páginas de vários jornais brasileiros da década de 1970 estampavam notícias e artigos sobre “medicinas orientais” e outras práticas de saúde que prometiam atender a todo tipo de necessidades dos seus leitores, da promoção de saúde à cura de doenças específicas. Este também foi o momento, no Brasil, de emersão dos valores da contracultura (Dunn 2016). Contestando os valores estadunidenses pautados no consumo, no reducionismo científico e materialismo e, ao mesmo tempo, procurando fugir da polarização proposta pela Guerra Fria, a contracultura foi caracterizada como um movimento juvenil transnacional. Esta manifestação foi responsável por propor um estilo de vida redefinidor da noção de natureza, onde o ser humano se encontrava não em uma posição de superioridade mas integrado a ela (Monneyron e Xiberras 2008). A emergência das medicinas alternativas foi igualmente influenciada pela valorização da subjetividade própria da contracultura verificada na vontade do “paciente” em ser protagonista de seu processo curativo. No quadro de referências destas medicinas estava presente a incorporação de elementos explicativos não materialistas aos fenômenos que definiam saúde e doença.

Esse artigo irá abordar a medicina chinesa como uma das terapêuticas presentes no conjunto das medicinas alternativas existentes no período. Por “medicina chinesa” nos referimos não a um sistema fechado e autodefinido, mas a um conjunto variado de representações e discursos criados por diversos agentes sobre o que esta é ou deveria ser: o próprio termo chinês para “medicina chinesa” (*zhongyi* 中醫) surgiu apenas quando os chineses se depararam com a biomedicina europeia no final do século XIX (Lei 2014). Distinções entre uma suposta “medicina clássica chinesa” e “medicina tradicional chinesa”, ou entre uma medicina chinesa como praticada na China versus como praticada no Brasil podem gerar a ideia de que uma medicina chinesa homogênea e incorruptível existe ou já existiu em algum tempo remoto e de que tudo o que não se conforma a esta última é uma distorção ou corrupção. Entretanto, historiadores têm mostrado a importância em compreender a medicina chinesa como um sistema em aberto, plural e em constante mutação, cujos limites estão sendo constantemente redefinidos pelo uso de novas fontes, questões e metodologias (Lo 2009; Lei 2014; Andrews 2014). Assim, estamos menos interessados em identificar “distorções” do que em compreender como e porquê atores brasileiros na década de 1970 se apropriaram de conhecimento terapêutico associado à cultura chinesa.

No Brasil, havia uma pluralidade tanto em relação às práticas médicas chinesas quanto a seus atores. Iremos privilegiar o universo de informações sobre a medicina chinesa destinada ao

---

<sup>1</sup> “A volta da medicina popular com a cura pelas plantas” 1978.

grande público que poderia, através deste tipo de conhecimento, construir representações e tomar decisões sobre adotar ou não práticas alternativas em saúde (Herzlich 2005). Concordamos com Serge Moscovici e sua equipe quando afirmam que representações sociais são elementos capazes de criar uma realidade partilhada socialmente através da objetivação de imagens e noções (Moscovici 2019).

Para compreender esse processo em relação ao nosso objeto de pesquisa – isto é, que representações sociais sobre a medicina chinesa foram construídas e que direcionaram as escolhas do grande público em relação a esta medicina – escolhemos livros e artigos de jornais de grande circulação nacional, de modo que tanto as obras publicadas quanto os artigos estivessem em diálogo. Devido ao imenso volume de fontes primárias, decidimos nos focar em duas das terapêuticas chinesas mais discutidas na mídia impressa da década de 1970: a acupuntura e do-in. Mesmo com esta primeira seleção, precisamos refinar ainda mais nossas escolhas, selecionando os jornais que, em busca no arquivo digital da Biblioteca Nacional, apresentaram maior quantidade de artigos relacionados à temática e aos livros também eleitos de uma extensa gama, conforme explicaremos melhor adiante.

Abrigando a maior comunidade japonesa fora do Japão, a introdução de técnicas como acupuntura, massagem e artes marciais no Brasil ocorreu no início do século XX por meio da imigração japonesa. Naquele período, entretanto, este conhecimento se manteve restrito a colônias de imigrantes, especialmente em São Paulo. Sakae Make, integrante de uma equipe de natação que veio ao Brasil na década de 1940, é apontado como um dos primeiros divulgadores da acupuntura no país. Do mesmo modo temos como um dos primeiros praticantes Tsukasa Asano, um “velho agricultor japonês” que começou a oferecer massagens no Amazonas em 1957, atividade que continuou praticando quando se mudou para o Recife anos mais tarde (Cysneiros 1977).

Além de japoneses, imigrantes europeus também tiveram um papel fundamental na difusão da medicina chinesa em território brasileiro. Joaquim Bosk (Bosh?) Tarae, espanhol nascido no final do século XIX e radicado em Recife, estudou fisioterapia e medicina chinesa em Paris e, em 1975, havia mais de sessenta anos que praticava e ensinava acupuntura, massagens e outros exercícios físicos gratuitamente na capital pernambucana (Loureiro 1974; “Tstri” 1975). No final da década de 1950, o luxemburguês Frederico Spaeth, que não tinha formação medicina ocidental mas em fisioterapia e era seguidor da escola francesa de acupuntura, aprofundou a disseminação dessa terapêutica através da oferta de cursos (Nascimento 2006, 144–145).

Em 1958, Spaeth fundou a Sociedade Brasileira de Acupuntura e Medicina Oriental. Em 1972, o nome da instituição foi modificado para Associação Brasileira de Acupuntura (ABA) e, a

---

partir daí, houve uma difusão maior dos cursos em São Paulo e Rio de Janeiro. A mudança de nome e estatutos revela a redução da medicina chinesa (ou “medicina oriental”) à acupuntura, preterindo outras práticas daquela lógica médica (Rocha e Gallian 2016). Spaeth também organizou os primeiros seminários nacionais de acupuntura no Brasil e levou médicos brasileiros a visitar plantões permanentes de acupuntura em Paris. Curiosamente, por não ter formação em medicina, Spaeth foi destituído da presidência de ABA por seus próprios ex-alunos em 1980 (Kwang e Varanda 2008).

O Daoísmo também serviu de porta de entrada para a divulgação de terapêuticas chinesas no Brasil. A década de 1970 viu surgir cursos oferecidos em São Paulo e Rio de Janeiro por Wu Chao-Hsiang e Liu Pai Lin, mestres chineses de tai chi e acupuntura. Sem se limitar a estas terapias, Wu e Liu promoviam o conhecimento e prática de artes marciais e massagem, ressaltando a importância filosófica do Daoísmo na constituição da medicina chinesa (Nascimento 2006, 144–145). Ambos os mestres são apontados como peças-chave na introdução do Daoísmo no Brasil (Costa 2015, 83–84), revelando um universo conceitual da medicina chinesa mais amplo daquele oferecido pelos criadores da ABA.

Marilene Cabral do Nascimento afirma que a década de 1970 foi um momento em que vários acupunturistas foram processados pelo Conselho de Medicina, que resistia à prática. A relação da acupuntura com “publicações ligadas ao ocultismo e ao esoterismo” teria impulsionado, a partir de 1976, um movimento de reconhecimento da acupuntura, tentando aproximá-la da biomedicina (Nascimento 2006, 146) – transformação que já havia se iniciado na China e Japão no final do século XIX (Lei 2014). As décadas seguintes deram continuidade a esta tendência, com a introdução da acupuntura no sistema público de saúde brasileiro e o acirramento da disputa entre médicos e não-médicos pelo seu exercício.

Esta breve contextualização nos permite perceber o quão heterodoxa foi a participação dos vários atores que compuseram a medicina chinesa no Brasil. Para além do universo dos terapeutas, da formação de instituições e disputas por um lugar legítimo de fala e prática, existe um cenário mais amplo composto pelo grande público, na época ávido por conhecer e consumir “novas” formas de se tratar a doença e conservar a saúde. O questionamento da hegemonia biomédica não é algo novo. Porém, este ganhou ímpeto após a Segunda Guerra com o movimento de contracultura e a ascensão das medicinas alternativas, deslocando a responsabilidade da saúde do médico e de instituições para o indivíduo e suas escolhas, pautadas em conhecimentos adquiridos socialmente (Nascimento 2006; Giddens 1992).

## Medicina chinesa nas páginas de jornais e livros

As fontes que iremos analisar podem ser divididas em dois gêneros: jornais e livros, ambos voltados ao grande público. No caso dos jornais, focaremos em dois títulos de grande circulação que apresentaram número expressivo de notícias relacionadas à medicina chinesa: o *Jornal do Brasil*, criado no Rio de Janeiro em fins do século XX, e o *Diário de Pernambuco*, o jornal de mais antiga circulação no país. Nossa escolha permite certo rompimento com uma história baseada no eixo Rio-São Paulo sem se distanciar completamente dele, uma vez que foi importante para a consolidação da medicina chinesa no Brasil.

Durante a década de 1970, o sistemático esforço de legitimação da medicina chinesa através da prática da acupuntura foi largamente noticiado nas páginas dos jornais brasileiros. Alguns inclusive afirmavam que, dentre o arcabouço de medicinas alternativas, a acupuntura era a que mais se aproximava da biomedicina (Barbosa 1978a). Aqui, daremos mais atenção a como a acupuntura foi apresentada ao grande público, quais releituras sofreu e como foi reapropriada por jornais e livros, sobrepujando outras terapêuticas chinesas. Iremos relacionar a acupuntura ao *do-in*, abordando como esta prática se interligava à medicina chinesa como um todo. Estas duas modalidades terapêuticas foram responsáveis, principalmente no início da década de 1970, em fornecer ao público brasileiro representações de saúde e doença conectadas à medicina chinesa. Embora outras práticas relacionadas a essa racionalidade médica também fossem abordadas por nossas fontes, a dimensão deste texto não nos permitirá analisá-las.

Os livros escolhidos pertencem a um contexto editorial bastante específico: trata-se de um período de crescimento de consumo entre a classe média brasileira. Não apenas a relação de livros por habitante aumentou significativamente (Reimão 1996, 58; Hallwell 2017, 797), mas uma lei no final da década de 1970 também permitiu maior diversidade na distribuição de livros, que agora poderiam ser igualmente adquiridos em farmácias, postos de gasolina, livrarias, papelarias, ou mesmo através de cupons ou pedidos enviados pelos Correios (Reimão 1996, 62), como era o caso dos textos que trataremos a seguir.

Selecionamos três obras que irão dialogar com as reportagens sobre acupuntura e *do-in*: (1) *Acupuntura. A extraordinária e milenar Arte Chinesa de curar doenças* (Marc Duke, 1972, Cr\$22,00), da editora Artenova, (2) *Do-in, guia de auto massagem* (Jacques De Langre, 1973, 12 mil exemplares na primeira edição, Cr\$10,00) e (3) *Do-In, livro dos primeiros socorros* (Juracy Cançado, 1976, Cr\$30,00 em 1977), os dois últimos publicados pela editora Ground. Enquanto a editora Artenova tinha um perfil mais relacionado à publicação de literatura estrangeira, a editora Ground pertencia a um universo editorial específico construído ao longo do século XX, onde editoras como Cultrix (1955)

---

e O Pensamento (1907) atendiam ao público leitor interessado em autoconhecimento, espiritualidade e ciências ocultas (Hallwell 2017, 370–371).

## Medicina chinesa no século XX

Antes de nos focarmos no caso brasileiro, é importante compreender o estado da medicina chinesa no século XX. Assim como outras práticas culturais modernas, ela deve ser abordada como um fenômeno transnacional e de globalização que participou de um processo de pluralismo médico junto às sociedades cujo saber biomédico era predominante. Nesta dinâmica, atingiu vários países e esteve atrelada ao deslocamento de saberes e de pessoas em diferentes locais do mundo. Compreender este processo de maneira ampla nos permite entender as peculiaridades e similaridades da implementação e desenvolvimento da medicina chinesa em diferentes contextos nacionais (Candelise 2011).

Primeiro país asiático a entrar em um acelerado processo de industrialização e modernização nos moldes ocidentais, o Japão serviu de inspiração às elites reformistas chinesas do século XIX e XX. Em busca de promover a biomedicina europeia, tomada como sinônimo de progresso e modernidade, a partir da década de 1880 o governo japonês da era Meiji (1868–1912) aboliu o ensino e prática de técnicas terapêuticas populares locais, muitas das quais eram baseadas majoritariamente em práticas de cura chinesas (Josephson 2012). Embora tentativas do estado chinês de seguir o modelo japonês e abolir a medicina chinesa tenham parcialmente fracassado, a ideia de que esta deveria se “refazer” nos moldes biomédicos persistiu. A reinvenção da medicina chinesa a partir da década de 1950 é o que atualmente chamamos de Medicina Tradicional Chinesa, ou MTC (Lei 2014).

A medicina chinesa não é um sistema homogêneo e imutável, importado de uma China congelada no tempo durante milênios. Mesmo que muitos relatos e análises sobre esta lógica médica apelem para a qualidade de “tradicional”, ela deve ser pensada no plural. Na verdade, apesar de seu nome, a própria Medicina Tradicional Chinesa (MTC), hoje amplamente ensinada em universidades públicas na China e reconhecida pela Organização Mundial de Saúde como uma medicina “tradicional”, é apenas a versão oficial da medicina chinesa que vem sendo desenvolvida e promovida pelo Partido Comunista Chinês desde meados da década de 1950 (Taylor 2005; Unschuld 1984).

Enquanto nega enfaticamente todos os elementos religiosos que outrora formavam a base das inúmeras práticas terapêuticas existentes na China, a MTC busca adotar os métodos e parâmetros da biomedicina como forma de se legitimar perante o mundo e se transformar em um

---

produto comercializável globalmente (Taylor 2005; Coutinho e Dulcetti 2015). Conseqüentemente, a MTC aspirava à uniformização e secularização de pensamentos e práticas que jamais foram uniformes ou seculares. Artes divinatórias, talismãs, preces, fengshui, alquimia, escrita espiritual, meditação, artes marciais e astrologia foram apenas algumas das terapias desprezadas e atacadas pela medicina chinesa oficial como “superstição”, mas extensamente utilizadas pelos chineses por milênios, inclusive hoje (Junqueira 2021; Lei 2014; Chau 2008; Hsu 1999)

### Releituras da acupuntura

Em solo brasileiro, a importância da acupuntura foi tamanha que gerou disputas entre seus praticantes e instituições, principalmente em relação a legitimidade dos profissionais que a praticavam: o ponto alto desse processo aconteceu com seu reconhecimento como especialidade médica em 1995 (Nascimento 2006, 154). Porém, além dos profissionais em saúde, havia um vasto público que participou ativamente nessa discussão, construindo suas ideias sobre acupuntura através do acesso ao crescente número de livros, manuais e notícias sobre o assunto.

Um dos primeiros livros de acupuntura publicados na década de 1970 foi lançado pela editora Artenova (Hallwell 2017, 744): *Acupuntura. A extraordinária e milenar arte de curar doenças*, por Marc Duke. O livro de Marc Duke foi objeto de divulgação em vários jornais brasileiros, tendo sido apresentado no *Jornal do Brasil* no mesmo artigo que comentava o livro *Do-in, guia prático de auto massagem* (Azevedo 1973), recebendo ainda visibilidade através do *O Jornal* (Cavalcanti 1972) e do *Diário de Pernambuco*. Este último louvava o livro como o guia ideal para “deslindar alguns dos mistérios da acupuntura e seu significado”, uma técnica cuja eficácia fora recentemente comprovada por cientistas russos e cujas realizações já eram aclamadas pelos chineses quando “o homem ocidental ainda dilacerava carne crua com as mãos”.<sup>2</sup>

Segundo a edição original, *Acupuncture* foi o primeiro livro escrito por Marc Duke, descrito como sinólogo, fluente em mandarim e outrora um paciente submetido a esta terapêutica (Duke 1972a). A tradução portuguesa do livro, lançada no Brasil no mesmo ano de sua publicação nos Estados Unidos, é tão rica em ilustrações como a versão original. Da mesma maneira, foi dividida em dez capítulos acrescido de um apêndice cujo objetivo era fornecer elementos ao leitor sobre as principais indisposições e doenças e seu tratamento pela acupuntura. Concentradas no miolo da obra, as imagens eram compostas por fotografias da acupuntura sendo aplicada na China e por desenhos, antigos e atuais, representando os órgãos do corpo humano, meridianos e pontos de

---

<sup>2</sup> “Acupuntura” 1972.



acupuntura – estes últimos, um complemento importante para a finalidade prática do apêndice do livro.

Um dos enfoques principais de apresentação da acupuntura era sua ação anestésica, um dos pontos mais explorados tanto no livro quanto em jornais, em uma tentativa de remover a resistência dos mais céticos quanto ao seu poder de ação. Além disso, o autor apresentava algumas doenças que a medicina ocidental não conseguia tratar, lançando mão de exemplos de cura de pessoas famosas para corroborar sua tese de que a acupuntura era capaz de “milagres”. Ao mesmo tempo em que construía essa imagem quase mística das curas pela acupuntura, Duke descrevia com naturalidade a expectativa de que a terapêutica chinesa pudesse ser provada pela biomedicina (Duke 1972b, 21).

Apesar de acreditar na possibilidade de comprovação pela ciência, Duke não se afastava dos princípios filosóficos norteadores da medicina chinesa. Ao contextualizar a eficácia da acupuntura na sociedade chinesa, ao invés de recorrer a explicações próprias ao paradigma científico, ele preferia apresentar as razões filosóficas de seu funcionamento explicado através da construção de uma identidade chinesa: “o povo sente que ela funciona porque a acupuntura partilha de um talo comum junto com outras pétalas da flor cultural chinesa. Esse talo, a teoria chinesa do universo, tem sido extremamente útil para o povo” (Duke 1972b, 81).

Os elementos da cosmologia chinesa valorizados na obra diziam respeito às correspondências entre microcosmos (ser humano) e macrocosmos (universo) através das teorias do *dao* 道, Yin-Yang 陰陽 e Cinco Elementos (*wuxing* 五行).<sup>3</sup> Para introduzir a aplicação de Yin-Yang na acupuntura, Duke fazia a conhecida citação do capítulo 71 do *Lingshu* 靈樞 (Pivô Espiritual), que comparava o corpo humano e seus elementos ao mundo externo: “assim como o Céu é redondo e a Terra quadrada, assim também a cabeça do homem é redonda e o pé quadrado [...]” (Duke 1972b, 83). Esta correspondência era vista por ele como fundamental para o funcionamento da acupuntura e a percepção sobre saúde e doença<sup>4</sup>:

O universo inteiro, pensa o acupunturista, funciona de maneira tão precisa, tão ordenada que não contém mistérios acima de sua capacidade de compreensão. Isto não é arrogância, mas um rico sentimento de associação entre o homem e a natureza. Porque nenhum poder supremo, nenhum Senhor das Hostes, criou o mundo, as forças que regem a vida e a morte, a doença e a saúde, não podem estar acima da compreensão do homem. Elas estão, em forma de Ch’i, presentes em toda a criatura viva, em toda árvore e flor, em todo o sopro de vento e pingo de chuva. [...] Toda agulha que o acupunturista torce entre seus dedos contém a carga pesada da harmonia universal em sua extremidade delgada e pontiaguda (Duke 1972b, 160).

---

<sup>3</sup> Cinco Elementos é o termo que Duke usa para traduzir *wuxing*, também conhecido como Cinco Agentes ou Cinco Fases.

<sup>4</sup> A correspondência entre o microcosmos e macrocosmos presente na interpretação do corpo humano e dos processos de saúde e doença não se restringiu à medicina chinesa, fazendo parte do simbolismo ocidental até ao menos a modernidade. Cf. Le Breton, 2013; Kuriyama 1999.

---

Duke destacava o protagonismo humano nas relações entre os vários elementos que compunham o universo, rejeitando a ideia de criação judaico-cristã e se aproximando da cosmologia Daoísta. A apresentação do papel do terapeuta e dos processos de saúde e doença, colocando-os em relação com a natureza, era um elemento muito apreciado pelo público que defendia uma outra relação ser humano/natureza, proposta pela contracultura, movimentos ecológicos e *New Age*. Neste sentido, o conceito de *qi* se tornava fundamental como linha de continuidade e conexão entre os seres que compunham o universo, transformando o terapeuta em maestro nesta interdependência.

O *qi* – escrito como Ch’i por Duke – foi incorporado em *Acupuntura* como um conceito fundamental de explicação do funcionamento não só da terapêutica mas de todo o universo: “Ch’i é o que os chineses chamam como a força motivadora de toda a vida” (Duke 1972b, 87). Duke se afastou das relações entre *qi* e energia mais recorrentes nas explicações ocidentais sobre a dinâmica da acupuntura para se apoiar na defesa de sua cosmologia original. Isso se verifica em outros capítulos do livro, como o consagrado ao diagnóstico através do pulso.

Embora a maior parte do livro trouxesse aspectos teóricos a respeito da medicina chinesa e da acupuntura, eles não estavam descolados da sua dimensão prática. Antes da lista relacional entre meridianos, pontos e sintomas, Duke advertia: “não é, de forma alguma, uma relação completa, que ocuparia centenas de páginas e difere de autoridade para autoridade. Tampouco é um guia destinado a amadores” (Duke 1972b, 183). O alerta poderia ter sido um indicativo de que a obra era destinada aos profissionais de saúde, uma vez que o autor se valia da autoridade de médicos para referendar seus argumentos. Porém, sua distribuição não era restrita e destinava-se ao grande público. Além de ter sido reeditado e reimpresso por diversas editoras americanas e britânicas, *Acupuncture* foi traduzido para o português, espanhol, alemão, holandês, francês e italiano.

O suposto caráter “fantástico” ou “milagroso” da acupuntura foi igualmente explorado em jornais. “Os chineses curam os surdo-mudos” (1971), afirmava uma reportagem que vinculava a acupuntura ao governo de Mao Zedong; “a acupuntura tem curado dores de cabeça e até câncer” (Resberger 1972), “Acupuntura é usada para operar coração” (1974). O encantamento com a eficácia da acupuntura no Brasil deveu-se, em grande parte, à intensa propaganda do Estado chinês da época, apresentando-a ao Ocidente como um de seus elementos culturais com base científica (Lei 2014; Taylor 2005). Desta forma, ao mesmo tempo em que a acupuntura era retratada como uma alternativa à biomedicina, sua eficácia era legitimada pela ciência ocidental (ex. Barnier 1977; Motta 1977; Chaves 1979).

---

Como vimos anteriormente, a dimensão política da acupuntura não era uma novidade. Isso se mostrou ainda mais claro na histórica viagem de Richard M. Nixon a China em 1972, o primeiro presidente estadunidense a visitar a República Popular da China desde sua fundação em 1949. A viagem de Nixon atraiu a atenção não só dos jornais estadunidenses mas também dos brasileiros, que noticiaram repetidamente a programação da visita que continha, entre outras atrações, uma demonstração de acupuntura no Hospital de Pequim, assistida com certo temor pela primeira dama dos Estados Unidos.<sup>5</sup> O médico pessoal de Nixon, Walter Tkach (1917–1989), mostrou-se igualmente perplexo pelo uso da acupuntura elétrica como método de anestesia durante cirurgias (Witte 2020).

Mas a atração do ocidente pela acupuntura chinesa começou a ganhar momentum um ano antes, quando James Reston (1909–1995), repórter do *The New York Times* (NYT), viajou à China para cobrir a visita do então Secretário de Estado americano Henry A. Kissinger (1923–). Entretanto, durante sua viagem, Reston sofreu de apendicite e começou a sentir dores profundas na noite do segundo dia após sua cirurgia. Um médico do hospital ofereceu um tratamento por acupuntura e moxabustão ao repórter e após uma sessão de vinte minutos, o desconforto causado pela cirurgia havia passado completamente. Reston publicou sua experiência com acupuntura na primeira página do NYT, não deixando de esconder seu fascínio pelo sistema de saúde chinês (Reston 1971).

Coincidentemente ou não, no mesmo dia em que Reston recebeu tratamento com acupuntura, a mídia estatal chinesa *Xinhua News* anunciou na primeira página que médicos chineses haviam sucedido em desenvolver o método de anestesia com acupuntura.<sup>6</sup> Tanto o registro de Reston no NYT e os anúncios oficiais foram amplamente noticiados internacionalmente, servindo como um catalisador para a popularização da acupuntura no ocidente. Durante este período, a observação de cirurgias por meio de anestesia com acupuntura se tornou um elemento obrigatório na agenda de diplomatas estrangeiros na China (Witte 2020)<sup>7</sup>.

Aproveitando a oportunidade, o governo comunista chinês passou a incentivar a divulgação de fotos e vídeos da “magnífica técnica” na mídia nacional e internacional, muitos dos quais republicados em jornais brasileiros. Em 1972, o cineasta italiano Michelangelo Antonioni (1912–2007) lançou seu aclamado documentário *Chung Kuo, Cina*, demonstrando o uso corriqueiro da acupuntura como substituta a anestésicos químicos por médicos chineses. Artigos sobre o

---

<sup>5</sup> “Nixon” 1972; “Pat” 1972.

<sup>6</sup> “Zai Maozhuxi” 1971.

<sup>7</sup> Vale ressaltar que o uso da acupuntura como anestésico é relativamente recente, datando da metade do século XX (Taylor 2005), e que este uso não aparece em textos antigos, os quais adotam a acupuntura da mesma forma que utilizam fármacos, massagem ou talismãs.

documentário apareceram em jornais mundiais, geralmente fazendo menção à breve, contudo marcante, cena da cirurgia com acupuntura.<sup>8</sup>

A atenção do público brasileiro em relação à acupuntura também foi alimentada pelo setor de turismo que mostrava aquela terapêutica como atração cultural. Um artigo do *Jornal do Brasil* relatava um evento em Ipanema procurando estimular o público a considerar aquele país como destino de suas viagens. Dentre os potenciais turistas visados figurava o “médico despertado pela acupuntura e pela velha medicina chinesa”,<sup>9</sup> indicando que havia um turismo médico já relativamente consolidado que tinha como destino a China.

As notícias que estimulavam o uso da acupuntura variavam entre pequenas notas, relatando seus sucessos e “milagres” quando aplicada por ocidentais ou chineses e outros mais estruturados, apresentando a dinâmica e aspectos filosóficos da medicina chinesa. Eram oriundos de agências de notícias internacionais ou de autoria de jornalistas brasileiros e muitas foram publicadas depois da visita de Nixon à China. Em comum, temos o olhar ocidental sobre a prática da acupuntura na China, descrevendo-a como “tradicional”, “milenar”, “milagrosa”, “intrigante”.

Um artigo da *Universal Science News* traduzido no *Jornal do Brasil* consagrava uma página inteira do caderno especial de domingo para relatar o contato de médicos estadunidenses com a medicina na China.<sup>10</sup> O artigo destacava as qualidades analgésicas da acupuntura que “intrigavam” os médicos ocidentais. Este uso era descrito como eficiente principalmente quando combinado com a eletricidade.<sup>11</sup> Embora os japoneses e chineses tenham começado a integrar eletricidade e acupuntura já nas primeiras décadas do século XX, apresentar esta modalidade em jornais brasileiros acabava tornando a compreensão de sua ação mais próxima das explicações neurológicas de seu funcionamento.

Outro artigo relatava a oferta da acupuntura no Instituto Fitoterápico Murata no bairro da Liberdade, em São Paulo. O Instituto era dirigido por Kotaro Murata, o “especialista” e André Leme Sampaio, o “médico responsável”<sup>12</sup> – ou seja, aquele que garantia a legitimidade da prática por ter o diploma de médico. O espaço foi descrito pelo repórter como contendo “uma modesta ante-sala onde dezenas de pessoas, em sua maioria brasileiras, aguardam pacientemente a vez de serem atendidas. E, enquanto aguardam, vão relatando umas às outras as suas experiências com a

---

<sup>8</sup> Por exemplo, “Encontro” 1972; Spencer 1979.

<sup>9</sup> “China” 1972.

<sup>10</sup> “A medicina” 1972.

<sup>11</sup> “A medicina” 1972.

<sup>12</sup> Seis anos depois da reportagem sobre o Instituto Fitoterápico Murata, o *Jornal do Brasil* relatava a existência de 12 casas de massagistas, acupuntura e moxa no bairro. Ver “Descendentes têm bairro em São Paulo” 1978.

---

acupuntura, sempre atribuindo ao método propriedades excepcionais, quase milagrosas” (Chimanovitch 1972).

Para Murata, a origem da acupuntura era “sem dúvida o Japão”, questionando a ancestralidade chinesa da prática. Sua explicação para o funcionamento da terapêutica se referia ao estímulo, através de finas agulhas ou o aquecimento de ervas medicinais, de pontos que se relacionariam “com órgãos internos através de reflexos nervosos especialmente simpáticos e parassimpáticos, possibilitando o restabelecimento do equilíbrio dos meridianos orgânicos”. A esta explanação, que adotava termos médicos ocidentais, Murata acrescentava a nomenclatura japonesa: “considera-se *keiraku* o sistema de reflexos sucessivamente surgidos na pele e no tecido subcutâneo, em consequência de moléstias e *keiketsu* os pontos de reflexo relativos a este sistema” (Chimanovitch 1972).

Pesquisas científicas sobre a eficácia da acupuntura foram também conduzidas em universidades públicas brasileiras. Em 1978, o *Diário de Pernambuco* anunciou, em uma série de artigos, a realização de estudos sobre “acupuntura aplicada” por estudantes do curso de pós-graduação em Odontologia na UFPE, que contavam com a presença de Frederico Spaeth, membros do Instituto Hannemahniano do Brasil, além de especialistas e professores de Pernambuco, São Paulo, Rio de Janeiro e Uruguai (“Princípios básicos” 1978; “Faculdade” 1978). Entretanto, eram as várias pesquisas conduzidas nos EUA, Canadá e Europa as que mais recebiam destaque nas páginas dos jornais – provavelmente com o intuito de legitimar o uso transnacional, especialmente no “mundo desenvolvido”, da acupuntura.

A tentativa de comprovar ou explicar os efeitos da acupuntura a levava a outro extremo, ou seja, à aproximação desta a outros métodos de diagnóstico não convencionais ou não aceitos pela biomedicina. Um artigo do *Jornal do Brasil* abordava o trabalho de Thelma Moss (1918–1997), atriz, psicóloga e parapsicóloga americana que ficou conhecida por suas pesquisas com a foto Kirlian:

[...] além do vasto campo dos fenômenos telepáticos, os soviéticos parecem muito interessados nas fotografias da aura (Método Kirlian) e no aperfeiçoamento de aparelhos elétricos que, em contato com a pele, acendem luzes ao tocar determinados pontos. Curiosamente, afirma, esses pontos correspondem aos da acupuntura. Aliás, acrescenta, o diagrama de linhas e pontos da acupuntura encontra comprovação em práticas médicas realizadas muito longe da China. Na Venezuela, por exemplo, os feiticeiros de uma certa tribo implantam na parte superior do braço de seus clientes um pequeno cristal que anda por dentro dos tecidos e sai junto à mão. O trajeto percorrido - explica - é uma das linhas da acupuntura.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> “Congresso de bruxaria” 1975.

Ao mesmo tempo em que o artigo ressaltava a origem acadêmica de Thelma Moss, ancorando-a na Universidade da Califórnia e na metodologia sistemática de seus estudos, este também buscava comparar o estudo científico com práticas mágicas de povos originários, tentando estabelecer uma costura entre os universos científico e popular.

Quando não conseguia ser adequada pela biomedicina, a acupuntura tendia a ser rejeitada como medicina estranha e estrangeira. Embora as notícias favoráveis fossem grande maioria, críticas também existiam. Avisos curtos noticiavam, esporadicamente, o fechamento de clínicas de acupuntura nos Estados Unidos ou estudos que “comprovavam” a falta de eficácia desta técnica (“Acupuntura” 1977; “Pelo mundo” 1973; “Acupuntura” 1974). Em 1977, as páginas policiais do Diário de Pernambuco publicavam um artigo contra o “curandeiro” e “vigarista” Alexandre dos Santos Silva Neto, um parapsicólogo “adepto da filosofia oriental, especialista em acupuntura e homeopatia”, que criticava todos os médicos como “analfabetos” (“Conde Alexandre” 1977). Seguindo esta tendência à rejeição, o médico Vasco Azambuja teceu comentários sobre o livro de Marc Duke após sete anos de seu lançamento, ao responder a uma questão de um paciente sobre tratamento da próstata com acupuntura:

A acupuntura parece estar em franco declínio em seu próprio país de origem, a China. É método de tratamento carente de fundamento racional, de base científica, ao qual há falta de lógica dos fatos experimentais sérios, pelo menos diante do que tem sido publicado até hoje. Não passa de uma reflexoterapia, de fugazes efeitos e atuante sobretudo pela sugestão, pela persuasão e talvez pelo hipnotismo. O livro do norte-americano que esteve na China e narra coisas extraordinárias, não me convenceu. É bem verdade que o método está em observação na Inglaterra, mas até o momento os ingleses não se entusiasmarão. Aconselho-o, em vista disso, a procurar um bom urologista e tratar sua afecção prostática pelos métodos clássicos.<sup>14</sup>

Nos argumentos do Dr. Azambuja para desaconselhar a acupuntura, descobrimos ao menos dois importantes elementos: a suposta falta de explicação racional para seu funcionamento, que se avizinhava à sugestão hipnótica e a desconfiança dirigida a uma terapêutica não ocidental ou não referendada pelo ocidente. Curiosamente, em contraste com o Dr. Azambuja, explicar a eficácia da acupuntura por meio de sugestão e hipnose era visto com um olhar extremamente positivo no Japão e China durante o século XX, pois demonstrava a eficiência da terapêutica tanto em termos fisiológicos quanto psicológicos.

No âmbito do grande público, havia certo cuidado em garantir a legitimidade dos praticantes de acupuntura, como vimos no caso de Murata. Em Porto Alegre, quando o dentista Gerardo Julio Coudet promoveu uma série de demonstrações no “Primeiro Curso de Introdução à Acupuntura para Dentistas”, um pequeno estojo com agulhas fora roubado por alguém que estava

---

<sup>14</sup> “Medicina” 1979.

próximo a ele, o que gerou seu comentário: “tenho medo de que o nosso temperamento latino transforme a acupuntura em charlatanismo. O indivíduo que roubou as peças hoje, amanhã também pode anunciar uma falsa especialização e sair cravando agulhas a torto e a direito, abusando da boa-fé de seus clientes” (Dieckman 1974).

O dentista talvez tenha surpreendido o leitor ao afirmar não dispensar a compreensão dos princípios originais desta terapêutica chinesa. Estes conceitos não deveriam ser compreendidos através da lógica biomédica: “A acupuntura deve ser aceita como é, sem tentativas prévias de interpretação pela nossa mentalidade ocidental. À medida em que desenvolvemos esta prática milenar, teremos condições de absorver os seus princípios e tentar uma tradução, com o auxílio paralelo da investigação científica” (Dieckman 1974). Ao mesmo tempo, o dentista expressava seu interesse em fundar um centro de investigação odontológica que reunisse diversos profissionais em saúde em torno da acupuntura, homeopatia, plantas medicinais e massagem japonesa, demonstrando a possibilidade de interconexão entre as várias medicinas alternativas.

A compatibilidade entre acupuntura e outras terapêuticas ou lógicas médicas consideradas alternativas na época era comum em jornais e livros. A carta de um leitor do Jornal do Brasil declarando seu apoio a “alternativas mais saudáveis, como macrobiótica, vegetarianismo, agricultura biológica, acupuntura, homeopatia, ioga, flora medicinal, ou ir para o campo” e uma nota que convidava aos leitores ao “1.º Ciclo de Palestras sobre acupuntura, ervas medicinais, homeopatia, macrobiótica e Ioga promovido pela loja Em compasso de Fotossíntese” no Rio de Janeiro (“Cursos–Acupuntura” 1979), lembravam ao público que estas relações existiam (Neto 1978). O mesmo se repetia no Diário de Pernambuco, como em um artigo escrito por Zenaide Barbosa onde a autora exaltava as “novas formas de curar os seus males” por meio da “novíssima medicina [alternativa]”, que incluía pranoterapia, radioestesia, quiroterapia, massaterapia, psicoterapia, hipnotismo, cromoterapia, musicoterapia, fitoterapia e claro, homeopatia e acupuntura (Barbosa 1978a).

A inserção da acupuntura no Brasil pode ser percebida também através de pequenos detalhes nos jornais como sua presença em jogos de passatempo, quadrinhos, livros de ficção, filmes e até o nome de um cavalo de corrida (“O jogo do dia-a-dia” 1972; “Peanuts” 1975; Pontes 1975; “Cinema” 1976; “Garve” 1979). Além disso, o relato de “famosos” brasileiros e estrangeiros sobre o sucesso de suas experiências com acupuntura ajudaram a familiarizar o público com a técnica (Sobral 1973; “Pace” 1975; “Artes e artistas” 1975; Carvalho 1979; Alencar 1979; Lady Francisco” 1979). Por outro lado, os jornais traziam inúmeros anúncios de ofertas de profissionais que utilizavam acupuntura, principalmente nos últimos anos da década de 1970. Acompanhando a

---

publicidade profissional – os anúncios não precisavam se os terapeutas eram médicos ou não. Podemos encontrar divulgações de cursos de acupuntura que variavam desde aqueles oferecidos por médicos e conjugados a outras terapias corporais como o shiatsu e “quiromática” (“Cursos–Medicina Oriental” 1979). Essas ofertas indicam que, até o final da década de 1970, a acupuntura havia se tornado uma prática terapêutica cada vez mais familiar ao grande público brasileiro.

### O Do-in/Daoyin como via de autocuidado

No dia 8 de julho de 1973, o Caderno B do *Jornal do Brasil* anunciava o primeiro lançamento da editora Ground, intitulado “Automassagem”:

Dia 11, às 20 horas, a Galeria Estúdios lança, com chá e comidas macrobióticas, o livro DO-IN, guia prático de automassagem, de autoria de Jacques de Langre. O livro foi traduzido e adaptado por dois brasileiros, Juracy Lopes Cançado e Eugênio Amado, e consta de uma série de 39 exercícios de automassagem, de acordo com uma técnica oriental de mais de 5 mil anos, originária na China e desenvolvida no Japão. A Editora Ground, agora lançando o DO-IN, anuncia uma série de livros com caráter informativo e prático, visando oferecer alternativas reais e funcionais para o homem moderno, bem como obras filosóficas de interesse atual e literatura e poesia de alta qualidade. Endereço da Galeria: rua das Laranjeiras, 498 (Ayala 1973).

A editora era responsável pela divulgação de “alimentação natural e filosofia e medicina oriental, assuntos poucos veiculados no Brasil”, sendo que seu primeiro livro, DO-IN, guia prático de auto massagem havia atingido a marca de 120 mil exemplares vendidos até 1979, mais de um quarto de todas as suas vendas (“Os novos camponeses” 1979). Seu autor, Jacques de Langre, era belga e vivia na Califórnia, tendo estreita relação com o movimento macrobiótico estadunidense (Shurtleff and Aoyagi 2020, 1107).

A primeira obra publicada pela Ground revela muito do mosaico que formava a denominada “medicina oriental” no Brasil. Originário na China há mais de dois milênios atrás, o do-in, pronunciado *daoyin* 導引 em Mandarim moderno, refere-se a um conjunto de técnicas terapêuticas e de cultivo de qi, como regimes de higiene, purificação, alquimia, dieta, sono, exercícios físicos e comportamento sexual que deveriam ser praticados de acordo com a mudança das estações do ano (Lo 2014). Os caracteres que compõe o termo são *do/dao* 導 (guiar) e *in/yin* 引 (puxar), uma alusão à circulação de qi e aos movimentos característicos dessa terapêutica. O do-in foi introduzido no Japão muito cedo junto com outras técnicas da medicina chinesa, e nos textos publicados no Brasil durante a década de 1970, é o *shiatsu* 指压 (lit., “pressão com os dedos”), um método de massagem inventado por Namikoshi Tokujirō 浪越徳治郎 nos anos 1940, que prevalece (Anderson 2008).

DO-IN, guia prático de auto massagem, ficou na lista de livros mais vendidos em Belo Horizonte no mês de outubro de 1973 e recebeu a atenção da revista *Cruzeiro* (“Os mais vendidos”

---



1973), ganhando sete páginas em uma reportagem fartamente ilustrada (Oliveira 1973). O apelo ao autocuidado foi um elemento essencial na difusão da obra, uma vez que a técnica não requeria um terapeuta para sua aplicação, nem instrumental necessário para fazê-lo além das próprias mãos. Tampouco se revelava uma terapêutica que produziria riscos.

Ao introduzir o livro, fartamente ilustrado com fotos da aplicação do do-in, seus tradutores apresentaram uma ressalva: a versão em português havia recebido uma reestruturação já que “o livro original fora endereçado a um público bem mais familiarizado com as ciências orientais que o brasileiro” (Langre 1973, 10). Afirmando terem sido fiéis ao original, os tradutores admitiram a necessidade de fornecer mais explicações acerca de conceitos como “meridianos” e “energia Ki.” Porém, procedendo a uma comparação cuidadosa, podemos perceber que houve o esforço de simplificar a linguagem, retirando ou diminuindo a importância de elementos chave da filosofia chinesa embasadora do do-in, como qi e Yin-Yang.

Por que o livro, em seu original, teve versão bilíngue? O motivo foi assim explicado pelo autor:

Por quê Bilingue?

Se, em um passado longínquo, e por vezes repetidas, o mundo esteve unido completamente, com cada homem, cada mulher e criança vivos e em perfeita harmonia uns com os outros e com o universo, então é muito provável que o Do-in, de forma semelhante foi praticado pelo mundo inteiro.

Esta opinião foi confirmada quando, depois de ter dado, em inglês durante um ano, cursos de Do-in nos Estados Unidos, comecei a ensinar em francês aos nossos amigos belgas e franceses por ocasião da minha recente viagem à Europa. Esta técnica foi recebida e acolhida com tal entusiasmo que, a pedido dos nossos amigos de além-mar que este livro, impresso em duas línguas, desde a primeira edição, para ajudar os amigos francófonos a continuar a prática de Do-in mas, sobretudo, para estabelecer novamente esta ponte sólida de compreensão entre dois continentes e uma base comum para recriar a harmonia entre os homens de diferentes línguas (Langre 1971, 10).

A justificativa de uma publicação bilíngue ultrapassava a globalização que levou o do-in aos Estados Unidos e, depois, ao Brasil, repousando sobre as bases filosóficas da medicina chinesa e levando o autor a desejar que sua obra, assim como o do-in, pudesse promover uma (re)união entre os seres humanos existente, segundo ele, em um passado idealizado.

O livro original de Langre trazia outros elementos filosóficos ao longo de suas explicações técnicas, apresentando a classificação Yin-Yang para explicar a atuação e “polaridade” dos pontos de do-in, a posição das mãos ou características sintomáticas (Langre 1971, 10). Os tradutores brasileiros, no entanto, omitiram as referências à Yin-Yang. Outro ponto importante de omissão que causa curiosidade, pois fez parte do interesse inicial da equipe Ground, foram as relações entre do-in e macrobiótica contidas na obra. No capítulo sobre “Pontos de Primeiros Socorros”, por exemplo, a versão original conjugava os pontos de pressão com receitas de chás, alimentos ou

---

compressas originários da macrobiótica, que foram retirados na versão brasileira. (Langre 1971, 31).

Os tradutores provavelmente optaram por fazer do livro de Langre exclusivamente um manual de automassagem, como indicaria seu título em português, pois o desconhecimento do público leitor a respeito da macrobiótica não se justificaria, uma vez que a existência de associações macrobióticas no Brasil data de décadas anteriores. Além do mais, foi uma decisão que acabou ferindo o propósito e o alcance da obra: Langre, na versão original, esclarece o leitor que, apesar do poder curador do do-in, a terapêutica só poderia ter resultados duradouros para as pessoas “que compreendem e seguem a disciplina macrobiótica” (Langre 1971, 5). Curiosamente, cursos de medicina chinesa e do-in patrocinados pela Ground eram geralmente oferecidos em cooperação com associações macrobióticas.<sup>15</sup>

No entanto, alguns conceitos foram poupados, principalmente na introdução do livro, como é o caso de qi, grafado pelo autor como Ki. O conceito foi interpretado como “energia”, seguindo a tendência em ocidentalizar noções já conhecida no processo de introdução, na Europa, de algumas terapêuticas chinesas como a acupuntura.

Vimos anteriormente que o homem utiliza o meio ambiente como fonte de energia e estimulação mental. Além de ar, luz e comida que ele absorve, existem vibrações mais altas do cosmos, notadamente a energia eletromagnética “Ki”, captada pelo corpo através de seus vários pontos de pressão. Esses pontos, localizados profundamente na pele, têm estrutura em espiral e determinam os canais ou “meridianos” que transmitem essa energia eletromagnética no corpo. [...]

A existência desses meridianos e sua relação com os pontos de pressão são conhecidas pela medicina tradicional há milhares de anos. A medicina ocidental moderna e a embriologia afirmam que a pele e os nervos do embrião se desenvolvem da mesma maneira que as células: existem pontos no ectoderma (camada externa do embrião) que em nove meses se transformam na pele e no sistema nervoso. (Langre 1973, 15).

A apresentação da “energia Ki” foi complementada por um desenho cujo propósito era explicar a “entrada” da “energia” pela pele, materializando ainda mais esse conceito. Tecendo essas considerações anatomo-fisiológicas, o autor acabava por construir uma representação do funcionamento do do-in que ocidentalizava a técnica e a aproximava das próprias concepções de corpo da biomedicina de uma forma ainda mais intensa daquelas outrora conduzidas no Japão. Porém, apesar da equivalência de qi com “energia”, esta noção não era utilizada pela biomedicina que considerava o corpo material – ao invés do corpo energético ou magnético – como objeto de sua intervenção.

---

<sup>15</sup> Por exemplo, “Macrobiótica” 1975.

Embora a tradução brasileira tenha alterado elementos do original, os editores da Ground publicaram uma apresentação à versão traduzida que nos deixa perceber quais eram os elementos valorativos do *do-in* e de outras “medicinas orientais”:

A milenar cultura oriental já não representa mais um mistério para o homem do Ocidente. Nos últimos dez anos, centenas de obras sobre filosofias asiáticas foram editadas nos Estados Unidos e na Europa. O que se considerava há algum tempo como exotismo vai gradativamente se tornando matéria de conhecimento geral nos centros mais evoluídos do Ocidente.

O I-Ching – complexo livro sagrado dos antigos sábios chineses – tornou-se uma das publicações mais populares deste século. Yoga, meditação, judô, karatê, macrobiótica, zen, etc., são técnicas e filosofias de há muito conhecidas e praticadas entre nós. Mais recentemente, as maiores revistas do mundo dedicaram inúmeras páginas aos “milagres” da acupuntura. E a medicina tradicional do Oriente tem sido pesquisada por um número cada vez maior de cientistas ocidentais, com resultados um tanto desconcertantes para o racionalismo da ciência moderna.

Esse renovado interesse pelo estudo do Yin e Yang é um reflexo claro da crescente necessidade de novos caminhos. Ninguém mais desconhece os grandes problemas que afligem o homem de hoje: a poluição do “environment”, a vida sedentária das grandes cidades e especialmente os maus hábitos alimentares quase anulam, por assim dizer, todo o progresso que a ciência e a medicina desenvolvem no sentido de dar a ele melhores condições de vida (Langre 1973, 11).

Nesta apresentação, os editores explicitavam duas noções frequentemente ligadas às “medicinas orientais” de modo geral: a ideia de antiguidade, relacionada à uma suposta tradição e seus estudos pela ciência que, “desconcertada”, acabava por reconhecer os méritos de uma medicina que pertence ao passado. Esta oposição antigo/moderno era repleta de paradoxos quando se tratava de descrever as virtudes das medecinas orientais: ao mesmo tempo em que o antigo significava tradicional e, portanto, valorizado, ele assim o era por poder ser avaliado e porventura referendado pela ciência, produto do que é atual, contemporâneo, “moderno”. Fechando o raciocínio, temos uma crítica a esta mesma “modernidade” que, apesar de fornecer os “avanços” da ciência, também induz um modo de vida ao ser humano que o adoce e que, por sua vez, recorre às “antigas medecinas orientais” em busca de cura. E era justamente a “medicina de vanguarda” que estava confirmando e difundindo a sabedoria milenar dos povos antigos do oriente (“Princípios básicos” 1978).

O livro de Langre teve uma boa cobertura da imprensa brasileira. Além da notícia de seu lançamento, o anúncio de onde a obra poderia ser adquirida completava as informações práticas necessárias ao leitor que gostaria de ter acesso a ela: “[...] estará à venda em livrarias, bancas de jornal, lojas e restaurantes macrobióticos, institutos de ioga e universidades, ao preço de Cr\$ 10,00” (“Livros” 1973). *Do-in, guia prático de automassagem* era anunciado ao lado do livro *Ioga, libertação do asmático*, o que completa a ideia de que todas as medecinas e terapêuticas “orientais” acabavam por ter suas representações construídas através de amálgamas. Em 1979, o *Diário de Pernambuco* informava que o livro já estava em sua nona edição, elogiando suas ilustrações e dimensão prática, cujo conteúdo “até uma criança consegue entender” (Cavalcante 1978). Os espaços de venda do

---

livro, todos relacionados a um público leitor que compartilhava certo interesse pelo “orientes” e tinha bom nível de escolaridade, sugerem a existência de uma rede de praticantes interessados em um estilo de vida alternativo (Magnani 1999).

O livro de Langre era apresentado em composição a outras obras: *Acupuntura- a extraordinária e milenar arte de curar doenças*, de Mark Duke, e *Ioga, libertação do asmático*, de Swami Sivananda. O resenhista seguia o roteiro de explicação fornecido pelos tradutores brasileiros na nota e na apresentação, estabelecendo relações com outros elementos que a versão brasileira se absteve de fazer:

O Do-in não é apenas um tratado de automassagem mas também um guia precioso para permitir o recarregamento de funções vitais utilizando a energia cósmica que nos sustém. A doença é, então, uma disfunção nessa sintonia. Uma incapacidade em receber e distribuir a vida universal. A esse respeito o texto utiliza a mesma chave da harmonia existente entre o macro e o microcosmo, que é a tônica fundamental do pensamento tradicional das idades. O pitagorismo, cabala, hermetismo, gnosticismo, alquimia, maçonaria, rosa-cruzianismo [sic], afirmam essa correspondência como um axioma (Azevedo 1973)

O aspecto prático do livro era ressaltado pelas notícias de jornais, que se valiam de males “populares” como deficiência sexual, ressaca ou até mesmo ataques cardíacos para atrair leitores (“Do-In, a arte” 1973). As práticas nele contidas eram “simples e suaves”, direcionadas não apenas a cura de doenças, mas também à prevenção, cultivo da saúde e, finalmente, à autotransformação (Cavalcante 1978). Uma matéria sobre o livro publicada no Jornal do Brasil repetia a ideia de existência de um núcleo comum a todas as “medicinas orientais”: “integrado na Medicina tradicional do oriente, o Do-in fundamenta-se nos mesmos princípios que a acupuntura, ou seja, parte da existência de meridianos ou pontos de pressão” (“Do-In, a arte” 1973). Seguindo este caminho, o tradutor do livro de Langre, Juracy Cançado, salientava que o do-in “pode e deve ser complementado com outras técnicas [orientais] como o Yoga, Aikido, Expressão Corporal, Tai Ch’uan [sic], Rei-Do, Meditação ou qualquer prática que objetive uma maior integração com a natureza e um maior conhecimento de si mesmo” (Cavalcante 1978).

Várias eram as vantagens anunciadas para a adoção do do-in como terapêutica: sua gratuidade, fácil aplicação, e a familiaridade que o indivíduo construía com seu próprio corpo. Ou seja, a ideia de favorecimento do autocuidado, já presente no título do livro. Porém, para os interessados em se aprofundar na técnica, Juracy Cançado oferecia cursos no Instituto Brasileiro de Ioga (Rio de Janeiro), onde era diretor, com turmas mensais (“Do-In, a arte” 1973). Em Pernambuco, o do-in era parte integral de seus cursos de medicina chinesa, que também cobriam “acupuntura, Kuateu, Moxabusto, Shiatsu, filosofia, etc.” (“Macrobiótica” 1975). Suas aulas foram igualmente oferecidas em anos seguintes em associações macrobióticas e no Instituto Nataraj Ioga do Rio de Janeiro (“Do-In” 1976), totalizando, em 1978, 27 cursos em vários estados do país e

---

atingindo em torno de 6 mil pessoas (Shield 1978). O público alvo dos cursos oferecidos era composto por diferentes perfis: “médico, psicólogo, ator, massagista, educador, fisioterapeuta, desportista, sacerdote, místico, prático ou simplesmente leigo” (Pararrayos 1978).

Considerado o introdutor do do-in no Brasil e “a maior autoridade [em medicina chinesa] da América Latina” (“Macrobiótica” 1975), Juracy Campos Lopes Cançado é um terapeuta em atividade ainda hoje, autor e consultor de livros sobre massagem que “desenvolve amplo trabalho pedagógico de iniciação às artes terapêuticas chinesas e suas afinidades com as terapias corporais energéticas contemporâneas” (Editora Ground, n.d.). Segundo jornais da época, Cançado facilitou a introdução da “medicina oriental” não apenas no Brasil, mas também em outros países da América Latina, especialmente a Argentina, e realizou viagens de aprimoramento na Ásia (Barbosa 1978b).

Falando sobre os cursos de do-in e suas intenções em relação à publicação, o editor da Ground afirmava sua preocupação em oferecer uma medicina alternativa que estivesse ao alcance do público de forma a proporcionar-lhe autonomia em saúde:

A aceitação é muito grande, ainda mais que o Do-in vai treinar a pessoa para uma liberdade pessoal e para uma auto-suficiência, estranhas ao nosso momento, quando cada vez tentam mais nos envolver numa cultura de dependência. [...] A gente sente, sem querer entrar em atrito com a medicina, ela entra em atrito conosco. Porque há uma série de coisas que o ser humano precisa conhecer sobre si mesmo que, uma vez conhecidas, vão permitir-lhe uma familiaridade com o próprio corpo, que permite tratamento e cura de doenças, ou a conservação do organismo em estado de saúde. Conhecimentos que os preconceitos e – talvez mais do que isso – os interesses econômicos vedam até de superstições embora a experimentação científica já esteja até muito avançada nos assuntos ligados no que seria apenas uma atitude de medicina empírica (Farias 1976a).

A intenção de Cançado em oferecer alternativas à biomedicina revelada nesta entrevista também ficava clara em seu livro, publicado alguns anos depois do sucesso da obra de Langre. A apresentação e sua introdução da publicação teciam elogios ao interesse brasileiro pela “utilização de métodos naturais e técnicas milenares visando o controle das doenças e o restabelecimento do equilíbrio do organismo humano”, ao mesmo tempo que apontavam para uma “crise da cultura ocidental” que proporcionava uma época de transformações do ser humano capazes de “elevar sua consciência” e “tornar-se mais integrado com seu ambiente” (Cançado 1976, 11, 13). O declínio do “ocidente” correspondia a valorização do “orientes”, como um ciclo que já se aguardava: “no ventre de uma civilização agonizante surge o embrião de uma Nova Era” (Pararrayos 1978).

A crítica à biomedicina estava também presente na introdução do livro, através de uma certa censura à tecnocracia e o convite a um retorno à natureza (Cançado 1976, 13). Para Cançado, as práticas de saúde “naturais” sobrepujavam a tecnologia e a ciência, pois propunham elementos mais eficazes em recuperar a saúde, concebida como uma “restauração da ordem natural”. Neste

---

sentido, a ideia de “práticas antigas” era retomada pelo autor que afirmava ter o do-in se iniciado quando “o primeiro homem massageou o próprio pé ferido na tentativa de aliviar a dor” (Cançado 1976, 14).

Esta perspectiva de origem do do-in foi acompanhada por explicações filosóficas sobre seu funcionamento, que remetiam às noções chinesas de “Ki” e “yin/yang”. Em relação ao “Ki”, apesar de termos a tradução do conceito para o termo “energia”, Cançado o apresenta como o cosmos, “um organismo vivo e dinâmico” com o qual o ser humano está em direta relação por ser “uma réplica do Universo” (Cançado 1976, 15). Ki também é Unidade, conceito-chave no livro de Cançado para a compreensão de Yin-Yang. Segundo ele, estes são a manifestação da unidade em “dois aspectos opostos e complementares, negativo e positivo”, sendo esta interação a origem de todos os fenômenos.

O conceito de doença para Cançado estava diretamente relacionado à harmonia de Ki e se distanciava da avaliação biomédica quando considerava os sintomas como apenas sinais de um fluxo energético bloqueado e não como manifestações de uma doença reificada (Cançado 1976, 16). Esta apresentação bastante próxima aos conceitos de saúde e doença da medicina chinesa não descartava a possibilidade de conectá-los às explicações próprias da biomedicina. Assim, o “equilíbrio Yin-Yang” coincidiria com o “funcionamento dos nervos ortossimpático e parassimpático”, assim como o “Triplo-Aquecedor” poderia ser explicado pelas “três funções básicas do metabolismo (sistema respiratório, digestivo e genito-urinário)” (Cançado 1976, 17, 18). É interessante observar que estes elementos oriundos da medicina chinesa foram minimizados na primeira obra sobre do-in de Langre traduzida por Cançado e publicada pela Ground em 1973, mas foram colocados em evidência na obra de Cançado em 1976.

### **Considerações finais: Tradição, modernidade e a construção da “medicina chinesa” no Brasil da contracultura**

A “medicina chinesa” ocupou cada vez mais espaço no Brasil dos anos 1970, participando do contexto de ascensão das medicinas alternativas: como indica o epílogo presente no início deste texto, ela fez parte de um conjunto amplo de práticas que inclui desde o uso de plantas medicinais a práticas corporais como o ioga. A pluralidade de sistemas médicos foi impulsionada pela política estabelecida em 1975 pela OMS para os países “em desenvolvimento” (Djukanovic and Mach 1975) sendo que esta orientação recebeu reforço na Conferência de Alma-Ata, em 1978. Pierrine Didier, analisando as políticas da OMS em Madagascar, chama a atenção ao sentido de “tradicional” construído pela instituição na década de 1970: ao mesmo tempo que se refere a medicinas que se opõem à biomedicina enquanto “medicina moderna”, também são rótulo para práticas

---

consideradas “antigas” ou “primitivas” (Didier 2015), incentivadas pela OMS em complementaridade à biomedicina para atender as necessidades de países mais pobres.

Quando investigamos mais atentamente percebemos que, para além de uma política institucional, existiu um contexto cultural propício para a disseminação de práticas de saúde que também questionavam as limitações da biomedicina. A ideia de medicina alternativa relacionada ao contexto da contracultura e do New Age indicava a busca por práticas de saúde que proporcionassem a individualização do “paciente”, o protagonismo deste no processo terapêutico e que atendessem à noção de ser humano indissociável física, psíquica e espiritualmente, sendo igualmente inseparável da “natureza”. Para um segmento importante de usuários de serviços de saúde, as medicinas alternativas representavam uma crítica às ofertas de saúde cartesianas e eram vistas como um sistema paralelo à biomedicina e não meramente complementar a esta (Sigolo 2019).

Estas duas facetas das medicinas alternativas nos indicam uma pluralidade bastante grande de sujeitos que possuíam alguma relação com a “medicina chinesa” no Brasil. Há muitas diferenças entre terapeutas e usuários, suas concepções e os amálgamas que fazem e é muito difícil estabelecer uma linha divisória diante da heterogeneidade de sentidos e apropriações construídos a partir do contato com o universo médico chinês. Percebemos, contudo, que os interesses de terapeutas e do grande público divergiam em muitos aspectos: estes últimos estavam mais atentos em compreender o funcionamento das medicinas alternativas para melhor poder escolher e, muitas vezes, aplicar em si mesmos as terapias apreendidas.

A notável popularidade do do-in no Brasil da década de 1970, por exemplo, parece ter sido atrelada justamente ao apelo a autocura e autoconhecimento, ou seja, à possibilidade de dispensar a intervenção médica por meio de terceiros: o indivíduo, e não o médico, seria dono de seu próprio corpo. Curiosamente, a ideia de que cada indivíduo deveria possuir conhecimento médico suficiente para cuidar de si e de membros da sua família era recorrente na China imperial, fazendo parte do ideal Confucionista de piedade filial e autocultivo Daoísta (Unschuld 1979).

Se nos ativermos apenas a fontes que nos mostram os debates ocorridos no nível institucional, não conseguimos perceber a grande pluralidade de atores e posições presentes no cenário de enraizamento das medicinas alternativas no Brasil. Por isso, optamos por elencar dois jornais de grande tiragem no Brasil e três livros sobre medicina chinesa que não esgotam as possibilidades de análise, mas que são importantes indicadores da circulação de representações sobre saúde, doença e ser humano sob o prisma da “medicina chinesa”. Nossa ênfase em manuais

---

e mídia de massa também demonstra o papel fundamental da crescente cultura impressa da década de 1970 na construção e disseminação da medicina chinesa no Brasil.

Tanto as políticas da OMS quanto a circulação da contracultura e dos movimentos new age apontam para outra característica da “medicina chinesa”: sua transnacionalidade, ou seja, seu movimento através de diferentes nações. As fontes escolhidas são significativas neste sentido: o livro sobre acupuntura analisado neste texto foi escrito por um jornalista estadunidense estudioso da medicina chinesa, sendo traduzido no mesmo ano de lançamento em português. No caso do do-in, o primeiro livro é de autoria de um belga que escreveu nos Estados Unidos em inglês e francês, visando o público daquele país e das nações europeias francófonas. O segundo livro é de autoria de um brasileiro e visava o público nacional. Esta reconstrução da medicina chinesa por “ocidentais” de diferentes origens também passa pela influência do Japão no caso do do-in e da França, no caso da acupuntura (Nascimento 2006, 145), sendo estes dois países os principais responsáveis pela releitura das duas terapêuticas no Brasil. Embora a influência dos Estados Unidos sobre o tema “saúde e estilo de vida alternativos” tenha sido bastante forte, seria bastante simplista encarar esta intervenção como um processo que se deu em linha direta.

O próprio conceito “medicina chinesa” é assim muito mais inclusivo do que exclusivo e suas fronteiras sugerem uma fluidez que o termo em singular pode inicialmente encobrir – não é à toa que “medicina chinesa” e “medicina oriental” são praticamente sinônimos nas fontes aqui analisadas. Mesmo na China, as fronteiras do que constitui “medicina chinesa” são notavelmente fluídas e entrelaçadas com a construção do estado chinês moderno (Lo 2009). Medir a suposta “autenticidade” do que era convencionalmente chamado de medicina chinesa no Brasil é, certamente, uma armadilha.

Assim, a medicina chinesa deste período é mais bem compreendida como uma “cross-cultural medicine” (Bivins 2011), ou seja, uma medicina formada por saberes e práticas que atravessaram não só fronteiras geográficas mas principalmente culturais. É importante ressaltar o interesse levantado pelos movimentos de contracultura e new age em estilos de vida que pudessem ser alternativos às propostas ocidentais, principalmente ao american way of life: neste sentido, povos autóctones, mas principalmente “orientais”, foram saudados como as fontes necessárias para este novo aprendizado civilizatório (Monneyron and Xiberras 2008).

Em relação à saúde no Brasil, considera-se inclusive a existência de um processo de orientalização do ocidente que deu espaço para o surgimento de novos paradigmas em saúde (Nogueira e Camargo Jr. 2007). Do outro lado do mundo, a segunda metade do século XX é também marcada pelo que podemos chamar de ocidentalização do oriente, como a criação de

---



medicinas nacionais, como a Medicina Tradicional Chinesa (China) e Ayurveda (Índia), baseadas em antigas terapêuticas locais combinadas com o conhecimento biomédico ocidental. Como no caso brasileiro, “modernidade” na China não significava a rejeição total de saberes “tradicionais”, mas sim a sua reinterpretação por meio de novos paradigmas científicos.

Através da análise das fontes escolhidas podemos compreender esse processo de apropriação da medicina chinesa como um “oriente” construído em duas etapas simultâneas. Primeiro, pela identificação desta lógica médica à acupuntura e por derivação ao do-in e, em segundo lugar, pela correspondência entre a “medicina chinesa” e a “medicina oriental”, termo que aglutina, homogênea e dá invisibilidade às diferenças e peculiaridades de cada sistema médico localizado no “oriente”. Este, por sua vez, está à mercê do Orientalismo descrito por Said como “vontade ou intenção de entender e de alguns casos controlar, manipular ou até incorporar aquilo que é um mundo manifestamente diferente (ou alternativo e novo)” (Said 2004, 24). No caso da “medicina chinesa”, este processo foi responsável pela construção de representações moldadas ora através da vontade de assimilar este novo para controlá-lo – como no caso da “tradução” da dinâmica de funcionamento da acupuntura e do do-in segundo a lógica biomédica – ora no sentido de acolher estas noções estrangeiras como uma alternativa às próprias ideias da medicina “ocidental”, procurando se aproximar dos conceitos filosóficos de forma a saudá-los como uma nova forma de cuidar da saúde e curar doenças.

Finalmente, a aproximação e a apresentação da “medicina chinesa” pelo “ocidente” parecem revelar muito mais sobre as preocupações e auto representações deste do que daquela. Assim como ocorre com a construção de estereótipos, as representações da medicina chinesa parecem mostrar, como em um jogo de espelhos, muito mais do Ocidente do que do Oriente, “representando o outro como uma inversão do eu” (Burke 2004, 173).

## Referências bibliográficas

### *Fontes*

- “‘Conde Alexandre’ ataca de curandeiro”, *Diário de Pernambuco*, 8 de julho de 1977, 15.
- “A medicina na China de Mao”, *Jornal do Brasil*, 13 de março de 1972, Caderno Especial, 4.
- “A volta da medicina popular com a cura pelas plantas”, *Diário de Pernambuco*, 28 de dezembro de 1972, C72.
- “Acupuntura é usada para operar coração”, *Jornal do Brasil*, 20 de abril de 1974, 11.
- “Acupuntura, um em dez”, *Diário de Pernambuco*, 7 de junho de 1977, 6.
- “Acupuntura”, *Diário de Pernambuco*, 19 de outubro de 1972, Terceiro Caderno, 5.
- “Artes e artistas”, *Jornal do Brasil*, 27 de agosto de 1975, Caderno B, 3.
-

- “China”, *Jornal do Brasil*, 17 de outubro de 1972, 2.
- “Cinema”, *Jornal do Brasil*, 22 de agosto de 1976, 2.
- “Congresso de Bruxaria: As revelações das auras”, *Jornal do Brasil*, 27 de agosto de 1975, Caderno B, 10.
- “Cursos–Acupuntura”, *Jornal do Brasil*, 26 de maio de 1979, Caderno B, 2.
- “Cursos-Medicina Oriental”, *Jornal do Brasil*, 6 de abril de 1979, Caderno B, 7.
- “Descendentes têm bairro em São Paulo”, *Jornal do Brasil*, 8 de junho de 1978, 21.
- “Do-in, a arte de massagear a si mesmo”, *Jornal do Brasil*, 15 de julho de 1973, Revista de Domingo, 6.
- “Do-In”, *Jornal do Brasil*, 27 de junho de 1976, Caderno B, 3.
- “Encontro com Antonioni”, *Diário de Pernambuco*, 24 de julho de 1972, Caderno B, 3.
- “Faculdade pesquisa sobre acupuntura”, *Diário de Pernambuco*, 15 de novembro de 1978, 13.
- “Garve vence fácil na comparação de Cidade Jardim”, *Jornal do Brasil*, 2 de maio de 1979, 7.
- “Homem, um ser energético”, *Jornal do Brasil*, 17 de julho de 1975, Caderno B, 8.
- “Lady Francisco desloca a coluna”, *Diário de Pernambuco*, 20 de janeiro de 1979, C, 4.
- “Livros”, *Jornal do Brasil*, 11 de julho de 1973, Caderno B, 7.
- “Macrobiótica”, *Diário de Pernambuco*, 15 de julho de 1973, Segundo Caderno, 22.
- “Medicina”, *Diário de Natal*, 9 de abril de 1979, 3.
- “Misticismo e ciência unidos”, *Jornal do Brasil*, 19 de agosto de 1979, 4.
- “Na Cinemateca”, *Jornal do Brasil*, 2 de janeiro de 1973, Caderno B, 1.
- “Nelinho já tentou até acupuntura mas só voltará ao Cruzeiro em 1979”, *Diário de Pernambuco*, 21 de outubro de 1978, B, 3.
- “Nixon terá uma festa comunista”, *Jornal do Brasil*, 8 de fevereiro de 1972, 12.
- “O jogo do dia-a-dia”, *Jornal do Brasil*, 30 junho de 1972, Caderno B, 9.
- “Os mais vendidos nos estados”, *Jornal do Brasil*, 6 de outubro de 1973, 3.
- “Pace tem um favorito mas se considera em condições de vencer”, *Jornal do Brasil*, 24 de janeiro de 1975, 22.
- “Pat visita comuna, alimenta porcos e assiste acupuntura”, *Jornal do Brasil*, 24 de fevereiro de 1972, 12.
- “Peanuts”, *Jornal do Brasil*, 14 de janeiro de 1975, Caderno B 9.
- “Princípios básicos da medicina oriental difundidos em curso”, *Diário de Pernambuco*, 27 de outubro de 1978, 6.
- “Retorno”, *Diário de Pernambuco*, 9 de junho de 1976, Segundo Caderno, 11.
- “Tsri, a fórmula que cuida do corpo e do espírito”, *Diário de Pernambuco*, 3 de março de 1975, 2.
- “Zai Maozhuxi wuchan jieji geming luxian zhiyin xia wo guo yisu gongzuozhe he kexuegongzuozhe chuangzao chengong zhenci mazui 在毛主席无产阶级革命路线指引下，我国医务工作者和科学工作者创造成功针刺麻醉 (Guiados pela revolução proletária de Mao Zedong, os médicos e
-

cientistas do nosso país inventaram a acupuntura anestésica”, *Xinhuashe* (Xinhua News), 18 de julho de 1971, 1.

### ***Bibliografia***

- Alencar, Miriam. “Fafá de Belém: 90 mil discos vendidos em um mês”, *Jornal do Brasil*, 21 de setembro de 1979, Caderno B, 4.
- Anderson, Sandra K. *The Practice of Shiatsu*. St. Louis: Mosby Elsevier, 2008.
- Andrews, Bridie. *The Making of Modern Chinese Medicine, 1850-1960*. Vancouver: UBC Press, 2014.
- Ayala, Walmir. “Artes-Automassagem”, *Jornal do Brasil*, 8 de julho de 1973, 7.
- Barbosa, Zenaide. “Bases da medicina chinesa em curso intensivo de do-in”, *Diário de Pernambuco*, 21 de outubro de 1978b, C, 2.
- Barbosa, Zenaide. “Conheça novas formas de curar os seus males”, *Diário de Pernambuco*, 1 de julho de 1978a, B, 2.
- Barnier, Lucien. “Os médicos começam a aceitar os efeitos anestésicos da acupuntura”, *Diário de Pernambuco*, 3 de julho de 1977, B, 1.
- Bivins, Roberta. “Histories of Heterodoxy”. Em *The Oxford Handbook of the History of Medicine*, org. Mark Jackson, 579-598. New York: Oxford University Press, 2011. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199546497.013.0032>
- Burke, Peter. *Testemunha Ocular. História e Imagem*. Bauru: Edusc, 2004.
- Cançado, Juracy Campos L. *Do-in, livro dos primeiros socorros: A milenar arte chinesa de acupuntura com os dedos*. Rio de Janeiro: Ground, 1976.
- Candelise, Lucia. “La médecine chinoise au-delà des frontières chinoises. La confrontation de ses pratiques avec la médecine conventionnelle en France et en Italie”. *Perspectives chinoises*, 3, (2011): 44-52.
- Carvalho, Alberto Carlos de. “As guitarras voltaram”, *Jornal do Brasil*, 1 de abril de 1979, Domingo, 4.
- Cavalcante, Carlos. “A cura ao alcance de todos,” *Diário de Pernambuco*, 31 de dezembro de 1978, D, 6.
- Cavalcanti, Valdemar. “Letras”, *O Jornal*, 24 de dezembro de 1972, 10.
- Chau, Adam Y. *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press, 2008. <https://doi.org/10.4000/chinaperspectives.3943>
- Chaves, Paulo Azevedo. “Acupuntura para carecas,” *Diário de Pernambuco*, 25 de fevereiro de 1979, D, 6.
- Chimanovitch, Mario. “A acupuntura ao nosso alcance”, *Jornal do Brasil*, 28 de junho de 1972, 10.
- Cosson, Rildo. *Fronteiras contaminadas, literatura como jornalismo e jornalismo como literatura no Brasil dos anos 1970*. Brasília: UNB, 2007.
- Costa, Matheus Oliva. “Daoísmo tropical: transplantação do Daoísmo ao Brasil através da Sociedade Taoísta do Brasil e da Sociedade Taoísta SP”. Dissertação de mestrado, São Paulo, PUC-SP, 2015. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2015v13n39p1706>
-

- Coutinho, Bernardo D., e Pérola G. S. Dulcetti. “O movimento Yīn e Yáng na cosmologia da medicina chinesa”. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 22, n. 3 (2015): 797-811.  
<https://doi.org/10.1590/S0104-59702015000300008>
- Cysneiros, Daisy. “Massagem japonesa: uma questão de método”, *Diário de Pernambuco*, 24 de fevereiro de 1977, B, 1.
- Didier, Pierrine. “Médecine traditionnelle et ‘médecine intégrative’ à Madagascar: entre décisions internationales et applications locales”. Tese de doutoramento, Bordeaux, Université de Bordeaux, 2015.
- Dieckman, Lauro. “Na América Latina, a acupuntura pode ser charlatanizada”, *Jornal do Brasil*, 21 de dezembro de 1974, Caderno B, 10.
- Djukanovic, V., E. P. Mach, e World Health Organization & United Nations Children’s Fund (UNICEF). 1975. “Comment répondre aux besoins sanitaires fondamentaux des populations dans les pays en voie de développement: étude commune FISE/OMS”.  
<https://apps.who.int/iris/handle/10665/40098>.
- Duke, Marc. *Acupuncture*. New York: Pyramid Books, 1972a.
- Duke, Marc. *Acupuntura: A extraordinária e milenar Arte Chinesa de curar doenças*. Rio de Janeiro: Artenova, 1972b.
- Dunn, Christopher. *Contracultura*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2016.
- Editora Ground. s/d. “Juracy Cançado”. <https://ground.com.br/juracy-cancado>.
- Farias, Lena. “Do-in, o toque da vida e do prazer”, *Diário do Paraná*, 1 de agosto de 1976a, 6.
- Farias, Lena. “Do-in, o toque da vida e do prazer”, *Jornal do Brasil*, 13 de junho de 1976b, Caderno B, 5.
- Giddens, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- Hallwell, Lawrence. *O livro no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2017.
- Herzlich, Claudine. *Santé et maladie. Analyse d’une représentation sociale*. Paris: Éditions de l’EHESS, 2005.
- Hsu, Elizabeth. *The Transmission of Chinese Medicine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Josephson, Jason Ananda. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Junqueira, Luis Fernando B. “Numinous Herbs: Stars, Spirits and Medicinal Plants in Late Imperial China”. Em: *Routledge Handbook of Chinese Medicine*, orgs. Vivienne Lo e Michael Stanley-Baker, no prelo. London: Routledge, 2021.
- Kuriyama, Shigehisa. *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine*. New York: Zone Books, 1999.
- Kwang, Wu Tou, e Paulo Cesar Varanda. 2008. “Histórico da Acupuntura no Brasil”.  
<http://www.sobrafa.org.br/v1/index.php/86-historico-da-acupuntura-no-brasil/78-historico-da-acupuntura-no-brasil>.
- Langre, Jacques de. *Do-in, guia prático de auto massagem*. Rio de Janeiro: Ground, 1973.
- Langre, Jacques de. *The first book of Do-in: guide pratique I*. Hollywood: Happiness Press, 1971.
-

- Le Breton, David. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: PUF, 2013.  
<https://doi.org/10.3917/puf.lebre.2011.01>
- Lei, Sean Hsiang-lin. *Neither Donkey Nor Horse: Medicine in the Struggle Over China's Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.  
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226169910.001.0001>
- Lo, Vivienne. “But is it [History of] Medicine? Twenty Years in the History of the Healing Arts of China”. *Social History of Medicine*, 22, n. 2 (2009): 283-303.  
<https://doi.org/10.1093/shm/hkp004>
- Lo, Vivienne. *How to Do the Gibbon Walk: A Translation of the Pulling Book* (ca 186 BCE). Cambridge: Needham Research Institute, 2014.
- Loureiro, Ana Luíza. “Ancião cego trata de doentes no Recife usando a acupuntura”. *Diário de Pernambuco*, 18 de janeiro de 1974, 6.
- Magnani, José Guilherme C. *Mystica urbe*. São Paulo: Nobel, 1999.
- Monneyron, Frédéric, e Martine Xiberras. *Le monde hippie. De l'imaginaire psychédélique à la révolution informatique*. Paris: Imago, 2008.
- Moscovici, Serge. *Psychologie des représentations sociales*. Paris: Editions des archives contemporaines, 2019.
- Motta, Gian Carlo. “Oito agulhas de ouro e adeus cigarro”, *Diário de Pernambuco*, 20 de agosto de 1977, B, 8.
- Nascimento, Marilene Cabral do. “Acupuntura, medicina e interculturalidade”. Em *As duas faces da montanha: estudos sobre medicina chinesa e acupuntura*, org. Marilene Cabral do Nascimento 143-177. São Paulo: Hucitec, 2006.
- Neto, Ernani Fornari. “Cartas-Inquietação prioritária”, *Jornal do Brasil*, 9 de junho de 1978, Caderno B, 2.
- Nogueira, Maria Inês, e Kenneth R. Camargo Jr. “A orientalização do Ocidente como superfície de emergência de novos paradigmas em saúde”. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, 14, n. 3 (2007): 841-861. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702007000300009>
- Oliveira, Maria Terezinha C. L. “A cura pela automassagem”, *O Cruzeiro*, 19 de setembro de 1973, 13-21.
- Palmer, David A., e Liu Xun, orgs. *Daoism in the Twentieth Century: Between Eternity and Modernity*. Berkeley: University of California Press, 2012.
- Palmer, David A., e Vincent Goossaert. *The Religious Question in Modern China*. Chicago: University of Chicago Press, 2011. <https://doi.org/10.4000/chinaperspectives.5760>
- Pararrayos, Ari. “A cura pelo toque”, *Correio Brasiliense*, 11 de fevereiro de 1978, Caderno 2, 1.
- Pontes, Mario. “Entre o romance problema e o manual de acupuntura”, *Jornal do Brasil*, 23 de agosto de 1975, 6.
- Reimão, Sandra. *Mercado editorial brasileiro*. São Paulo: FAPESP, 1996.
- Resberger, Boyce. “Os segredos da acupuntura”, *Jornal do Brasil*, 16 de outubro de 1972, 11.
- Reston, James. “Now, About My Operation in Peking”, *The New York Times*, 26 de julho de 1971, 1.
-

Rocha, Sabrina P., e Dante M. C. Gallian. “A acupuntura no Brasil: uma concepção de desafios e lutas omitidos ou esquecidos pela história - Entrevista com dr. Evaldo Martins Leite”. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, 20, n. 56 (2016): 239-247. <https://doi.org/10.1590/1807-57622015.0211>

Said, Edward. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

Shield, Susana. “Editora Ground: os bons negócios do Do-in, Ioga, Macrobiótica e Meditação transcendental”, *Jornal do Brasil*, 10 de junho de 1978, 6.

Shurtleff, William, e Akiho Aoyagi. *History of the natural and organic foods movement (1942-2020): extensively annotated bibliography and sourcebook*. Lafayette: Soyinfo Center, 2020.

Sigolo, Renata Palandri. “Homeopatia, medicina alternativa: entre contracultura, Nova Era e oficialização (Brasil, década de 1970)”. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, 26 n. 4 (2019): 1317-1335. <https://doi.org/10.1590/s0104-59702019000400017>

Sigolo, Renata Palandri. “O alimento como remédio natural: saúde e estilo de vida alternativo no Brasil na década de 1970”. *Revista Hydra: Revista Discente De História Da UNIFESP*, 4, n. 8 (2020): 6-33.

Sobral, João Alberto Martins. “Top set”, *Diário de Pernambuco*, 12 de agosto de 1973, 16.

Spencer, Fernando. “A verdade no documentário de Antonioni”, *Diário de Pernambuco*, 13 de novembro de 1979, C, 8.

Taylor, Kim. *Chinese Medicine in Early Communist China (1945-1963): A Medicine of Revolution*. London: Routledge, 2005. <https://doi.org/10.4324/9780203311271>

Unschuld, Paul U. *Medical Ethics in Imperial China: A Study in Historical Anthropology*. Berkeley: University of California Press, 1979. <https://doi.org/10.1525/9780520353145>

Unschuld, Paul U. *Medicine in China: A History of Ideas*. Berkeley: University of California Press, 1984.

Witte, Wilfried. “Nixon and Scheel in China: Acupuncture and Anesthesia in West and East Germany in the 1970s and 1980s”. *Journal of Anesthesia History*, 6, n. 1 (2020): 8-12. <https://doi.org/10.1016/j.janh.2018.01.003>

\*\*\*

Recebido: 02 de novembro de 2020

Aprovado: 24 de dezembro de 2020

---

## Dossiê: Visões da História Chinesa

<http://dx.doi.org/10.34019/2594-8296.2021.v27.33108>

### **Fontes da História das Ideias Linguísticas na China: as Dinastias Zhou e Han**

*Sources of the History of Linguistic Ideas in China: the Zhou and Han Dynasties*

*Fuentes de la historia de las ideas lingüísticas en China: las dinastías Zhou y Han*

*Cristiano Mabaut de Barros Barreto\**

<http://orcid.org/0000-0001-6847-1026>

**RESUMO:** Foi durante o período formativo da cultura chinesa nas dinastias *Zhou* e *Han* que também gestaram-se as primeiras reflexões chinesas sobre sua língua e a linguagem de que temos registro. Vislumbrados de maneira mais ou menos explícita, nesta época surgiram os principais temas que nortearam a história das ideias linguísticas (HIL) na China: a relação entre os “nomes” e as “coisas,” o papel central da escrita e sua crucial característica iconográfica atentando para o aspecto semântico da língua escrita e suas profundas consequências para a estória que aqui foi se estruturando. Esta breve introdução discute os temas mais relevantes da HIL chinesa e discorre sobre textos e autores chave durante o período.

**Palavras chaves:** História das ideias linguísticas (HIL). Chinês. Retificação das palavras (*zhengming*).

**ABSTRACT:** It was during the formative period of Chinese culture in the Zhou and Han dynasties that the first Chinese reflections on their own language and the language of which we have records were also generated.. In those times we may glimpse at the embryonic themes that guided the history of linguistic ideas (HLI) in China: the relationship between “names” and “things,” the central role of writing and its crucial iconographic characteristic attesting to the semantic aspect of the written language, and its profound consequences for the story that was being gestated. This

---

\* Doutor em Estudos da Linguagem pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e pós-doutor na mesma área pela Universidade Federal Fluminense (UFF), atualmente fazendo estágio de pós-doutorado em Filosofia pela PUC-RJ, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia da linguagem, filosofia chinesa, semântica e história das ideias linguísticas. E-mail: [cristianombb@gmail.com](mailto:cristianombb@gmail.com).

brief introduction discusses the most relevant themes of Chinese HLI and presents a selection of key texts and authors of the period.

Keyword: History of the language ideas. Chinese. Rectification of names (zhengming).

RESUMEN: Fue durante el período formativo de la cultura china en la dinastía Zhou y Han cuando también se generaron las primeras reflexiones chinas sobre su idioma. Vislumbrados más o menos explícitamente, en esta época emergen los principales temas que guiaron la historia de las ideas lingüísticas (HIL) en China: la relación entre “nombres” y “cosas”, el papel central de la escritura y su crucial característica iconográfica, que nos llama la atención al aspecto semántico del lenguaje escrito, y sus profundas consecuencias para la historia que aquí se estaba estructurando. Esta breve introducción analiza los temas más relevantes del HIL chino y presenta algunos de los textos y autores claves durante el período.

Palabras-claves: Historia de las ideas lingüísticas. Chino. Rectificación de palabras (zhengming).

### Como citar este artigo:

Barreto, Cristiano Mahaut de Barros. “Fontes da História das Ideias Linguísticas na China: as Dinastias Zhou e Han”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 152-177.

\*\*\*

## Introdução

Diante de um cenário global em que se evidencia a crescente importância geopolítica da China e o estreitamento de seus contatos com os países do ocidente, contrastado com a limitadíssima seleção de trabalhos sobre o tema no Brasil, a pesquisa sobre a China e o chinês apresenta-se como um campo repleto de oportunidades nas mais diversas áreas do conhecimento (Barros Barreto 2015, 2018, 2019; Bueno 2017, 2020; Florentino Neto 2016). A relevância socioeconômica da China contribui para que – assim esperamos – paulatinamente encerre-se um longo período de desinteresse da academia brasileira sobre os pensares chineses e sua articulação com a história do pensamento no ocidente. Um dos aspectos cruciais da história das ideias da China que começa a ser escrita em nosso país trata das reflexões dos chineses sobre sua língua e a linguagem e foi o tema que motivou a apresentação deste capítulo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sobre o tema no Brasil, Granet (1997) apresenta uma discussão extensa sobre articulação escrita/fala chinesa, Alleton (2010) é uma excelente introdução à escrita chinesa e Lin (1945) e Gernet (1974) são preciosas edições esgotadas.

---



A história das ideias linguísticas (doravante HIL) chinesa remonta pelo menos aos textos produzidos durante a dinastia *Zhou* 周 (1030-221 aC). Entre eles estão o *Shijing* 詩經, o *Chunqiu* 春秋, o *Yijing* 易經, os Analectos de Confúcio (*Lunyu* 論語), o *Xunzi* 荀子, o *Mozzi* 墨子, o *Zhuangzi* 莊子, e outros. Estes textos formaram a base do cânone tradicional chinês e nortearam os pensares chineses em sua milenar história. Mesmo que a filologia (que corresponderia ao que tradicionalmente chamou-se de *xiaoxue* 小學, “pequeno estudo”<sup>2</sup>) e os estudos literários não tenham sido um foco de interesse específico no período, já podemos encontrar trechos em textos literários que lidam com uma preocupação sobre o uso correto dos “nomes” e, em especial, sobre a relação entre linguagem e mundo, em todas as principais escolas do pensamento chinês (Bao 1990). Este tipo de reflexão está mais voltado para o que hoje chamamos de “filosofia da linguagem” do que “linguística” propriamente (Dascal et al 1992, 94). Além disso, durante este período, as reflexões chinesas sobre a linguagem vislumbradas nos textos estavam praticamente todas confinadas à própria língua chinesa – e suas variações locais, nas áreas de influência dos *Zhou* e, depois, dos *Han*.

A dinastia *Han* 漢 (206 aC-220 dC) apresenta-se como um período-chave neste momento fundador da HIL chinesa, não só pelo esforço inicial de exegese (*xungu* 訓詁) dos textos *Zhou* após as reviravoltas da unificação *Qin* 秦 em 221 aC, mas também pela criação de obras fundamentais em dialetologia (*fangyanxue* 方言學) e – especialmente – pelos estudos dos caracteres chineses (*zishu* 字書). Finalmente, é o período onde começaram a circular as traduções dos textos budistas, que convocarão todo um novo grupo de atenções dos *literati* chineses sobre sua língua.

Após a unificação *Qin* e a dinastia *Han*, os membros da elite letrada chinesa irão voltar-se para a exegese dos textos canônicos da época *Zhou*, dedicando-se a decifrar nos traços dos caracteres chineses motivações icônicas e/ou representações fonéticas. Sugiro tomarmos como uma aproximação heurística esse ponto de corte representado pela dinastia *Han* sugerindo – sem que com isso esteja implícito qualquer tipo de separação essencial – que esse período posterior da história chinesa trará consigo os germes de uma série de novas motivações que nortearão a reflexão linguísticas na China tradicional. Esta nova “fase” da HIL chinesa poderá ser oportunamente tratada em outra ocasião.

## Focos da Reflexão Linguística na China Zhou

A língua chinesa tem características muito contrastantes em relação à maioria das línguas indo-europeias: é tonal, marcada pela quase identidade quase perfeita unidade semântica = sílaba

---

<sup>2</sup> O termo *xiaoxue* entre os *Han* indicava o aprendizado da escrita chinesa para crianças a partir dos oito anos, e a partir das Seis Dinastias (222-589) terá seu escopo progressivamente aumentado, incorporando os grandes campos de estudo da HIL chinesa clássica: *xunguxue* 訓詁學 (exegese, estudo do significado dos textos), *zishu* 字書 (estudo dos caracteres, de suas formas) e *yunshu* 韻書 (estudo das rimas, sons finais silábicos).

---

= caractere escrito, com grande quantidade de homófonos e sintaxe posicional.<sup>3</sup> A língua literária chinesa (o chamado “chinês literário”, *wenyan* 文言) caracterizou-se pela virtual ausência de marcadores morfossintáticos e extrema liberdade interpretativa (Kratochvil 1968, Norman 1988, Chen 1999, Barros Barreto 2011), aspectos que influenciarão suas reflexões sobre a linguagem. Além destas características, uma marca singular da língua chinesa é a importância de sua dimensão escrita, objeto fundamental da cultura letrada chinesa.

Em geral aceita-se que a escrita chinesa tenha surgido de uma base picto e ideográfica e, após um complexo processo de desenvolvimento, reteve um substrato semântico expressivo (Alleton 2008, Billeter 2010, Barros Barreto 2011, Tung 2012). Não devemos subestimar a influência das particularidades da escrita chinesa na formação e desenvolvimento das reflexões chinesas sobre a linguagem (Elman 1982; Pellin 2008; Geaney 2010; O'Neill 2016) e nas concepções chinesas sobre a tradução (Alleton 2004; Boucher 2017).

Sem correr o risco de cairmos na armadilha do infame Orientalismo (Said 1977; Cartier 1998; Clarke 1997; Jensen 2003; Hart 2013; Mungello 2013), precisamos reconhecer o contraste que a China e sua história apresentam vis-à-vis o mundo Eurocêntrico. A grande maioria dos pensadores concorda neste ponto, que ilustro trazendo citações de dois autores cujas opiniões sobre a língua e a tradição chinesa não poderiam ser mais diferentes, Jacques Gernet e Christoph Harbsmeier:

A única civilização que deixou evidências consideráveis de um pensamento filosófico elaborado que não usava uma linguagem do tipo indo-europeu foi a civilização chinesa. (Gernet 1985, 241)

Existe apenas uma cultura no mundo que desenvolveu por si só definições e reflexões lógicas sistemáticas e com base em uma língua não indo-européia. É a cultura chinesa. (Needham e Harbsmeier 1998, p. xxi)

Ambos atestam a posição privilegiada ocupada pela China com sua extensa tradição literária e virtual isolamento histórico e geográfico frente às tradições ditas “ocidentais”, aquelas desenvolvidas na Europa, de fonte primordialmente greco-cristã e línguas indo-europeias (Hansen 1993 Vandermeersch 2013).<sup>4</sup>

Como comentamos acima, ao olharmos alguns dos textos fundadores da tradição chinesa à época *Zhou*, não constatamos a proposição de algum tipo de estudo sistemático dos caracteres e muito menos sobre os sons da língua chinesa. Podemos afirmar que a questão “linguística” central

---

<sup>3</sup> Estamos aqui claramente abstraindo questões diacrônicas fundamentais ao englobar séculos de expressão linguística na China clássica como “língua chinesa.” Não temos aqui espaço para uma discussão sobre esse importante assunto, as observações aqui servem apenas como testemunho de marcas do contraste linguístico chinês de uma forma geral.

<sup>4</sup> Aqui cabe mais uma nota de cautela: a civilização chinesa entreteve relações com o dito “ocidente” ao longo de sua história. O virtual isolamento do qual escrevo refere-se mais aos efeitos limitados que tais contatos efetivamente tiveram sobre os chineses.

---

levantada pelos autores durante os Zhou<sup>5</sup> primariamente tratava da identificação da relação correta (*zhengming* 正名, “nomes corretos”) entre as língua (chinesa) – representada por *ming* 名 (*nomes*) e *zi* 字 (*caracteres*), termos que às vezes eram usados intercambiavelmente– e as “coisas” ou “ações” do mundo – que aparecem frequentemente através do caractere *shi* 事 (*evento, ocorrência, atividade humana*) e, principalmente, de *shi* 實 (*sólido, existente, substancial*, e também traduzido como *realidade, mundo físico*). Diversos autores ressaltam a importante discussão sobre a natureza destas “coisas,” com argumentos que procuram evidenciar a alteridade da discussão chinesa em relação à tradição representacional de origem grega (como vemos na famosa passagem no texto *Da Interpretação*, Aristóteles 2000). A despeito de sua importância no desenvolvimento de uma filosofia da linguagem de alcance global, tal discussão não poderá ser elaborada aqui por uma questão de espaço.<sup>6</sup>

Tendo em vista o horizonte das principais problemáticas chinesas sobre a questão da linguagem, iremos prosseguir trazendo uma pequena seleção de autores representativos da época Zhou, seguidos da importante mudança de rumo com os Han.

## Shijing

O *Shijing* 詩經, o famoso Clássico da Poesia ou dos Odes é, segundo alguns autores, o texto literário mais influente na tradição chinesa (Gu 2005, 153). Aqui nos limitaremos a breves comentários sobre sua influente visão sobre a linguagem, sendo de particular relevância a apresentação concisa que faz sobre a poética chinesa no chamado “Grande Prefácio” (*daxu* 大序). O *daxu* foi considerado “a mais confiável definição sobre a natureza e função da poesia na China tradicional.” (Owen 1992, 37; veja-se também Waley 1996 e Nylan 2001) e criou uma terminologia para pensar a poesia e a linguagem na China antiga.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> É fundamental termos em mente que ao propor certas generalizações como esta, estamos fazendo simplificações que nos obrigam a abrir mão da diversidade de pontos de vistas de uma riquíssima tradição cultural letrada chinesa. De forma alguma quero deixar implícito que não há tal diversidade, apenas que, em um estudo introdutório como o presente, não é possível dar conta destes detalhes sem perder-se o foco e objetivo.

<sup>6</sup> Ao usar os termos como “nomes” e “realidade” para traduzir *mingshi* 名實, os dois polos da discussão *zhengming*, não estou propondo uma teoria ontológica realista ao pensamento confucionista e chinês ou mesmo problematizando o que exatamente podemos conceber como “nomes” no chinês clássico. Os dois termos são usados como balizadores heurísticos e não pressupõem filiações teóricas em geral associadas a essas palavras na língua portuguesa, em seu uso comum e especializado (acadêmico). Para um exemplo de discussão sobre a relação *mingshi*, veja-se Geaney (2010) e Barros Barreto (2015).

<sup>7</sup> A despeito da antiguidade do *Shijing*, com materiais remontando muito provavelmente a antes do séc. V aC, o *Daxu* surgiu muito depois, e é geralmente associado ao Comentário Mao da Poesia, *Mao shi zhuan* 毛詩傳, atribuído a um estudioso obscuro chamado *Mao Heng* 毛亨 que teria vivido no séc. II aC. A despeito de seu advento posterior, desde os Han Orientais ele esteve associado ao *Shijing*, e assim revestido da autoridade de um dos “cinco clássicos” (Owen 1992, p.37-8, Nylan 2001, cap.2).

Por uma questão de espaço, iremos reproduzir aqui apenas o trecho inicial do Grande Prefácio:

關雎。后妃之德也。風之始也。所以風天下而夫婦也。故用之鄉人焉。用之邦國焉。風，風也，教也。風以動之，教以化之。詩者，志之所之也。在心為志。發言為詩。情動於中，而形於言。言之不足。故嗟歎之。嗟歎之不足，故永歌之。永歌之不足。不知手之舞之。足之蹈之也。

*Guanju* é a virtude (*de* 德) da Rainha Consorte. É o início do *feng* (風), o modo como o mundo é influenciado (*feng* 風) e a forma como as relações entre marido e mulher são corrigidas. Assim, é usado em pequenas comunidades, e usado nos grandes estados. Os “Ares” (*feng* 風) são “influência” (*feng* 風), é o “ensinar” (*jiao* 教). Com sua influência (*feng* 風), os agita; ensinando-os, os transforma (*hua* 化).

O poema (*shi* 詩) é aquele ao qual se dirige o que está intencionalmente (*zhi* 志) no coração-mente (*xin* 心). No coração-mente, é “estar atento” (*zhi* 志), saindo como falar (*yan* 言), é poema (*shi* 詩).

As afecções (*qing* 情) são estimuladas de dentro e tomam forma (*xing* 形) como palavras (*yan* 言). Se as palavras sozinhas são inadequadas, as falamos em suspirar (*jie* 嗟). Se suspirar é inadequado, nós as cantamos (*ge* 歌). Se cantá-las é insuficiente, sem saber, nossas mãos as dançam e nossos pés as tocam.<sup>8</sup>

O termo *feng* 風, título da primeira seção de poemas do *Shijing* está aqui interpretado como *influência*: o rei influencia seu povo da mesma maneira que o vento (também *feng*) sopra sobre a grama: *Guanju* – o canto das águias pescadoras, título do poema que abre a coletânea – é o início do poder de persuasão moral do *Shijing*. A poesia aparece não como manifestação involuntária (ou de inspiração externa), mas com o objetivo de uma persuasão moral e educativa. A poesia/música pode também ser um barômetro das condições sócio-políticas: sucesso e fracasso do governo podem ser vislumbrados mesmo em poemas que não têm qualquer relação direta aparente com a política, e desta forma a poesia regula um governo apropriado, e torna-se a ferramenta para “corrigir” o não virtuoso. A imensa influência do *Shijing*, fonte fidedigna e referência para os caracteres chineses, um verdadeiro dicionário antes dos dicionários apresentados como listas lexicais, espelha o caráter prescritivo da língua e dos caracteres quando guiam a conduta correta dos chineses (Owen 1992).<sup>9</sup>

No segundo trecho o texto oferece uma definição assertiva do que seria um poema: o poema “é” o que o poema faz; um movimento da “intenção”. E a seguir estabelece a correspondência entre interno e externo, em dois movimentos: 1) ao produzir textos, a manifestação da condição “interna” do coração-mente *xin* 心 na forma do texto externalizado e a capacidade de conhecer o interno por meio do externo; e 2) ao ler o *Guanju*, não reconhecendo

---

<sup>8</sup> As traduções do presente artigo são de responsabilidade do autor. Para cada trecho traduzido são feitas referências às principais traduções que informaram o trabalho. No caso do *Daxu*, veja-se Owen (1992, pp.38-41) e Waley (1996, p.364-6) para referência ao texto chinês e à tradução.

<sup>9</sup> A tradição chinesa irá apoiar-se no *Shijing* produzindo um enorme corpus de comentários e referências às suas linhas, retirando “mais significados do que seu significado literal” (Mair e Goldin 2005, p.35). O uso indiscriminado do *Shijing* é criticado mordazmente pelo *Zhuangzi* em uma famosa passagem (*waimu* 外物, paragr. 4) em que retrata confucionistas citando o texto para justificar o roubo de sepulturas (Waley 1996, p.xxiii).

---

apenas os valores ou as intenções da consorte do rei *Wen* (*Wenwang* 文王) e indiretamente o papel do rei na formação do casamento ideal, mas percebendo que as respostas do casal real são moldadas pelos valores representados no texto (Owen 1992). Desta forma o *Shijing* oferece a expressão paradigmática dos sentimentos humanos. A ligação basilar que perpassa *shi* 詩 (poesia), conectando *yan* 言 (palavra), *zhi* (intenção, Waley 1996 interpreta *zhi* como algo “entre intenção moral e ambição mundana”)<sup>10</sup> e *xin* (coração-mente) vai determinar muito da hermenêutica posterior da literatura e poesia chinesas (Waley 1996, 365). No *Shijing* ela está ligada à natureza persuasiva da poesia, que reflete e manifesta intenção: é igualmente janela para o coração-mente e instrumento de sua transformação.

Podemos observar também nas linhas do *daxu* a espontaneidade da arte poética, a proposta de que é *zhi* que “move” a poesia, assim como é *qing* 情 (*afeições, disposição subjetiva, sentimentos*) que move a música e a dança. Essa espontaneidade irá marcar a visão chinesa sobre sua produção estética, trasladando o eixo de uma criatividade inspirada e autoral para àquela movida pelos ritmos da natureza na relação especular cultural/natural (Jullien 1996).

### Confúcio, Xunzi e o *zhengming*

Sem dúvida um passo fundamental na construção da imensa autoridade do *Shijing* foi dado pela leitura confucionista do texto clássico. Em reação a correntes alternativas que afirmavam que a força persuasiva do *Shijing* seria amoral e mesmo talvez um mero instrumento de retórica, a reação de base confucionista (expressa no *Daxu*) propõe que haja uma força moral inerente em cada poema.<sup>11</sup> Para isso sua argumentação baseou-se em duas estratégias: 1) justificar que essa era a intenção “original” do poema (achando as fontes históricas do poema); ou 2) mostrar a intenção editorial da coletânea, interpretando as razões de Confúcio para inclusão deste ou daquele poema na coletânea.

A leitura correta do *Shijing* e dos “cinco clássicos” – que à partir da releitura de *Dong Zhongshu* na época Han (veja abaixo) serão oficialmente associados ao Confucionismo – irão marcar o progressivo dogmatismo do chamado “Confucionismo de Estado” e a tentativa da classe dos letrados em reter o monopólio da relação correta entre “nomes” e “realidade.” Esta discussão aparece representada pela famosa expressão *zhengming* 正名, que é geralmente traduzida como

---

<sup>10</sup> O termo 志 (*zhi*) é bastante polissêmico e de difícil tradução. Para uma discussão detalhada com extensas referências sobre *zhi* na tradição chinesa, veja-se O'Neill (2016, pp. 301-5).

<sup>11</sup> É importante reforçar que o *Daxu* foi escrito após os *Analectos* de Confúcio. A leitura confucionista “moral” do *Shijing* refere-se aos tratamentos que a tradição associada aos confucionistas deram ao texto, inclusive na sua versão recebida. Portanto não quero aqui presumir uma sequência cronológica simplista que efetivamente não ocorreu.

---

“retificação dos nomes” e que desempenhou um papel crucial na HIL chinesa tradicional.<sup>12</sup> Implícita na questão do *zhengming* vemos uma discussão em dois níveis: 1) a relação entre “nomes” e “realidade” é biunívoca ou não?; 2) se ela for biunívoca, o que deve ser feito para determiná-la e para garantir sua estabilidade, criando os pares nome/coisa (*mingshi* 名實) corretos? A linha confucionista de forma geral toma como pressuposto que a relação é basicamente biunívoca e foca-se na sua determinação e estabilidade. Outras escolas, como veremos, irão voltar-se para a pergunta (1).<sup>13</sup>

Nesta abordagem introdutória destacaremos seus aspectos mais importantes voltados para a proposta identificada nos *Analectos* de Confúcio e depois tratada com particular atenção por *Xunzi*, abstendo-nos de outras discussões, como a leitura de Mencius.

Confúcio refere-se explicitamente à “retificação dos nomes” em uma única vez nos *Analectos*, no capítulo 13 (*zilu* 子路), parágrafo 3:

子路曰：「衛君待子而爲政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」【。】故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」

*Zilu* perguntou: se o Senhor de Wei lhe outorgasse a administração [de seu estado], qual seria sua primeira prioridade? O mestre retrucou: “Sem dúvida é necessário que os nomes sejam usados corretamente (*zhengming* 正名).” [...] Assim, quando uma pessoa exemplar [emprega um] nome, ele pode ser certamente falado, e quando falado, sobre ele certamente pode haver uma ação (*xing* 行). Em relação às palavras da pessoa exemplar, não há descuido em suas atitudes.”<sup>14</sup>

A própria tradução usual de *zhengming* como “retificação dos nomes” já denota uma ação de correção imposta e tem óbvias alusões autoritárias. Ao traduzir na passagem acima o termo chinês como “nomes usados corretamente” estou clara e deliberadamente afastando-me de tais alusões (cf. Ames, Rosemont 1998; Gu 2005), com o intuito de deixar transparecer o que parece ser um viés menos dogmático nos *Analectos*.<sup>15</sup> O que estamos priorizando aqui, portanto, é a leitura de *zhengming* como representando uma relação natural (“correta” neste sentido) e não “forçada.” Em termos gerais, podemos dizer que nos *Analectos* Confúcio posicionou-se contra um “convencionalismo” linguístico no sentido em que recusou os efeitos “retóricos” da disputa *bian* 辯 pelos coração-mentes dos chineses na época *Zhou*. Desta forma, é possível interpretarmos a correção dos nomes não como imposta, mas como produto de uma natureza orientada pelos valores morais confucionistas, em detrimento de um convencionalismo enquanto mero acordo

---

<sup>12</sup> Alguns autores identificam em *zhengming* o cerne da discussão chinesa pré-Qin sobre a linguagem. Veja-se por exemplo Bao 1990, Hansen 1992 e O’Neill 2016.

<sup>13</sup> Para discussões sobre “a retificação dos nomes” veja-se Chen (sd), Hansen (sd), Moeller (2000, pp. 98-102), Wang (2005, p.4) e O’Neill (2016, pp. 189-193).

<sup>14</sup> A referência principal para a tradução e texto chinês é Ames e Rosemont (1998).

<sup>15</sup> Posteriormente veremos entre seguidores de Confúcio, especialmente em *Xunzi* e após os *Han*, uma mescla de Confucionismo com influências legalistas (*fajia* 法家) de viés mais dogmático que marcarão a história imperial chinesa (cf. Zhao 2015).

---

social. Todavia, não ficou claro exatamente o que Confúcio teria intencionado como “valores morais” de uma maneira “anticonvencional” (naturalista) e como exatamente estes valores relacionaram-se com a natureza humana. Daí o embate entre seus seguidores, sempre a procura de balizadores confiáveis para firmar a proposta confucionista sobre bases sólidas.

*Xunzi* 荀子 (c. 312–230 aC) é considerado por vários autores como o pensador confucionista dos Zhou mais voltado e preocupado com o problema da definição (dos nomes) e um dos mais influentes pensadores pré-Qin a escrever sobre a linguagem (Allinson 1989, 209; O’Neill 2016, 188). Sua proximidade com as ideias legalistas é bem conhecida, assim como sua proposta de uma moralidade confucionista necessária para o governo (*zhi* 治) da vida em sociedade, que necessita de alguma forma de controle e supressão do que *Xunzi* julgou ser a natureza eminentemente má dos seres humanos (Graham 1989, 35-266; Chen, s/d).

*Xunzi* rejeitou o intuicionismo de Mencius com a conclusão geral de que, uma vez que as “propensões naturais humanas” (*xing* 性) não podem ser guias confiáveis para a correção de linguagem, o padrão a ser empregado deve ser exatamente aquele da convenção. Para isso o autor apelará aos reis-sábios como fonte do uso apropriado, sancionado pela tradição histórica, construindo uma visão de linguagem convencional com fortes impactos políticos. Na proposta de *Xunzi* a linguagem convencionalmente agrupa certas coisas e desagrupa outras, e é a convenção histórica que determina estes movimentos. O objetivo do erudito (*ru* 儒) é conhecer o esquema de valores dos reis-sábios e transmiti-lo às pessoas exemplares (*junzi* 君子).<sup>16</sup>

A passagem a seguir, extraída no parágrafo 3 do capítulo 22 do *Xunzi* ilustra sua visão sobre *zhengming* de forma eloquente:

故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。故析辭擅作名，以亂正名，使民疑惑，人多辨訟，則謂之大姦。【。】今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。然則所為有名，與所緣以同異，與制名之樞要，不可不察也。

Quando os reis [sábios] criaram nomes, os nomes foram fixados e as realidades (*shi* 實) distinguidas. O *dao* [dos reis-sábios] foi executado e suas intenções (*zhi* 志) compreendidas. Então o povo foi cuidadosamente conduzido e unificado. Portanto, a prática de dividir as expressões (*ci* 辭) e apropriar-se da criação dos nomes para confundir nomes corretos, causou dúvidas e deslumbramento nas pessoas e gerou muitos litígios, e assim foi chamada de grande vilania. [...] Agora os reis sábios estão mortos, a guarda de nomes tornou-se negligente, expressões estranhas surgiram e nomes e realidades (*mingshi* 名實) foram confundidos. A forma do certo e do errado (*shifei* 是非) não está clara, assim até os guardiões da lei e os professores letrados estão igualmente confusos. Se um rei [sábio] aparecesse, ele certamente manteria alguns nomes antigos e criaria novos. Sendo este o caso, a razão para ter nomes, as causas para suas semelhanças e diferenças, e o eixo central para a instituição dos nomes, precisam ser claramente compreendidos.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Moeller (2000) faz uma leitura diferente da retificação dos nomes no *Xunzi*. Para Moeller a relação significado/significante no texto é reflexo da diferença de poder entre aquele que impõe o poder (o não nomeado, “soberano iluminado”) e aquele que carrega os nomes. O soberano só consegue conservar-se no poder se mantiver os nomes e os nomeados em ordem (“retificados”).

<sup>17</sup> A referência para o texto chinês é Wang (1997), para a tradução é Watson (2003). Veja-se também discussão detalhada em O’Neill (2016, pp.189-193) e Knoblock (1998, vol 3, p.113-127).

---

O “convencionalismo” de *Xunzi* choca-se com uma leitura “naturalista” que se ancorava na “boa natureza humana” de Mencius para o uso correto dos nomes. Veremos na época Han como a posição de Mencius acabou prevalecendo, reforçada por tintas cosmológicas na proposta de *Dong Zhongshu*.

## Laozi, Zhuangzi e a linguagem que não provoca reações

Dedicamo-nos aqui poucas linhas para esboçar a visada extremamente original sobre a linguagem encontrada nos dois principais textos fundadores do Taoísmo, o *Laozi* e o *Zhuangzi*.

Em contraste com o Confucionismo, o Taoísmo associado a estes dois textos fundacionais da época *Zhou* emprega uma linguagem considerada mais vaga, de difícil classificação e muito aberta a diferentes interpretações. Esta abordagem está em linha com a visão cosmológica que geralmente associamos ao Taoísmo, de que a vida é vivida apenas por meio dos fenômenos que construíram as experiências da própria vida, recusando um ponto de vista externo e descontextualizado, prescrevendo aproximações iniciáticas e não intelectuais para compreendê-la (Hansen 1992; Ames 2003; Watson 2013).

A despeito de suas similaridades, dificilmente poderia haver mais diferenças em termos de estilo e de linguagem entre o *Laozi* e o *Zhuangzi*. Não temos espaço aqui para discorrer sobre a grande complexidade de fatores que afastam e aproximam estes dois textos, procuraremos, portanto, focar-nos nos aspectos mais relevantes sobre a linguagem. Sobre o *Laozi* iremos restringir-nos a um olhar mais atento sobre as primeiras linhas do livro, ao passo que no *Zhuangzi* faremos uma avaliação mais geral sobre sua visão de linguagem.

Em geral associa-se ao Taoísmo uma visão (ou tendência) anti-linguagem uma vez que o *dao* 道, seu objeto de preocupação central, é “sem linguagem” e sem nome, lugar onde a linguagem perderia seu poder explicativo. Esta interpretação parece estar mais claramente motivada no *Laozi*, como mostra a leitura “padrão” da muito comentada abertura do livro (na versão recebida, de *Wang Bi* 王弼), seguida de duas propostas de tradução:

道可道，非常道。名可名，非常名。

(1) A *Dao* do qual podemos falar não é o *Dao* constante;

O nome que pode ser nomeado não é o nome constante

(2) *Dao's* que guiam e são pronunciados, não são *dao's* constantes

Nomes que orientam e são falados, não são nomes constantes<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> O texto chinês segue a versão de Wang Bi (Lau 2001). A tradução (1) está baseada em Lau (2001), sobre a tradução (2), veja-se abaixo. Para uma discussão extensa sobre essa passagem, veja-se Barros Barreto (2015).

---



Há uma leitura quase que banal desta passagem com uma tradução que se assemelha ao indicado acima como opção (1). Nesta leitura o *dao* – uma misteriosa “entidade” que tudo atravessa, responsável pela origem, existência, finalidade do universo – é o *dao* “constante” (alguns tradutores usam “eterno”), e é de tal forma abrangente que não pode ser “alcançado” pela linguagem. Assim como o *dao*, também o nome que a ele associamos não pode estar contido na nossa linguagem (ordinária) e precisa ser entendido como um “nome não nomeado”, aquele que, como o próprio *dao*, situa-se além da linguagem (algo como uma via apofática, a alternativa do calar-se).

A opção (2) – fortemente apoiada nas leituras de Boodberg (1957), Hansen (1992) e Ames, Hall (2003) – sugere outras alternativas. Ao empregar “*dao*” no plural atenta para a multiplicidade dos *dao*’s possíveis e legítimos e ao inserir um “guiar”<sup>19</sup> ressalta o aspecto coercitivo do caminho que o *dao* nos mostra, bem como os nomes que nos orientam. É possível ler a passagem a proposta de uma infinidade de *dao*’s possíveis, cada um coagindo-nos a pensar que o caminho que seguimos seria o único válido, aquele que nos parece sólido e constante. Porém – assim parece querer nos dizer o *Laozi* – nenhum caminho é realmente sólido ou constante, todos estão sempre em mutação. O mesmo se dá com os nomes: considerá-los como referências fixas às “coisas” é falhar no reconhecimento de que eles, também, estão sempre mudando, embora aparentem uma (falsa) estabilidade que nos guia em visões fechadas de mundo (ortodoxias). Nesta abordagem não há um *dao* inefável e extra-linguístico, mas a sugestão de uma realidade e linguagem em constante mudança, aparecendo para nós como se fossem “constantes.”<sup>20</sup>

A discussão acima insinua a complexidade de qualquer discussão sobre a “visão de linguagem” nos textos chineses antigos. A necessária e radical passagem pela tradução inevitavelmente influenciará as conclusões e argumentos que tiramos ao lermos, em português ou inglês ou francês, os textos chineses. Por mais que nos apeguemos à possibilidade de seus significados literais, a latitude interpretativa dos textos clássicos chineses – e, de uma forma geral, da linguagem como um todo<sup>21</sup> – sempre provocará discordância entre pontos de vista guiados pela tradução “mais adequada,” ou seja, aquela que muitas vezes melhor se adequa às predisposições teóricas do pesquisador. Não é de se espantar que os próprios chineses travarão intensas disputas na tentativa de “traduzir” (leia-se, interpretar) seus textos fundadores.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Embora este item lexical extra não apareça no texto original chinês ele é justificado pela glosa frequente entre *dao* 道 e *dao* 導, este último traduzido em geral por liderar, guiar, guia, ensino. Veja-se Barros Barreto (2015).

<sup>20</sup> Para outras análises específicas sobre as linhas de abertura do *Laozi*, veja-se também Creel 1983, Bo 2003.

<sup>21</sup> A questão da hermenêutica é um dos temas central da filosofia da linguagem, engajando autores como Wittgenstein, Heidegger, Gadamer e muitos outros.

<sup>22</sup> Visões diferentes sobre a tradução subjacentes à pesquisa sinológica resultam em opiniões tão diversas, como aquelas entre Chad Hansen (Lenk e Paul 1993, p.46) e Christoph Harbsmeier (Needham e Harbsmeier 1998, p.xxii): se o primeiro vê ausência do conceito de sentenciais, estruturas proposicionais ou verdade semântica, o segundo considera o chinês como “transparente e rígido,” e que “conceito de verdade está manifestamente presente” no pensamento

O *Zhuangzi* é sem dúvida um texto fundamental para a HIL na época formativa da China clássica. Trata-se de uma obra particularmente rica em metalinguagem e em expressões inaugurais da língua chinesa, fonte de usos inovadores dos caracteres chineses que progressivamente serão incorporados de diversas maneiras ao vocabulário corrente de sua língua. Adicionalmente ao celebrado segundo capítulo que traz uma visão muito particular sobre a linguagem, seus usos e abuso, sugiro também destacar aqui o papel crucial da tríade metalinguística *yuyan* 寓言, *chongyan* 重言 e *zhiyan* 卮言, introduzido no capítulo 27.<sup>23</sup>

A questão da linguagem no *Zhuangzi* surge frequentemente ao longo de seu texto, muitas vezes de uma maneira sutil e indireta, e acaba passando despercebida por autores para os quais essa não constitui uma preocupação central. Entretanto, hoje a maior parte dos estudiosos que se dedicam ao estudo do *Zhuangzi* veem nele propostas indissociáveis de uma visada marcadamente original sobre a linguagem dentro da tradição chinesa (Billeter 1990; Kjellberg e Ivanhoe 1996; Yu et al 2000).

De forma geral, pensamentos afeitos às escolas ditas confucionista e moísta à época *Zhou* fundaram-se sobre a escolha de uma premissa básica particular para sustentar a harmonia entre o ser humano (*ren* 人) e a natureza/céu (*ziran* 自然 / *tian* 天). A linguagem, segundo esses pensadores, deveria ser empregada de forma a se sujeitar a essas premissas e, se necessário, deveria ser forçosamente regulada para tal (*zhengming*). Na visão inclusiva e pluralista do *Zhuangzi*, os próprios ajustes ou tentativas de uma sistematização da linguagem constituiriam agentes provocadores de distúrbios nessa harmonia, pois representariam ações humanas em choque contra o fluir da “natureza”, em desacordo com o preceito taoísta de *wuwei* 無為, “ação sem ação” ou “ação que não provoca reação”.

O radical antidogmatismo do *Zhuangzi* foi uma consequência direta da sua filosofia de imanência e constante mudança, já apresentada no primeiro capítulo do seu livro, um projeto de liberdade totalmente livre de amarras (Watson 2013, Kohn 2014, 2015). Uma fundamental consequência direta da total imanência (no sentido de *não permanência*) e mudança é o desmantelamento de hierarquias fixas e artificiais e a aceitação da igualdade entre todas as coisas, como uma propensão natural que tudo afeta e por tudo é afetada.

O *Zhuangzi* é um texto literário que emprega de forma magistral a linguagem na exploração de seus próprios limites e potenciais, e é considerado por muitos um dos textos linguisticamente

---

chinês. Os exemplos dados por um ou outro sinólogo muitas vezes provém das mesmas passagens em chinês, traduzidas de forma completamente contrastante.

<sup>23</sup> Faço referência a Barros Barreto (2017) para maior detalhamento sobre o qual aqui limito-me a expor um esboço de suas conclusões.

---

mais ricos no cânone clássico chinês (Kohn 2014). As palavras do *Zhuangzi* são extravagantes, cheias de expressões irregulares e paradoxais, irresponsáveis e ininteligíveis. Alguns termos exóticos (concentrados nos capítulos 2 e 33)<sup>24</sup> ilustram sua metalinguagem extremamente imaginativa: *wangyan* 妄言, *palavras amalucadas* (cap. 2); *menglang* 孟浪, [*palavras*] *impetuosas e impulsivas* (cap. 2); *kuangyan* 狂言, *palavras selvagens* (cap. 22); *miuyouzhishuo* 謬悠之說, *termos estranhos e extravagantes* (cap. 33); *huangtangzhibian* 荒唐之言, *palavras impetuosas e bombásticas* (cap. 33); e *wuduanzhibici* 無端崖之辭, *frases sem restrições ou fronteiras* (cap. 33). Os termos empregados levam-nos a pensar em um uso linguístico improvisado, sem conhecimento de causa, imediato, inconsequente e perigoso (Kohn 2014, 171). O *Zhuangzi* assim “emprega as palavras linguagem ao mesmo tempo que demonstra sua compulsão em demoli-la” (Wang 2014, 25). Passagens muito citadas do livro fazem referência direta ao uso e importância da linguagem e são muito discutidas pelos sinólogos, como na “linguagem que não é apenas vento” (cap. 2) e “as palavras são como armadilhas para peixes” (cap. 26) (veja-se Kjellberg e Ivanhoe 1996; Kohn 2015, pp.59-69; Barros Barreto 2018).

Como argui em Barros Barreto (2018), é nas “palavras-cálice” *zhibian* 卮言 do cap. 27 onde identificamos um dos *locus* da contradição da pseudovacuidade que é a linguagem humana. O termo *zhibian* – não encontrado em mais nenhum outro texto pré-*Qin* que não comente o próprio *Zhuangzi* – é em geral hoje traduzido por *cálice* e nos mostra visualmente “palavras que são como uma taça que se inclina quando cheia e endireita-se naturalmente quando vazia, isto é, que se adapta e segue junto com a natureza flutuante do mundo e, assim, alcança um estado de harmonia” (Watson 2013, 234). Traduzo a seguir um trecho do cap. 27:

卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也，故曰無言！言無言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言。

Com essas palavras-cálice (*zhibian* 卮言) que surgem dia [após dia], tudo se harmoniza na Sutileza Celestial (*tianni* 天倪), então verte suas elaborações (*man* 曼) e, assim, passam-se os anos. [Enquanto] nada for dito, permanece a uniformidade (*qi* 齊), mas a uniformidade e o que se diz (*yan* 言) [sobre ela], já não mais perfazem a uniformidade; o que eu digo e a uniformidade já não mais perfazem a uniformidade; por isso, digo: não-palavras (*wu yan* 無言)! Com palavras não-palavras (*yan wu yan* 言無言), falarás até o fim da vida, e nunca terás dito [nada]. [Ou] até o fim da vida não falarás, e nunca terá deixado de dizer [algo].<sup>25</sup>

Ainda segundo o *Zhuangzi*, a linguagem e o humano impõem à natureza o inevitável esfacelar da unidade primordial. Ao romper com a unidade, também rompe-se a uniformidade, porém, na pluralidade perspectivista do *Zhuangzi*, o perigo está representado pelo risco da criação de categorias estanques, divisões engessadas e hierarquias congeladas. A dificuldade de lidar com uma linguagem que incite a pluralidade e ao mesmo tempo tenda à classificação e à quebra da

---

<sup>24</sup> Para a numeração dos capítulos do *Zhuangzi*, sigo Mair (1994).

<sup>25</sup> Para referências do texto original, Zhang (2001), para tradução e comentários, veja-se Barros Barreto (2018).

---

igualdade levaria o próprio *Zhuangzi* a se refugiar em suas “palavras sem palavras” (*yan wu yan* 言無言). Todavia, a solução proposta no texto, como sugiro aqui, encontra-se no bojo da própria linguagem, representada pelas *zhiyan*, que afastam o quietismo e promovem a criatividade máxima do ato linguístico, ou uma “linguagem que não provoca reações.”

### Moísmo tardio e Escola dos Nomes

A escola dos seguidores de *Mozzi* (*mojia* 墨家) foi talvez a mais importante oposição ao movimento que coalesceu em torno dos ensinamentos de Confúcio na época *Zhou* (Johnston 2010). Segundo os preceitos gerais desta escola, o foco do estudo sobre a linguagem deveria ser trazido para o estabelecimento das chamadas distinções (*bian* 變). *Mozzi* argumenta que a sociedade deveria usar como guia um desejo para o bem (contra o mal), natural e pré-convencional, para guiar a prática do certo/errado (*shifei* 是非). Esse desejo era pautado no *dao* 道 que trouxesse o maior benefício possível (*li* 利) à sociedade como um todo. A hipótese de que *li* poderia ter uma mensuração objetiva e bem como a proposta de uma estrutura argumentativa para regular as disputas (*bian* 辯) indicam a preocupação por parte dos moístas com a procura de um critério universal mais objetivo e menos inefável do que as propostas de *ren* 仁 (*benevolência, humanidade, conduta plena em autoridade*) e *yi* 義 (*propriedade, retidão, sentido*) por parte dos confucionistas.

As linhas gerais do pensamento filosófico moísta são fundamentais para entendermos um pouco que hoje convencionou-se chamar de “Neo-Moísmo,” cujos textos estão agrupados os capítulos 40 a 45 do livro de *Mozzi*. Não se trata de uma nova escola e nem mesmo temos certezas sobre seus autores, porém o agrupamento tradicional nestes capítulos da versão recebida do *Mozzi* indica a coalescência de ideias em torno de um projeto de reflexão especificamente voltado para a linguagem de uma forma não vista entre os outros textos chineses que chegaram até nós (Graham 1978, Fraser 2013).

Diversos autores concordam que os neo-moístas fundaram a mais sofisticada teoria da linguagem no período (Graham 1978; Hansen 1992; Cua 2003, 461). Podemos esquematizar três bases que deram suporte para especulações desta linha de pensamento: 1) o interesse em determinar padrões universais de uso linguístico e de classificação das coisas; 2) uso do raciocínio analógico para tal: por analogia são estendidos os padrões (*fa* 法) originados a partir de três modelos fundamentais; 3) os três modelos fundamentais são: sobre a prática dos reis-sábios, experiência perceptual e benefício (*li*) para a sociedade. Há uma discussão metalinguística sobre os termos que irão organizar a rede de *fa*'s, porém os textos não são organizados de forma sistemática, e não têm o que poderíamos considerar axiomas e conclusões. O estudo considerado hoje definitivo sobre o assunto é Graham (1978) e há uma discussão aprofundada em Fraser (2013).

---

Eles ensinaram que embora a linguagem possa ser uma fonte de informações, ela só funcionaria quando refletisse similaridades e diferenças no mundo, porém não conseguiram mostrar com o mundo teria guiado as distinções na linguagem. Os textos mostram reflexões sobre questões de escopo em diferentes tipos de nomes, por exemplo, “entre nomes particulares (John), termos de espécie (cavalo) e termos muito gerais (coisa) e vários tipos distintos de semelhança.” (Hansen s/d, 5).

Assumiram que os desacordos entre as diferentes teorias foram devidos às formas diferentes como usamos a linguagem para categorizar e chamar as coisas. Assim rejeitaram o princípio da retificação dos nomes entendido pela equação biunívoca “uma coisa – um nome,” percebendo que o uso correto dos nomes deveria ocorrer de forma contextual. Mais ainda, propuseram uma retificação não dos nomes, mas de afirmações (“frases”) e assim acabaram sendo associados ao que na tradição ocidental chamamos de uma posição cética sobre a estabilidade da linguagem. Todavia os seguidores do Mozi atacaram propostas antilinguagem, do tipo “toda linguagem é perversa” e “não faça distinções.” Para eles, se duas partes discutem sobre uma distinção (o nome particular ou de espécie de alguma coisa), uma estaria certa e a outra necessariamente estaria errada, mas se a discussão não envolver uma distinção, então ambas podem estar erradas.

A primeira glosa do cânone I (capítulo 40 do *Mozi*) exemplifica seus objetivos gerais, sua linguagem árida e dá mostras da dificuldade em traduzirmos os textos neo-moístas:

故，所得而後成也。

故：小故，有之不必然，無之必不然。體也，若有端。大故，有之必然，無之必不然，若見之成見也。

O gu (故) (razão / causa) [de algo] o que ele deve obter (*dei* 得) [para] depois completar-se (*cheng* 成).

“Razão menor”: tendo isso, não se obriga a ser assim; não tendo isso, obriga-se a não ser assim. É uma parte (*ti* 體), como ter um ponto de partida.

“Razão principal”: tendo isso, obriga-se a ser assim; não tendo isso obriga-se a não ser assim. É como o olhar (*jian* 見) completa o olhar (*cheng jian* 成見).<sup>26</sup>

Estreitamente ligados do ponto de vista conceitual aos neo-moístas está a Escola dos Lógicos, também chamada de Escola dos Nomes (*mingjia* 名家), que parece ter surgido como dissidência do Moísmo e que teve entre seus autores os conhecidos *Gongsun Long* 公孫龍 (479-221 aC) e *Hui Shi* 惠施 (380-305 aC) além de outros, dos quais pouco se sabe. Eles floresceram ao longo do período dos Estados Guerreiros (479-221 aC) e desapareceram com a dinastia *Qin*.

Da mesma maneira que os sofistas na Grécia – com o qual os Lógicos oferecem paralelos notáveis – quase toda a produção da Escola dos Nomes foi perdida, exceto os paradoxos do

---

<sup>26</sup> As referências do texto em chinês e suporte principal para a tradução estão em Johnston (2010).

capítulo 33 do Zhuangzi, seis capítulos existentes do *Gongsun Longzi* 公孫龍子 e alguns fragmentos dispersos. Um destes capítulos é o famoso *Diálogo do Cavalo Branco*. Os textos principais que citam a Escola dos Nomes de uma forma crítica são o *Zhuangzi*, *Xunzi*, os Anais de *Li Buwei* (*Lushi Chunqiu* 呂氏春秋), o *Hanfeizi* 韓非子 e algumas antologias escritas na dinastia Han.

A “Escola dos Nomes” nunca foi uma escola no sentido estrito e o termo deve ser usado aqui de uma maneira aproximativa. Seu “título” explicita o foco na relação entre *nomes* e a *atualidade/atividade/realidade* (*ming* 名 e *shi* 實) nomeada, de importância central à HIL chinesa, como já vimos. As outras escolas não pareciam estar especialmente preocupadas com a linguagem por si mesma, em sua abstração, exceto os neo-moístas – e talvez possamos identificar germes dessa preocupação no *Xunzi*. Os textos comumente associados à *mingjia* denotam uma reação à retificação dos nomes (*zhengming*) entendida como proposta de uma relação binunívoca em “nomes” e “coisas” evidenciando claros problemas advindos desta visão simplista.

Os “lógicos” não desenvolveram algum silogismo ou explicitaram alguma regra do pensamento, os textos associados mostram diálogos, aforismas e paradoxos. Todavia inferimos de sua leitura questões relacionadas a abstrações, como espaço, existência, tempo ou qualidade, além de discussões sobre diferentes tipos de nomes, por exemplo, enquanto “coisas” ou “qualidades.” Mesmo que alguns autores simplesmente interpretem que o que *Hui Shi* e outros teriam escrito meros “jogos de palavras” inconsequentes (Mair e Goldin 2005, 96), não devemos subestimar o potencial de seus questionamentos para desestabilizar a visão de linguagem nas correntes majoritárias do pensamento chinês.

Um trecho inicial do Diálogo do Cavalo Branco atribuído a *Gongsun Long* ilustra o método argumentativo da Escola dos Nomes:

A: 「白馬非馬」，可乎。B: 曰：可。A: 曰：何哉。B: 曰：馬者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非命形也。故曰：「白馬非馬」。A: 曰：有白馬，不可謂無馬也。不可謂無馬者，非馬也？有白馬為有馬，白之，非馬何也？B: 曰：求馬，黃、黑馬皆可致；求白馬，黃、黑馬不可致。使白馬乃馬也，是所求一也。所求一者，白馬不異馬也；所求不異，如黃、黑馬有可有不可，何也？可與不可，其相非明。故黃、黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬。是白馬之非馬，審矣！

A. “Um cavalo branco não [é um] cavalo,” podemos [dizer isso]?

B. Podemos.

A. Por quê?

B. “Cavalo” indica (*ming* 命) a forma (*xing* 形), “branco” indica cor (se 色). O que indica a cor não indica a forma. Assim dizemos “um cavalo branco não [é um] cavalo.”

A. Há um cavalo branco, não se pode dizer “não há cavalo.” Se não se pode dizer “não há cavalo,” [então] não [é um] cavalo? [Se] há cavalo branco indica que há um cavalo, por que “branco” não [indica que há] um cavalo?

B. Peça um cavalo, [um] amarelo [ou] preto podem ser entregues. Peça um cavalo branco, e cavalo amarelo ou preto não podem ser entregues. Se um cavalo branco fosse um cavalo, então o que for pedido [em ambos os casos] seria o mesmo (*yi* 一). [Se] o pedido for o mesmo, então um cavalo branco não seria diferente de um cavalo. Se o pedido não é diferente, então por que os cavalos

amarelos e pretos podem [ser entregues em um caso, mas] não podem [no outro caso]? Poder e não poder (*ke yu buke* 可與不可), juntos não se explicam (*fei ming* 非明)! Agora, o cavalo amarelo e o cavalo preto permanecem os mesmos. E, no entanto, eles respondem ao pedido de um cavalo, mas não a de um cavalo branco. Um cavalo branco não é um cavalo, é claro! [...] <sup>27</sup>

Como escreve Fraser (2012, 34), o Diálogo do Cavalo Branco gerou “quase tantas interpretações quanto teve intérpretes.” O objetivo aqui não é discutir a integridade, autenticidade ou visões filosóficas que possam ser reconhecidas no texto recebido, mas trazer uma ideia do tipo de argumentação levantada. Indubitavelmente trata-se de uma discussão linguística, onde categorias gramaticais (que não são nomeadas) aparecem implicitamente em um diálogo que parece querer mostrar que palavras têm “funções” diferentes na língua e que seu desconhecimento provoca paradoxos e conclusões sem sentido.

Neste esboço de discussão podemos antever algumas possíveis questões que relacionamos à Escola dos Nomes: 1) escopo da extensão de um nome (*cavalo* aponta uma forma, *branco* aponta para uma cor); 2) nomes como identidades (um nome uma coisa: um “cavalo branco” não é mesma coisa do que “um cavalo”); 3) relação parte/inteiro; 4) relação de categoria (*lei* 類). Entretanto este tipo de discussão acabou tendo um efeito muito limitado sobre os desenvolvimentos posteriores à dinastia *Han* em sua cada vez maior preocupação prática com a leitura correta dos textos clássicos.

## Época Han e a tradição imperial chinesa

A história da exegese dos textos clássicos chineses foi marcada pela centralidade da tradição comentarial (Loewe 1993, De Bary e Bloom 1999, Zurndorfer 1999, Yu *et al* 2000) que teceu complexas teias inter-relacionando textos, comentários, subcomentários, glosas e dicionários ao longo dos séculos e tornou-se pedra angular do estudo sinológico. Essa “reescrita” não apagou o texto original, mas inseriu comentários e interpretações diretamente no novo texto. Não se interpreta ou traduz-se um texto clássico chinês sem referências às tradições comentariais que foram acumulando-se progressivamente e que orientam a leitura considerada “correta” dos “antigos clássicos” dos *Zhou*. Na dinastia Han começamos a observar os primeiros movimentos na direção da apropriação dos textos associados aos *Zhou* que, tomados em sua leitura correta, serviram às propostas culturais e sociais e visões de mundo do longo período imperial chinês. Isso ocorreu com novo Confucionismo “de Estado” *Han*, com os movimentos Neo-Taoístas e com a propagação do Budismo na China e muitos outros desenvolvimentos posteriores.

*Dong Zhongshu* 董仲舒 (179–104 aC), um dos principais promotores da ortodoxia confucionista na China, lutou diretamente contra o convencionalismo das palavras chinesas, em

---

<sup>27</sup> Para o texto chinês, veja-se DZ 1172, 1:5a-8a. Para referências da tradução, veja-se Chan (1963, pp. 235-8), Fraser (2012, cap. 6.1).

---

uma proposta que visava correlacionar os fenômenos sociais e naturais, motivados por uma harmonia simbiótica em céu e humano, em “ressonância mútua” (*ganying* 感應). Por outro lado, a ortodoxia confucionista – com sua memorização dos clássicos – alinhou-se ao *Xunzi* ao desencorajar a análise linguística e seus questionamentos, ao passo que seu discurso cada vez mais começava a incorporar motivações de ordem cosmológica, como nos mostra essa passagem do *Chunqiu Fanlu* 春秋繁露 *Orvalho Luxuriante sobre os Anais da Primavera e Outono* (cap. 5, *Jinghua* 精華, *Perfeito Esplendor*:

曰：所聞《詩》無達詁，《易》無達佔，《春秋》無達辭，從變從義，而一以奉人。

Ouvi [dizer] que o *Shijing* não tem exegese (*gu* 詁) definitiva; o *Livro das Mutações* (*Yijing*) não tem adivinhação definitiva; e os *Anais da Primavera e do Outono* (*Chunqiu*) não tem expressões (*ci* 辭) definitivas. [Todos] seguem [circunstâncias variáveis] e usos apropriados (*yi* 義), mas todos [obedecem] o unificado para servir ao ser humano.<sup>28</sup>

Antevendo o que acontecerá a partir da dinastia *Han*, os textos de Dong Zhongshu sugeriram um método inovador de glosa, baseado no conceito de *shengxun* 聲訓 (ou *yinxun* 音訓), literalmente “aprendizagem/explicação pelo som”, que procurou explicar o etimologia e uso de um caractere usando outro caractere que se propõe como sinônimo e que é ao mesmo tempo (quase)-homófono. É uma indicação importante de que os autores chineses começariam a atentar para a pronúncia de um caractere como uma indicação de seu significado (ou seja, representando a palavra pronunciada). No entanto, serão necessários séculos antes que esses estudos passem a ter consistência e maior sistematicidade outorgando à representação fonológico dos caracteres um lugar relevante em relação ao seu aspecto semântico-iconográfico.

O *Shiming* 釋名 (Explicação dos Nomes) compilado provavelmente por *Liu Xi* 劉熙 entre 126 dC e 290 dC (Bodman 1954, 3-4) foi o principal exemplo de *shengxun* e serve ainda hoje como uma valiosa fonte para a reconstrução futura da língua falada na dinastia *Han* tardia. O texto tem 1502 definições divididas em 27 seções “semânticas”, usando a fórmula mais comum como “a = b”, onde *b* é um homófono (ou quase) que serviu como uma glosa fonética e um indicador semântico entre as duas palavras (a conexão semântica é frequentemente muito tênue).

Todavia não identificamos no *Shiming* uma preocupação expressa com os sons dos caracteres e seus comentadores estavam mais interessados no problema semântico envolvido voltando sua atenção para o significado das glosas de *Liu Xi* e suas obscuras definições (Bodman 1954). Para Mair (1986, 168) esse interesse “semântico” do *Shiming* é evidência de uma visão de linguagem que considerava

---

<sup>28</sup> Para referência texto chinês veja-se Dong (1929). Para tradução, veja-se Gu (2005, p.4). Gu vê neste trecho a indicação de uma “pluralidade hermenêutica” na tradição chinesa.



as palavras como “entidades cosmológicas imutáveis possuindo propriedades éticas e morais,” em linha com a filosofia de *Dong Zhongshu*.

O *Shiming* foi um dos textos que inaugurou um longo período com um número crescente de estudos sobre os caracteres chineses com o intuito da leitura correta dos clássicos. No *Hanshu* 漢書 de 111 dC foram listados 12 trabalhos classificados como *xiaoxue* (à época chamados de *xunguxue* 訓詁學), o *Suishu* 隋書 de 629 dC listou 110 trabalhos, e assim por diante. O importante é que estes trabalhos “desempenharam um papel crucial em reforçar a noção de uma escrita correta, seja com relação às escritas antigas ou modernas” (Galambos 2006, 12). Assim, é comum autores identificarem na época *Han* o início dos estudos linguísticos sobre a forma de uma análise filológica dos clássicos antigos (Paternicò 2013, 31). É também neste período que surgiram dois dicionários seminais e profundamente influentes para a HIL da China: o *Shuowen* e o *Erya*.

O primeiro dicionário organizado em entradas lexicais na China foi o *Erya* 爾雅, provavelmente compilado entre os séculos V e I aC (Bottéro, 2011). O texto recebido contém 2.094 entradas, abrangendo cerca de 4300 palavras em um total de 13.113 caracteres e foi considerado um guia fidedigno da linguagem dos clássicos. É um compêndio de glosas semânticas separadas em 19 capítulos, e os três primeiros destacam-se por não se focar nos nomes, mas em verbos, adjetivos, advérbios e partículas gramaticais (Ibidem). São listas de nomes, não um dicionário, mas uma espécie de “classificação semântica” e glosas de textos antigos. As fórmulas preferidas são “a, b, c, d = e” ou “a = b” (Hu, Fang 2004; O’Neill 2016, 202). Visto que o *Erya* classificou os caracteres por categorias semânticas, os confucionistas o consideravam como uma obra de exegese (Nienhauser 1986, p.166). Todavia, hoje alguns autores discordam em caracterizar o texto como glossário de palavras (Bodde 1991), ou como glosas diretas de caracteres tirados de textos antigos (O’Neill 2016). Independentemente de sua interpretação, os comentaristas chineses usaram sua autoridade como fonte de significado dos termos chineses nos textos antigos.

Todavia, sem dúvida o mais importante dicionário para a conceituação e organização da escrita chinesa foi o *Shuowen Jiezi* 說文解字, editado por volta de 123 d.C. por *Xu Shen* 許慎 (c. 58 – c. 147 dC) (Nienhauser 1986, 167; Bottéro e Harbsmeier 2008). O *Shuowen* serviu como modelo para os futuros dicionários da China, e foi o primeiro a usar o método dos radicais para classificação lexical, oferecendo uma classificação de caracteres em seis categorias que ainda é referência hoje. Trata de 9431 caracteres e 1279 variantes originalmente apresentadas em 15 capítulos. Foi *Shuowen* que usou pela primeira vez de forma extensiva a abordagem da pronúncia das palavras pelo método *duruo* “讀若 X”, “leia-se como ‘X’,” sendo “X” um caractere de uso comum (Bottéro 2011, 47). O livro tornou-se imensamente influente e repositório imbuído de grande autoridade para explicar os caracteres chineses, objeto de diversos comentários que futuramente irão procurar interpretar suas

---

glosas mais opacas e as diversas inconsistências. Adicionalmente, seu posfácio, que faz uma breve sistematização dos caracteres chineses, tornou-se canônico na tradição chinesa (análise extensa em O'Neill 2016, 250-3). Dois pontos cruciais no *Shuowen* a destacar são: 1) a análise dos caracteres é grafêmica e não gráfica, assim o texto não discorre sobre a distribuição dos traços em um caractere ou prescreve ou recomenda sua execução, tendo uma preocupação mais abstrata e; 2) suas citações referem-se aos caracteres em si mesmos, e não dentro de algum contexto de uso (Bottéro e Harbsmeier 2008, 251-5). São características que tornariam o *Shuowen* plausivelmente o primeiro texto “linguístico” da China.

Finalmente, cabe ainda comentar na época Han sobre a disseminação das obras budistas traduzidas para o chinês. Essas traduções constituíram um momento absolutamente crucial na a formação do pensamento e da linguagem chinesa. Elas foram estudadas em detalhe no ocidente (Liu 1995; Fonseca 2008; Li 2009; Mair 2010; Boucher 2017), embora ainda predominantemente inseridas no contexto da história do budismo chinês.

Arrisco-me a dizer que as traduções budistas foram absolutamente centrais para a formação dos pensares dos chineses sobre sua língua e nos desenvolvimentos posteriores da história das ideias linguísticas na China. A reflexão fonológica e a atenção para a representação da fala na escrita, tão impregnadas no ideário ocidental, só aparece na China possibilitada pelo aparato conceitual motivado pela tradução budista (Alleton 1997, 2004; Koerner e Asher 1995, cap. “Chinese Linguistic Tradition”; Li 2009; visões alternativas em Asher e Henderson 1981, 123-140; Li e Branner 2011). Mais ainda, a própria aproximação gradual entre a língua literária chinesa (*wenyan*) e o vernáculo oral (*baibua* 白話) estaria ligada à conscientização dos sons da língua trazida pelas traduções budistas (Mair 1994). Finalmente, a relação quase que mimética da dimensão gráfica do caractere chinês e seus usos e denotações sofreu uma reviravolta quando os chineses perceberam a centralidade do aspecto fonético na escrita do sânscrito. Esse tema polêmico atesta mais uma vez a relevância do sistema de escrita chinês e suas percepções nativas na articulação entre significado e forma linguística (DeFrancis 1984; Boltz 1994; Galambos 2006; Bottéro e Djamouri 2006; Bottéro 2002; Bottéro 2011; Barros Barreto 2011).

Se os primeiros contatos com os textos budistas ocorreram ainda na dinastia Han, será somente a partir da época *Wei-Jin* 魏晉 (220/265-420) com a efervescência, estímulo intelectual e liberdade de pensamento (Zhang 1992, 52) que se fizeram sentir mais claramente os efeitos da introdução do Budismo e o impacto das traduções do sânscrito para o chinês. *Shen Yue* 沈約 (441-513), o primeiro autor a identificar os tons e a prescrever regras para eles na métrica poética, criando padrões tonais para mimetizar os efeitos métricos do sânscrito e impondo regras tonais aos textos traduzidos para o chinês que eram até o momento sem precedentes (Boucher 2017, 502). Foi

---

também por volta do início do séc III – época da derrocada *Han* – que tradicionalmente é associada pela primeira vez a técnica de análise da pronúncia dos caracteres, o *fanqie* 反切, a *Sun Yan* 孫炎 (Wang 2005). O *fanqie* foi uma tentativa de denotar sons de diferentes caracteres, separando a leitura silábica associada a esse caractere em duas partes: um som inicial (*sheng* 聲) e um som final (*yun* 韻). Esses sons eram então mostrados por dois caracteres de uso comum que compartilham parcialmente seus sons, no seguinte esquema (Auroux 1995, 439):

梳 ← 古 + 黃  
*guāng* ← *g(ǔ)* + (*h*)*uáng*

Alguns autores, como Elman (1982) chegam mesmo a afirmar explicitamente que o *fanqie* foi um subproduto das traduções budistas, embora esse seja um tema ainda muito controverso. A verdade é que o método se tornou praticamente universal para a indicação fonética nos dicionários chineses após o séc III dC (O’Neill 2016, 7) e adicionará um novo fator crucial – a pesquisa fonética dos caracteres – na cada vez mais disseminada necessidade da classe letrada imperial chinesa em estabelecer a leitura correta dos textos clássicos pré-*Qin* (Jacques 2006). A prática linguística chinesa nunca mais seria a mesma depois disso.

## Conclusão

A China tem lentamente ocupado um espaço cada vez mais proeminente nos estudos relacionados às ciências sociais no Brasil, movimento que aos poucos procura compensar a posição frequentemente secundária que a civilização chinesa tomou nos estudos no ocidente, ainda marcados por um forte viés eurocentrista. Basta dizer que não há em português, mesmo nas restritas publicações sobre a HIL, capítulos dedicados à China e às tradições orientais (Robins 1976; Weedwood 2002; Marcondes 2010; Moura e Cambrusi 2018) Neste capítulo procuramos retificar um pouco desta falta, fazendo uma breve introdução à HIL na China tradicional em seu período formativo, através da exposição história das reflexões chinesas sobre sua própria língua e sobre a linguagem em geral.

Na multifacetada história cultural da China a linguagem, como não podia ser diferente, tomou um papel protagonista nos textos chineses. Como uma cultura fortemente marcada por sua escrita – cujo sistema acabou por tomar uma forma ímpar na história da humanidade – as particularidades da HIL na China naturalmente refletiram a complexa relação entre seu sistema de escrita – frequentemente considerada a forma mais “elevada” de linguagem pela cultura letrada – e os diversos aspectos dos falares chineses, muito mais sujeitos às mudanças no espaço e no tempo. O resultado é uma história que nos traz questões originais e extremamente relevantes para a nossa

própria reflexão sobre a linguagem à medida que nos vemos, por motivos óbvios, obrigados a inserir a tradição chinesa nos trabalhos sobre a HIL produzidos no Ocidente, não somente como um capítulo à parte, mas em todo o seu potencial para mudar a maneira como pensamos a nossa língua, a linguagem e a história das ideias linguísticas.

### Referências bibliográficas

- Alleton, Viviane. “Traduction et conceptions chinoises du texte écrit”. *Études chinoises*, vol. XXIII (2004): 9-43. <https://doi.org/10.3406/etchi.2004.1337>
- Alleton, Viviane, org. *Paroles à dire, parole à écrire*. Paris: Édition de l'école des hautes études en sciences sociales, 1997.
- Alleton, Viviane. *A escrita chinesa*. (Trad. Paulo Neves). Porto Alegre: LM&P, 2010.
- Allinson, Robert, org. *Understanding the Chinese Mind: the philosophical roots*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Ames, Roger, e David Hall. *Thinking from the Han*. Albany: Suny Press, 1998.
- Ames, Roger, e David Hall. *Dao De Jing: “making this life significant”*. New York: Ballantine Books, 2003.
- Ames, Roger, e Henry Rosemont. *The Analects of Confucius: a philosophical translation*. New York: Ballantine Books, 1998.
- Aristóteles. “De Interpretatione”. In *Ontologia e Predicação em Aristóteles*, Angioni, Lucas, coleção Textos Didáticos n 1. 41, Campinas: Unicamp, 2001.
- Asher, R.E., e Eugénie J.A Henderson. *Towards a History of Phonetics*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1981.
- Auroux, Sylvain, org. *Histoire des Idées Linguistiques - Tome 1*. Paris: Pierre Mardaga Editeur, 1995.
- Bao Zhiming. “Language and World View in Ancient China”. *Philosophy East and West*, Vol. 40, No. 2 (1990): 195-219. <https://doi.org/10.2307/1399228>
- Barros Barreto, Cristiano M. de. “Pensares sobre a escrita chinesa”. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 2011.
- Barros Barreto, Cristiano M. de. “Translation and metalanguage in Laozi: a perspectivist approach”. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 2015.
- Barros Barreto, Cristiano M. de. “O *Zhuāngzǐ* e as palavras-cálice: uma visão de linguagem pragmática radical na China do século IV aC”. *Revista de Estudos da Linguagem*, Belo Horizonte, aop12632.2018, 2018. <https://doi.org/10.17851/2237-2083.26.2.905-943>
- Barros Barreto, Cristiano M. de. “Billeter vs. Jullien: retrato de uma disputa sobre a influência da China tradicional em sua contemporaneidade”. Em: *Tradição e modernidade na China Hoje*, org. Antonio Florentino Neto. Campinas: Ed. Phi, 2019.
- Billeter, François. “Zhuangzi poète ou philosophe”. *Études chinoises*, vol. IX, n° 2, 1990. <https://doi.org/10.3406/etchi.1990.1135>
- Billeter, François. *Essai sur l'art chinois de l'écriture et ses fondements*. Paris: Éditions Allia, 2010.
- Bodde, Derk. *Chinese Thought, Society and Science*. Hawai: University of Hawaii Press, 1991.
-

- Bodman, Nicholas C. *A linguistic study of the Shih Ming: initials and consonant clusters*. Harvard: Harvard University Press, 1954. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674430105>
- Boodberg, Peter. “Philological Notes on Chapter One of The Lao Tzu”. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 20, No. 3/4 (1957): 598-618. <https://doi.org/10.2307/2718364>
- Boltz, William. *Origin and Early Development of the Chinese Writing System*. New Haven: American Oriental Series, vol 78, 1994.
- Bottéro, Françoise, e Christoph Harbsmeier. “The ‘Shuowen Jiezi’ Dictionary and the Human Sciences in China.” *Asia Major*, vol. 21, no. 1 (2008): pp. 249–271.
- Bottéro, Françoise, e Redouane Djamouri. *Écriture chinoise: données, usages et représentations*. Paris : EHESS, 2006.
- Bottéro, Françoise. “Revisiting the wén 文 and zì 字: The Great Chinese Characters Hoax”. *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 74 (2002): 14–33.
- Bottéro, Françoise. *Écriture et Linguistique Autochtone en Chine*. Mémoire d’Habilitation à diriger des recherches sous la direction d’Alain Peyraube. Paris: EHESS, 2011.
- Boucher, Daniel. “Translation”. Em *The Oxford handbook of classical Chinese literature* (1000 bce–900 ce), org. Wiebke Denecke, Lim Wai-ye, Tian Xiaofei, cap. 32. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Bueno, André. “O Problema do Pensamento chinês no Brasil”. *Sobre Ontens*, v.1 (2017): 1-10.
- Bueno, André. *Sinologia Hoje*. Rio de Janeiro: Projeto Orientalismo/UERJ, 2020.
- Cartier, Michel, org. *La Chine entre amour et haine*. Paris: Desclée de Brouwer, 1998.
- Chen Bo (sd). “Xunzi’s politicized and moralized philosophy of language: an essay in comparative philosophy”. <http://www.phil.pku.edu.cn>.
- Chen Ping. *Modern Chinese: history and sociolinguistics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139164375>
- Clarke, J.J. *Oriental Enlightenment*. London: Routledge, 1997.
- Cua, Antonio, org. *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. London: Routledge, 2003.
- Dascal, Gerhardus, e Meggle Lorenz. *Philosophy of Language: an international handbook of contemporary research: volume 1*. Amsterdam: Walter de Gruyter, 1992.
- De Bary, Theodore, e Irene Bloom, org. *Sources of Chinese Tradition, vol. 1: from earliest time to 1600*. Columbia: Columbia University Press, 1999.
- DeFrancis, John. *The Chinese Language: fact and fantasy*. Hawai: University of Hawai’i Press, 1984.
- Dong Zhongshu (Han) 董仲舒 (漢) (1929) *Si Bu Cong Kan Chu Bian* 四部叢刊初編, vol. 50, *Chunqiu Fanlu Yi* 春秋繁露一, 精華 77/202. Shanghai Commercial Press 上海商務印書館.
- Elman, Benjamin A. “From Value to Fact: The Emergence of Phonology as a Precise Discipline in Late Imperial China”. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 102, No. 3 (1982): 493-500. <https://doi.org/10.2307/602301>
- Florentino Neto, Antonio. *Escritos de Leibniz sobre a China*. Campinas: Editora Phi, 2016.
- Fonseca, Angela F. “A tradução das escritas budistas na China: a primeira onda”. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica, 2008.
- Fraser, Chris. 2012. *School of Names*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu>
-

- Fraser, Chris. 2013. *Mobist Canons*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu>.
- Galambos, Imre. *Orthography of Early Chinese Writing: evidence from newly excavated manuscripts*. Budapest Monographs in East Asian Studies, 2006.
- Geaney, Jane. "Grounding 'Language' in the senses what the eyes and ears reveal about ming 名 (names) in early Chinese texts." *Philosophy East and West*, Vol. 60, No. 2 (2010): 251-293. <https://doi.org/10.1353/pew.0.0097>
- Gernet, Jacques. *O Mundo chinês, vols 1 e 2*. Lisboa: Ed. Cosmo, 1974.
- Gernet, Jacques. *China and the Christian Impact*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Graham, A.C. *Later Mohism Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1978.
- Graham, A.C. *Disputers of the Tao: Philosophical Arguments in Ancient China*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1989.
- Granet, Marcel. *O Pensamento Chinês*. São Paulo: Contraponto Editora, 1997.
- Gu Ming Dong *Chinese Theories of Reading and Writing*. Albany: Suny Press, 2005.
- Hansen, Chad (sd). *Philosophy of Language in Classical China*.: <https://philosophy.hku.hk/ch/lang.htm>
- Hansen, Chad. "Chinese Language, Chinese Philosophy, and "Truth"" *Journal of Asian Studies*. Vol. XLIV, No. 3 (1985): 491-519. <https://doi.org/10.2307/2056264>
- Hansen, Chad. "Chinese Ideographs and Western Ideas". *The Journal of Asian Studies*, Vol. 52, No. 2 (1993): 373-399. <https://doi.org/10.2307/2059652>
- Hansen, Chad. *A Daoist theory of Chinese thought*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Hart, Roger. *Imagined Civilizations: China the West and their-first-encounter*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013.
- Hu Qiguang 胡奇光, e Fang Huanhai 方环海 *Erya Yizhu* 尔雅译注. Shanghai: Shanghai Shuji Chubanshe, 2004 [2007].
- Jacques, Guillaume. (2006) *Introduction to Chinese Historical Phonology*. [https://www.academia.edu/2261552/Introduction\\_to\\_Chinese\\_historical\\_phonology](https://www.academia.edu/2261552/Introduction_to_Chinese_historical_phonology)
- Jensen, Lionel. M. *Manufacturing Confucianism: Chinese traditions and Universal civilization*. Durham: Duke University Press, 2003.
- Johnston, Alan. *The Mozi: A Complete Translation*. Columbia: Columbia University Press, 2010.
- Jullien, François. *Procès ou création*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- Kjellberg, Paul, e Philip Ivanhoe. *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*. Albany: Suny Press, 1996.
- Knoblock, John. *Xunzi, a translation and study of the complete works*. Stanford: Stanford University Press, 1988. (3 volumes).
- Koerner, E.F.K, e R.E. Asher. *Concise History of the Language Sciences: from the Sumerians to the Cognitivists*. Oxford: Pergamon, 1995.
- Kohn, Livia. *Zhuangzi: Text and Context*. Hawai: Three Pines Press, 2014.
- Kohn, Livia. *New Visions of the Zhuangzi*. Hawai: Three Pines Press, 2015.
-

- Kratochvil, Paul. *Chinese Language Today: Features of an Emerging Standard*. Hutchinson University Library, 1968.
- D.C. Lau (1982). *Tao te ching: a bilingual edition*. Hong Kong: Chinese University Press, 2001.
- Lenk, Hans, e Gregor Paul (ed.). *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*. Albany: Suny Press, 1993.
- Li Feng, e David Branner, org. *Writing and Literacy in Early China*. Washington: University of Washington Press, 2011.
- Lin Yutang. *A Sabedoria da China e da Índia*. Rio de Janeiro: Ed. Irmãos Pongetti, 1945.
- Li Xia. *Cultural and Historical Perspectives on Translation in China*. Em *Traslating China*, org. Luo Xuanmin, e He Yuanjian. Bristol: Multilingual Matters, 2009.  
<https://doi.org/10.21832/9781847691880-004>
- Liu Miqing. *Translation Theory from/into Chinese*. Em *An Encyclopedia of Translation: chinese-english • english-chinese*, org. Chan Sin-Wai, e David Pollard. Hong Kong: The Chinese University Press, 1995.
- Loewe, Michael, org. *Early Chinese Texts: a bibliographical guide*. Berkeley: SSEC and IEAS, 1993.
- Mair, Victor. “What Is a Chinese ‘Dialect/Topolect’? Reflections on Some Key Sino-English Linguistic Terms”. *Sino-Platonic Papers*, 29, 1991.
- Mair, Victor. “Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages”. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 53, No. 3 (1994): 707-751.  
<https://doi.org/10.2307/2059728>
- Mair, Victor. *Wandering on the Way: early taoist tales and parables of Chuang Tzu*. Bantam Books, 1994.
- Mair, Victor. “What is Geyi, After All?” Em: *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, org. Alan K. L Chan. e Yuet-Keung Lo. Albany: Suny Press, 2010.
- Mair, Victor, Nancy Steinhart, e Paul Goldin, org. *Hawai'i Reader in Traditional Chinese Culture*. Hawai: University of Hawai'i Press, 2005. <https://doi.org/10.1515/9780824852351>
- Marcondes, Danilo. *Textos básicos de linguagem: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Ed Zahar, 2010.
- Moeller, Hans-Georg. “Chinese Language Philosophy and Correlativism.” *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 72 (2000): 91-109.
- Mou Bo. *Comparative approaches to Chinese philosophy*. Aldershot, Burlington: Ashgate Publishing Ltd., 2003.
- Moura, Heronides, e Morgana Cambrussi. *Uma breve história da linguística*. Petrópolis: Ed Vozes, 2018.
- Mungello, David E. *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800* Lanham: Rowman & Littlefield, 2013.
- Needham, Joseph, e Christoph Harbsmeier. *Science and Civilization in China*, vol 7.1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Nienhauser, William H. *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature* vol. 1 & 2. Southern Materials Center, Taipei, 1986
- Norman, Jerry. *Chinese*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Nylan, Michael. *The Five “Confucian” Classics*. Yale: Yale University Press, 2001.
-

- O'Neill, Timothy Michael. *Ideography and Chinese language theory: a history*. Berlin: De Gruyter, 2016. <https://doi.org/10.1515/9783110459234>
- Owen Stephen. *Readings in Chinese Literary Thought*. Harvard: Council on Asian Studies, Harvard, 1992.
- Paternicò, Luisa Maria. *When the Europeans began to study Chinese*. Leuven: Ferdinand Verbiest Institute K.U. Leuven, 2013.
- Pellin, Tommaso. "Inventing a modern lexicon for grammar in Chinese: the experience of Wang Fengzao, Ma Jianzhong and Yan Fu". *Language Sciences* 30 (2008): 529–545. <https://doi.org/10.1016/j.langsci.2007.07.007>
- Robins, R.H. *Pequena História da Linguística*. Rio de Janeiro: Ed. Ao Livro Técnico, 1976.
- Said, Edward. *Orientalism*. London: Penguin Press, 1977.
- Tung Jui-Chu. (2012) *Écriture chinoise, écriture occidentale: variantes de l'appréhension du monde*. Université du Franche-Comté. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01371921/document>
- Vandermeersch, Léon. *Les deux raisons de la pensée chinoise: divinations et idéographie*. Paris: Éd. Gallimard, 2013.
- Waley, Arthur. *Shijing: the ancient Chinese classic of poetry*. New York: Grove Press, 1996.
- Wang Bo. *Zhuangzi: thinking through the inner chapters*. Hawaii: Three Pine Press, 2014.
- Wang Li 王力. *Zhongguo Yuyan Xueshi* (História da Linguística Chinesa) 中国语言学史. Shanghai: Fudan Daxue Chubanshe, 2005.
- Wang Xianqian 王先谦. *Xunzi Jijie* 荀子集解 (1891) (Explicações colecionadas do Xunzi). 2 vols. Beijing: Zhonghua shuju. Rpt. of 1988 ed. in 1997.
- Watson, Burton. *Xunzi: basic writings*. Columbia University Press, 2003.
- Watson, Burton. *The Complete Works of Chuang Tzu*. Columbia: Columbia University Press, 2013.
- Weedwood, Barbara. *História Concisa da Linguística*. São Paulo: Ed. Parábola, 2002.
- Yu, Pauline, Peter Bol, Stephen Owen e, Willard Peterson. *Ways with words*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Zhang Longxi. *The Tao and the Logos: literary hermeneutics, east and West*. Durham: Duke University Press, 1992. <https://doi.org/10.1215/9780822379775>
- Zhang Yuanji 張元濟. *Nanhua Zhengjing Wu* 南華真經五, Em: Xu Gu Yi Congshu 續古逸叢書. Guanglin Shushe 廣陵書社, vols 8-12, 2001.
- Zhao Dingxin. *The Confucian-Legalist State: A New Theory of Chinese History*. Oxford: Oxford University Press, 2015. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199351732.001.0001>
- Zurndorfer, Harriet T. *China Bibliography: a research guide to reference works about China Past and Present*. Hawaii: University of Hawaii Press, 1999.

\*\*\*

Recebido: 23 de novembro de 2020

Aprovado: 12 de janeiro de 2021

---



## Dossiê: Visões da História Chinesa

<http://dx.doi.org/10.34019/2594-8296.2021.v27.33075>

### **Para que nos servem os súditos do filho do céu? Raça, miscigenação e branqueamento nos debates sobre a imigração chinesa (1850-1890)**

*What Are the Subjects of the Son of Heaven for? Race, Miscegenation and Whitewashing in Debates about Chinese Immigration (1850-1890)*

*¿Para qué son los súbditos del hijo del cielo? Raza, mestizaje y blanqueamiento en los debates sobre la inmigración china (1850-1890)*

*Silvio Cezar de Souza Lima\**

<http://orcid.org/0000-0002-5422-7214>

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo analisar os discursos promovidos pelas elites imperiais brasileiras contra a imigração chinesa para o Brasil entre 1850 e 1890. Estes discursos eram informados por uma gama de preconceitos, baseados na hierarquização das raças humanas e percepções eurocêntricas de progresso. Em seus escritos sobre a imigração chinesa, intelectuais, políticos, médicos e fazendeiros condenavam a vinda de imigrantes para o Brasil alegando que estes trariam vícios, costumes incivilizados e se miscigenariam, “degenerando ainda mais” o tipo racial nacional. Utilizo, como documentos históricos: livros, artigos em periódicos especializados, artigos de jornais, relatórios e os anais do Congresso Agrícola de 1878, buscando compreender os discursos avessos à imigração chinesa no contexto maior dos debates sobre imigração europeia, crise de mão de obra na agricultura cafeeira e a formação da identidade nacional. Os discursos contrários à imigração chinesa demonstram o quanto as questões de colonização estavam ligadas à construção de uma identidade nacional europeizada. As políticas nacionais de imigração eram percebidas ao mesmo tempo como colonizadoras e civilizatórias, dirigidas por uma elite preocupada em homogeneizar a nação, europeizando e branqueando o Brasil.

Palavras-chave: Chineses. Imigração. Brasil Império. Racismo. Branqueamento.

---

\* Doutor e Mestre em História das Ciências e da Saúde pela Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), Bacharel e Licenciado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Professor Adjunto na Universidade Federal Fluminense (UFF), pesquisador do Laboratório de Pesquisa e Ensino em História (LAPEH) da UFF. É autor de *Determinismo biológico e imigração chinesa em Nicolau Moreira (1870-1890)* (Dissertação, 2005), *O Corpo escravo como objeto das práticas médicas no Rio de Janeiro (1830-1850)* (Tese, 2011), entre outros artigos científicos e capítulos de livros. Possui estudos de saúde e escravidão, teorias raciais no século XIX, imigração chinesa, história da medicina e história intelectual. E-mail: silviolima@id.uff.br.

**ABSTRACT:** This article aims to analyze Brazilian imperial elites' discourses against Chinese immigration to Brazil between 1850 and 1890. Those speeches were informed by a wide variety of prejudices, which included a hierarchization of human races and Eurocentric notions of progress. In their writings about Chinese immigration, intellectuals, politicians, physicians, and farmers condemned the arrival of immigrants to Brazil claiming that immigrants would bring addictions, uncivilized habits, and further miscegenation, which would “degenerate even more” the national racial type. As historical sources, this article deploys books, articles in specialized scientific journal, newspapers articles, reports, and annals of the 1878 Agricultural Congress; the article seeks a deeper understanding of claims made against Chinese immigration in a larger context of debates about European immigration, workforce crisis in the coffee farming sector, and the formation of national identity. Claims against Chinese immigration demonstrate to what degree colonization was linked to the creation of a Europeanized national identity. The national immigration policies were simultaneously perceived as colonizing and civilizing efforts. These policies revealed a political elite's attempt at homogenizing the nation, thus Europeanizing and whitewashing Brazil.

**Keywords:** Chinese. Immigration. Brazil Empire. Racism. Whitewashing.

**RESUMEN:** Este artículo tiene como objetivo analizar los discursos promovidos por las élites imperiales brasileñas contra la inmigración China a Brasil entre 1850 y 1890. Estos discursos fueron informados por una serie de prejuicios, basados en la jerarquía de las razas humanas y las percepciones eurocéntricas del progreso. En sus escritos sobre la inmigración China, intelectuales, políticos, médicos y campesinos condenaron la llegada de inmigrantes a Brasil, alegando que traerían adicciones, costumbres incivilizadas y mestizas, “degenerando aún más” el tipo racial nacional. Como documentos históricos, utilizo: libros, artículos en revistas especializadas, artículos periodísticos, reportajes y los anales del Congreso Agrícola de 1878, buscando comprender los discursos adversos a la inmigración China en el contexto más amplio de debates sobre la inmigración europea, la crisis laboral en el cultivo del café y la formación de la identidad nacional. Los discursos contra la inmigración China demuestran hasta qué punto los temas de la colonización estaban vinculados a la construcción de una identidad nacional europeizada. Las políticas nacionales de inmigración fueron percibidas al mismo tiempo como colonizadoras y civilizadoras, lideradas por una élite preocupada por homogeneizar la nación, europeizar y blanquear Brasil.

**Palabras clave:** Chino. Inmigración. Imperio de Brasil. Racismo. Blanqueamiento

### **Como citar este artigo:**

Lima, Silvio Cezar de Souza. “Para que nos servem os súditos do filho do céu? Raça, miscigenação e branqueamento nos debates sobre a imigração chinesa (1850-1890)”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 178-202.

\*\*\*

## Introdução

O “povoamento” do vasto território nacional foi uma preocupação do Estado desde as primeiras décadas do século XIX e, mesmo nas tentativas iniciais de colonização, as ideias sobre raça influenciavam as políticas migratórias (Seyferth 2002, 118). Apesar de boa parte da administração estatal direcionar esforços para a atração de imigrantes europeus, as perspectivas de produção e comércio de produtos do oriente tornou a contratação de mão de obra chinesa uma possibilidade atraente. Plantas e animais do Oriente tropical e subtropical foram transplantados para o Brasil, dada a semelhança de climas e, em tese, isso significava que estes produtos poderiam ser produzidos na América portuguesa e comercializados pelo mundo. Foi esta mentalidade que propiciou a vinda de centenas de trabalhadores da China para o plantio de chá no Jardim Botânico, no início do século XIX. Trazidos por ordem de Dom João VI, os chineses teriam como tarefa aclimatar a valiosa planta em terras brasileiras. O chá era um dos principais produtos orientais de interesse comercial para países do ocidente e plantá-lo no Brasil aumentaria de forma expressiva os lucros da Coroa portuguesa. Entretanto, a experiência com o plantio do chá fracassou, desestimulando os planos de uma contínua imigração chinesa naquele momento (Lesser 1995, 41; Leite 1999, 97-108; e Mac Cord 2018).

Se na primeira metade dos oitocentos foram realizadas experiências e estudos sobre a viabilidade da imigração chinesa, a partir da década de 1850 cada vez mais o tema ganhou relevância para as elites imperiais. Este interesse teve seu ápice a partir da década de 1870, quando a questão se tornou central nas discussões sobre mão de obra para a lavoura cafeeira, transição do trabalho escravo e políticas de imigração e colonização. Sendo um assunto de importância nacional, muitos intelectuais brasileiros atentos à resolução destes problemas produziram reflexões acerca da imigração chinesa (Czepula 2020). Médicos, políticos, fazendeiros, juristas e outros membros da elite brasileira escreveram, debateram e polemizaram abertamente nos jornais mais importantes do Império em periódicos especializados, memórias, livros, relatórios e manifestos. A partir destes documentos foi possível averiguar a percepção destas elites sobre as políticas migratórias para o Brasil, seus objetivos e quais as suas perspectivas e projetos de nação. Naqueles escritos era perceptível o tipo de representação que os intelectuais produziam e reproduziam acerca do imigrante chinês. Além de todo um arsenal de preconceitos, os conceitos de raça e cultura foram mobilizados em muitos momentos decisivos naqueles debates nas últimas décadas do Império, com o objetivo de impedir a vinda de chineses para o país e direcionar as políticas migratórias do Estado para estruturar a recepção de trabalhadores vindos de países europeus.

Estatisticamente, o número de chineses que efetivamente entraram no império foi muito pequeno se relacionado com outros grupos de imigrantes<sup>1</sup>. Apesar da análise dos números em comparação com o volume e intensidade dos debates públicos em torno deste tema na segunda metade do século XIX pudessem deixar uma sensação de “muito barulho por nada”, foi justamente esta desproporção que tornou mais interessante o estudo da “questão chinesa”. As discussões acerca dos chineses revelavam mais sobre as percepções das elites imperiais sobre a nação e a respeito de seus projetos para o futuro do país do que propriamente sobre os trabalhadores do Império Celeste. Esses debates devem ser entendidos principalmente no âmbito das imagens constituídas sobre os chineses e sobretudo, dos planos de políticas imigratórias elaborados pelas elites intelectuais e políticas do Império. O objetivo deste artigo é analisar os discursos promovidos contra a imigração chinesa para o Brasil entre 1850 a 1890, identificando quais eram os projetos imigrantistas em disputa e o que a imigração representava para a construção da nacionalidade brasileira. Acredito que o estudo das representações criadas sobre os chineses possibilita o entendimento do projeto de país idealizado pelas elites intelectuais. Desta forma, explicito que esta pesquisa se delimita a um corte específico de análise das representações sobre a imigração chinesa e os chineses<sup>2</sup>. Para isto, utilizo como fontes publicações em relatórios, livros, artigos em periódicos especializados, jornais e os anais do congresso agrícola do Rio de Janeiro de 1878. Acredito que para a análise do discurso daqueles políticos e intelectuais, seja de grande relevância conhecer as ideias que circulavam naquele período<sup>3</sup>.

Em meados do século XIX, ocorreram profundas transformações na sociedade brasileira: o fim do tráfico intercontinental de escravos (1850) e a lei do ventre livre (1871), que foi promulgada em meio a um debate crescente sobre a falência da escravidão. O desmonte da estrutura escravista era algo perceptível para a sociedade brasileira, sobretudo a partir dos anos 1870. Tal afirmação pode ser explicada pela ampliação dos debates abolicionistas, a discussão em torno da necessidade de mão-de-obra para suprir a falta de escravizados, que por sua vez ampliaram suas estratégias de resistência e fugas em massa das plantações. Foi neste contexto de transformações que o Brasil também começou a construir uma imagem de modernidade através da ciência e do progresso. Através de jornais e de romances naturalistas e científicos era possível

---

<sup>1</sup> O número é tão pequeno que não existem estatísticas oficiais separadas; os chineses entram na categoria “outros”. O historiador Robert Conrad fez um esforço pessoal para traçar um quadro de chineses entrados no Brasil no século XIX. Um total de 2.947 chineses (Conrad 1975, 42), em uma realidade de centenas de milhares de imigrantes de outras nacionalidades, principalmente portugueses e italianos, em todo o século XIX.

<sup>2</sup> No período estudado, os debates sobre mão de obra oriental se concentram hegemonicamente na imigração chinesa. As discussões sobre imigração japonesa se iniciam após o corte temático e temporal proposto neste estudo. Sobre a imigração japonesa e dos orientais de uma forma mais ampla, ver os estudos de Lesser 2001 e Dezem 2005.

perceber o fascínio pela ciência. Nesta conjuntura, as teorias raciais foram utilizadas de forma ampla, não só em produções especializadas, “bem como uma valorização dos saberes científicos e a vontade de aplicá-los à realidade nacional” (Schwarcz 1993, 34). Assim, temas como a inferioridade dos negros, indígenas (também dos chineses) e a degeneração dos mestiços foram utilizados com o objetivo de explicar o “atraso brasileiro” frente às nações civilizadas.

O censo de 1872 revelou uma população de 62% de negros índios e mestiços (Skidmore 1976, 62), numa perspectiva de avanço da mestiçagem e das populações “de cor”. Nessa conjuntura, adotar explicações nas quais a presença de “raças inferiores” e a mestiçagem seriam considerados fatores de atraso, significava também aceitar o inevitável futuro para o Brasil, previsto por estas mesmas teorias. Devido à mestiçagem no Brasil e à profusão de diferentes matizes de mestiços, a mistura de raças era tema constante no relato de viajantes naturalistas e cientistas, alguns destes formuladores de teorias raciais, que encontraram em nosso país, terreno fértil para tentar comprovar suas teorias.

Um destes teóricos raciais foi Louis Agassiz, que visitou o Brasil, juntamente com sua esposa Elizabeth, em 1865 com o objetivo de experimentar no Amazonas as suas teorias sobre a origem da vida, que era contrária às teses evolucionistas (Kury 2001). O relato de viagem do casal deixara o registro de suas percepções sobre a miscigenação, onde “a deterioração decorrente do amálgama das raças, mais geral aqui do que em outro país do mundo” que apagariam as melhores qualidades das raças e deixariam como descendentes “um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental” (Agassiz 1975, 180). Outro teórico racista que esteve no Brasil foi Arthur de Gobineau, representante do governo francês no Rio de Janeiro de 1869 a 1870, autor da obra “*Essai sur l’Inégalité des Races Humaines*” (1854). Em um artigo intitulado *L’Émigration au Brésil*, o autor chegou à conclusão de que a miscigenação sem controle resultaria em uma alta degenerescência do brasileiro, que acarretaria menos de duzentos anos, para que os habitantes do Brasil desaparecessem completamente até o último homem (Raeders, 1988).

Intelectuais brasileiros utilizavam estas doutrinas racistas para construir explicações sobre o atraso brasileiro, condenando a miscigenação e o grande número de negros e mulatos na sociedade, que nos impediriam de alcançar o “progresso” e a “civilização”. Entretanto, aceitar a inferioridade do mestiço, seria condenar o Brasil ao fracasso. Naquele período, fora encontrada a “solução”, na chamada tese de branqueamento. Na realidade não era uma tese única, representava muito mais um desejo das elites do que uma teoria fechada, explicada por vezes com ideias diferentes e com práticas diferentes. Embora distintos, os discursos de branqueamento tinham algo em comum: a necessidade de imigração em massa de europeus e norte-americanos brancos. Os desejos de construção de uma nação europeizada nos trópicos podem ser percebidos nos projetos

---

e debates sobre a imigração para o Brasil, sobretudo no período imediatamente posterior ao fim do tráfico atlântico de escravizados para o Império brasileiro.

### Os chineses 1850 – 1869

A partir de 1850, com as pressões inglesas sobre o tráfico de escravizados, aumentaram as preocupações sobre as possíveis formas de substituição da mão de obra escrava. Assim, acirraram-se as discussões sobre a imigração e as alternativas para a lavoura. Tentativas de imigração europeia eram feitas desde a transmigração da Corte portuguesa e os resultados ficaram aquém do desejado (Costa 1998, 109). Os núcleos coloniais apresentavam problemas, o que foi interpretado como sinal de fracasso e inviabilidade de uma grande imigração europeia para o Brasil. A violência da escravidão, a falta de uma política de terras eficaz, a ausência de leis garantindo o livre exercício religioso (principalmente para os imigrantes de países protestantes) e ainda a propaganda negativa sobre maus tratos a colonos europeus no Brasil tornavam difícil o estabelecimento de um fluxo migratório contínuo advindo do velho continente. Esta realidade ampliou o interesse de latifundiários pela imigração de trabalhadores *coolies*<sup>4</sup>, que eram utilizados como mão de obra em vários países do mundo. O crescente entusiasmo pelos asiáticos provocou reação de parte das elites contra os chineses e em defesa de medidas que atraíssem a mão de obra de países europeus. Os conceitos de raça, civilização e progresso foram utilizados para estabelecer uma diferenciação entre os imigrantes e a crítica aos chineses ganhou tons racistas no debate público.

Luiz Peixoto de Lacerda Werneck era filho do Barão de Pati do Alferes e um importante cafeicultor da região fluminense. Publicou suas opiniões sobre colonização em editoriais no Jornal do Comércio, que logo foram compilados formando o livro intitulado *Ideias sobre colonização*, em 1855. Bacharel em direito pela Academia de Paris e pela Universidade de Roma, foi o mais contundente opositor da imigração chinesa antes de 1870. Seus comentários sobre o trabalhador chinês e sua civilização foram citados pela maioria dos críticos posteriores. Muitas vezes suas frases impactantes foram repetidas em discursos parlamentares, memórias e teses nas décadas seguintes. Seus escritos criavam a imagem de uma China estática, onde o respeito à tradição foi interpretado como uma repulsa ao progresso. Seus argumentos usados para repelir a imigração chinesa eram baseados em pressupostos culturais e biológicos.

Para Werneck, os chineses teriam hábitos moralmente reprováveis, como o “abandono e trucidamento dos filhos” e o vício do ópio. Os chineses seriam uma “raça inteiramente avessa aos pensamentos, às ideias de melhoramento e progresso” (Werneck 1855, 77). No auge de seu

---

<sup>4</sup> Sobre a mão de obra *coolie*, ver: Yang 1977.

eurocentrismo, Werneck condenava os chineses e todos os povos asiáticos com a previsão de que, devido às diferenças culturais em relação aos povos europeus “civilizados”, estariam todos fadados ao desaparecimento:

A raça chinesa, estacionária, de uma civilização duvidosa, inerte no progresso, há de ceder o lugar e ser exterminada e destruída pelas nações provecas da Europa e da América, que, obedecendo a uma missão providencial, caminham, armadas do gládio evangélico e do farol da civilização, por avante na imposição das ideias e na conquista e posses dessas para todo o globo. Nesse tumulto, nesse roçar de povos com povos, de nações com nações, de ideias com ideias haverá senão lutas, pelo menos grandes agonias e acerbos dores para os vencidos e conquistados. Não será seguramente o triunfo para as ideias retrógradas e as nações bárbaras, não será ainda para as raças decrepitas no espírito e disformes no corpo, não será de certo o triunfo para as nações asiáticas. Sem força moral, sem fé no futuro, sem ideias de melhoramento e aperfeiçoamento, elas serão infalivelmente vencidas e perecerão, porque pararam na sua marcha, esqueceram de progredir e deram à indústria, ao comércio, as artes e à administração uma forma fixa e invariável, que é contrária ao grande fim que a humanidade tem de alcançar – o progresso infinito (Werneck 1855, 75).

Essa negação do chinês foi acompanhada por uma contundente defesa da imigração europeia, pois, segundo ele, somente os europeus teriam as qualidades necessárias para tornar o Brasil um país civilizado (Werneck 1855, 78). Mesmo com o livro de Werneck condensando o pensamento de parte das elites contra os imigrantes chineses, as dificuldades em conseguir mão de obra europeia e a visível diminuição do contingente escravo ampliaram clamores por uma política efetiva de contratação de mão de obra chinesa. Entre estes defensores estava o político liberal Aureliano Cândido Tavares Bastos, um dos fundadores da Sociedade Internacional de Imigração. Abolicionista e defensor da imigração espontânea. De defensor da imigração chinesa, o deputado alagoano tornou-se crítico (Lesser 2001, 46), considerando a mão de obra *coolie* uma escravidão mal disfarçada e uma ameaça para a composição da nação desejada:

[...] recentemente lembrara-se um ministro de renovar a importação de *coolies*. Fornecer braços à lavoura é o pretexto com que se invoca a intervenção do governo para tal fim. Condenemos, vivamente condenemos, este desvio da opinião mal esclarecida: não é essa a imigração que carecemos. Estéril para o aumento da população, dispendiosa, bárbara como o próprio tráfico de negros, ela é acompanhada de um triste cortejo de imoralidades. [...] Demais, se vamos emancipar o escravo, cumprindo um dever com a humanidade, como é que oporemos ao trabalhador liberto o trabalhador asiático, concorrente insuperável pela modicidade de seu salário? E quem paga as despesas dessa importação hostil ao liberto? O povo inteiro e, portanto, o próprio liberto prejudicado (Bastos 1870, 298).

A ambígua posição de Tavares Bastos e sua posterior decisão pela negação da mão de obra *coolie* poderia ser influência das lideranças da Sociedade Internacional de Imigração, contrárias à vinda da mão de obra chinesa. Desta forma, sua mudança de ponto de vista seria compreensível, considerando que aquela Sociedade estava dividida com relação à origem preferencial dos imigrantes. Os dois lados da disputa tinham importantes representantes e entre os defensores da vinda dos chineses se destacaram no fim dos anos 60, Quintino Bocaiúva e José Pedro Xavier

---

Pinheiro. As publicações destes intelectuais motivaram de forma preponderante o governo imperial na decisão de promover a imigração asiática.

Em 1868, Quintino Bocaiúva escreveu o opúsculo intitulado *A crise da lavoura*, defendendo a restauração da lavoura através da contratação de trabalhadores *coolies* e medidas auxiliares como implementação de técnicas agrícolas, cuidados com o solo, impostos sobre terras não cultivadas e crédito rural. Ele estava inteirado das questões sobre imigração e seus desafios. Participou da criação da Imperial Sociedade de Imigração em 1866, compactuando com a ideia de trazer famílias de fazendeiros escravocratas sulistas dos Estados Unidos, descontentes com a recente abolição da escravidão norte-americana. Neste mesmo ano, partiu para Nova York onde foi agente de imigração até 1867. Segundo o próprio autor, a produção do opúsculo foi estimulada pelo Conselheiro Dantas, então ministro da agricultura, com quem havia conversado sobre imigração (Bocaiúva e Moreira 1870, 264).

Bocaiúva considerava que a agricultura brasileira estava prestes a passar por uma profunda crise devido à falta de mão de obra. A interrupção do tráfico negreiro e a inevitável proximidade do fim da escravidão provocariam o abandono de parte dos futuros libertos do trabalho nas grandes plantações. Com a dificuldade de se atrair imigrantes europeus ou norte-americanos, ele concluiu que contratar trabalhadores chineses seria a única alternativa viável para evitar o colapso econômico do Império brasileiro. O trabalhador asiático, empregado por um período restrito, era garantia de que não se fixaria no país. A contratação de *coolies* foi comum em países da América, principalmente Estados Unidos, Peru e Cuba. A maior vantagem oferecida por este tipo de mão de obra eram os baixos salários e a aceitação de trabalhar arduamente em tarefas pesadas, geralmente evitadas por outros trabalhadores. Bocaiúva encarava estas contratações como uma necessidade econômica específica daquele momento e não descartava as preocupações de seus efeitos sobre a formação da nação. Ele acreditava, como a maioria dos que debruçavam sobre esta questão, que para o processo civilizatório brasileiro o melhor colono seria o europeu. E para resolver esta contradição entre o “desejável” e o “necessário” distinguia colonização e imigração com o intuito de diferenciar políticas de fixação de estrangeiros em nosso solo, daqueles que seriam utilizados apenas como mão de obra transitória.

De acordo com o futuro republicano, os chineses seriam industriais, econômicos e considerava uma vantagem sua repulsa à assimilação. Acreditava numa “aptidão inata” do chinês para a agricultura, racializando algo que era considerado uma característica cultural milenar. Assim como naturalizava as “qualidades”, apontava também defeitos morais da raça, que seria formada por homens “apaixonadíssimos pelo jogo... de natureza moral pervertida e tendo o hábito de emigrar sós, sem mulheres, entregam-se a atos torpes e nocivos. Seu alvo permanente é ajuntar um

---



pecúlio para regressar ao seu país” (Bocaiuva 1868, 43.). O *coolie* ideal era aquele que cumpria o seu período de contrato e voltava para a China, sem se amalgamar com a população brasileira. Xavier Pinheiro compartilhava desta visão e seu livro, junto com *A Crise da Lavoura*, foi de importância capital nas discussões sobre imigração chinesa nas décadas seguintes.

O livro de Xavier Pinheiro *Importação de trabalhadores chins* foi uma obra laudatória da imigração chinesa, impressa por ordem do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, demonstrando o interesse governamental pela “importação de chins”. Os argumentos eram muito semelhantes aos de Quintino Bocaiúva. Justificava a necessidade de contratação de chineses devido à escassez de “braços” na agricultura brasileira e recorria aos exemplos positivos desta imigração em outros países (Pinheiro 1869, 9-10). A diferença fundamental é que Xavier Pinheiro não se utilizava de argumentos raciais para depreciar o chinês, embora elementos do seu discurso pudessem indicar a crença de uma relação entre atributos morais e raça. Em seu texto elogiava os chineses como excelentes agricultores e sua imigração deveria ser experimentada no Império com seriedade e em larga escala principalmente em razão das semelhanças com Cuba. Ambos possuíam uma economia baseada na mão de obra escrava e, além disso, o clima da “Rainha das Antilhas” era semelhante ao de muitas províncias do norte do país, propício para o plantio da cana-de-açúcar, do café e do fumo.

Assim, comparando os dois países, propôs ao Brasil o uso dos exemplos positivos e negativos da experiência cubana para melhor aproveitamento de sua mão de obra (Pinheiro 1869, 24-26). Aconselhou a procura de imigrantes em províncias onde se cultivava produtos intertropicais (*Ibid.*, 63), indicando a necessidade de escolha de *coolies* baseada na experiência com o trabalho agrícola. Aos opositores dos *chins*, fez críticas em um tom irônico:

Não foram poucos os que se receiaram da superstição dos chins, da sua fealdade repugnante, do cruzamento de sua raça com alguma das raças existentes no país, dos seus hábitos extravagantes. Da sua linguagem pouco eufônica e até seus trajes sem elegância. Ouvindo esses prudentes encarecer temores, crera qualquer um que o povo brasileiro corria o risco de perder a sua fé de católico ante o exemplo dos adoradores de Buda, de assombrar-se com a vista, mais jocosa do que terrível, dos súditos do filho do céu, de contaminar o seu bom gosto imitando a moda de Pequim e Nanquim, de degenerar na pureza de sangue pela aliança com esses homens emigrados do extremo oriente. Deviam tranquilizar-se. Não vinham eles nem para nos converter à sua religião, nem para se casarem com brasileiras, nem para fazerem competência com os mestres do bom gosto parisiense que abriram escola na Rua do Ouvidor. Vinham trabalhar muito, ganhar salários módicos e depois de um prazo tornariam a sua terra com algumas escassas economias. Não poderia haver mais modesta ambição, nem mais inocente viver (*Ibid.*, 20-21).

Convencido pelos clamores por trabalhadores do Império Celeste, o ministro da Agricultura, Joaquim Antônio Fernandes Leão, mostrava-se favorável à promoção da imigração chinesa, principalmente devido às falhas das tentativas de imigração europeia. O ministro adotou os argumentos favoráveis aos trabalhadores asiáticos, elogiando suas qualidades como os melhores

---

agricultores, o baixo custo desta imigração e ainda a tendência de retornar ao seu país sem miscigenar-se com a população local. Também a Comissão para a Reforma do Elemento Servil da Câmara dos Deputados em seu parecer orientava o governo brasileiro a incentivar a vinda de chineses (Lamounier 1988, 133). Esta movimentação de setores da sociedade e da burocracia imperial em favor da imigração chinesa foi responsável pelo início da discussão deste tema na Sociedade Auxiliadora em 1870, dando início aos debates naquela instituição.

### Os debates sobre imigração chinesa 1870 – 1880

A Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, atenta à importância da discussão sobre imigração na economia agrária brasileira, criou uma comissão para estudar a necessidade de imigrantes chineses. O parecer foi apresentado ao conselho daquela sociedade na sessão de 14 de junho de 1870. No mês seguinte, o governo imperial, convencido pelos partidários da mão de obra *coolie* da necessidade de se conseguir “braços para a lavoura” imediatamente, aprovou um decreto que garantiria por dez anos a vinda de milhares de chineses (Decreto n. 4547 de julho de 1870)<sup>5</sup>. Esta medida do governo, embora não diretamente associada ao parecer da SAIN, acirrou os debates sobre imigração asiática em 1870 naquela Sociedade, o que estimulou ainda mais a reação anti-chinesa.

O parecer da comissão da Sociedade Auxiliadora concluía que a importação de *coolies* era necessária para suprir os braços da lavoura, embora concordando que o trabalhador chinês não deveria se fixar no país (Galvão, Macedo e Montmorency 1870). Entre os seus argumentos, afirmavam que o “*coolie*” era “o meio natural de transição”, entre o “regime de trabalho servil” e o “regime de trabalho totalmente livre”. Os trabalhadores asiáticos não teriam um “sentimento de igualdade e independência”, e ainda, não tendo desejo de colonizar, “sua única aspiração era voltar ao país natal, logo que tenha ganho algum pecúlio” (*Ibid.*). O parecer não agradou ao conselho da instituição, seguindo-se um longo debate que ganhou a imprensa e foi discutido por setores da elite do Império. O que estava na pauta de discussão da Sociedade Auxiliadora neste momento era muito mais do que a aceitação ou não da mão de obra asiática pois, “embora o tópico fosse a imigração chinesa, o assunto era a identidade nacional” (Lesser 2001, 47).

Entre os contrários à imigração chinesa estava Nicolau Joaquim Moreira, que se torna um dos principais polemistas e detratores da imigração chinesa na década de 1870 (Lima, 2005). Em sua exposição de argumentos inicia apontando a medicina como a ciência que deve ser consultada

---

<sup>5</sup> O Decreto 4547 de julho de 1870 concedia à Manoel José da Costa Lima Vianna e João Antônio de Miranda e Silva autorização para “importarem trabalhadores asiáticos”.

---

sobre todos os aspectos da imigração. Seu discurso reivindicava para o médico o direito de cuidar de um assunto até então delegado aos “políticos” e “bacharéis de direito”. Segundo Moreira, somente o médico possuía o conhecimento necessário para escolher o imigrante ideal, não só para a lavoura, mas também para composição da população nacional:

Que a medicina, senhores, deve intervir na resolução do problema que discutimos (a imigração) é fato que está fora de toda a contestação. Aí se acham essas nações civilizadas, cujas pegadas procuramos seguir, consultando a cada momento a divina ciência de Hipócrates sobre as vantagens ou desconveniências das imigrações de certos povos, consideradas quer debaixo do ponto de vista antropológico, quer relativamente à necessidade de homens como puras máquinas de trabalho (Moreira 1870, 377).

O centro da crítica era a possibilidade de fixação do chinês no território e a inevitável miscigenação com a população nacional, ocorrendo a temida “mongolização do Brasil”. Segundo Nicolau Joaquim Moreira, a união de chineses e brasileiros daria como fruto um mestiço inferior, aumentando ainda mais a heterogeneidade da população, já debilitada pela mistura com o “sangue africano”. Estes argumentos raciais mobilizados contra a imigração chinesa eram fundamentados nas teorias poligenistas, influenciadas pelas leituras de teóricos racialistas, principalmente no que se refere à miscigenação<sup>6</sup>. Os defeitos atribuídos aos *chins*, considerados características inerentes à raça, seriam transmitidos aos seus descendentes. Assim, ao miscigenar-se, principalmente com negros e mulatos, teriam uma prole degenerada de “corpo e alma” (Skidmore 1976, 71).

Moreira utilizou todo um arsenal de argumentos anti-chineses construídos nos dois últimos séculos para acusar os chineses de avessos ao progresso, moralmente devassos e racialmente inferiores e degenerados. Ainda contestava a imigração de *coolies* porque o estrangeiro que viesse para o Brasil não deveria ser visto apenas como um trabalhador contratado para substituir o escravo, ele deveria ser visto como um colono, pronto para fixar-se e tornar-se brasileiro. Para Nicolau Moreira não fazia sentido uma imigração sem colonização. E no caso dos orientais, a colonização seria uma ameaça à formação da nação. As críticas de Moreira à contratação de chineses foram extremamente contundentes e suscitaram a resposta de Ignácio C. Galvão, membro da comissão que produziu o parecer e diretor da sessão de colonização da Sociedade Auxiliadora. A sua réplica não foi apenas uma defesa do parecer da seção de colonização e estatística, Galvão era também presidente da agência geral de colonização do Império. Portanto, o discurso de Nicolau Moreira foi recebido como uma dura crítica às concepções sobre importação de mão de obra do agente responsável pelas políticas de colonização do Império.

---

<sup>6</sup> A poligenia era uma teoria biológica que considerava cada raça uma espécie humana diferente, considerando a mestiçagem um fator de degeneração dos tipos humanos. É uma das principais teorias do “racismo científico do século XIX (Schwarcz 1993, 47-54 e Gould 1999). Sobre teorias raciais e imigração ver Lima 2005.

---

A discussão transcendeu as paredes da sala do conselho da SAIN e dos gabinetes do Estado Imperial. A questão chinesa ganhou espaço em jornais e revistas da época, tornando-se uma discussão da sociedade imperial. Na revista *Vida Fluminense* de agosto de 1870, uma caricatura de Angelo Agostini retratava o “futuro” do país com a vinda em massa de imigrantes chineses: os transeuntes com feições e hábitos orientais, mostrando uma preconceituosa imagem de um Brasil “mongolizado”. No jornal *Correio Nacional*, Quintino Bocaiúva e Nicolau Moreira trocaram cartas polemizando sobre a imigração chinesa. O ilustre republicano defendeu nas cartas ao médico seus pontos de vista em favor dos chineses já publicados em *A crise da lavoura*, que lançara em 1868 (Bocaiúva e Moreira, 1870). Em uma das cartas, Dr. Moreira, respondendo a Quintino Bocaiúva sobre como resolver o problema da falta de “braços”, demonstrara através das experiências de outros países onde a escravidão teve fim que a produção agrícola aumentou, pois “os ferros do cativo, pesando no pulso do infeliz operário, dificultam-lhe o trabalho e maculam os produtos” (*Ibid.*, 435-436). Para aumentar a produção da lavoura era necessário dar condições aos trabalhadores nacionais, e não trazer trabalhadores asiáticos: “Se os braços de uma nação são diminutos, sua aplicação, segundo as regras de ensino profissional, apoiadas no emprego das máquinas e aparelhos e fortalecidas pelo benefício do influxo da liberdade, duplica os produtos e centuplica os valores.” (*Ibid.*, 437).

Desta forma, o ensino agrícola era visto como uma solução civilizadora, juntamente com o fim da escravidão. A educação também era apontada como uma estratégia para a incorporação do indígena à sociedade (Moreira 1870, 394-395), aumentando assim o número de trabalhadores. O possível aproveitamento dos indígenas como mão de obra agrícola era reflexo de suas preocupações com a civilização da população nacional: “na nossa necessidade de braços que venham em auxílio de nossa lavoura e indústria, chamemos pelos meios convenientes ao seio da sociedade esses milhões de íncolas que erram em nossas densas florestas[...]” (*Ibid.*, 297). A “catequese” dos indígenas, a educação agrícola dos nacionais e a imigração europeia foram as principais medidas propostas pelo médico para superar a falta de mão de obra.

Os defensores da importação de *coolies* alegavam que estas medidas levariam muito tempo para serem implantadas e, como era necessária uma solução imediata, a melhor opção seria contratar a mão de obra asiática, cujas qualidades seriam melhores para a transição entre o trabalho escravo e o trabalho livre. De acordo com eles, muitos dos defeitos apontados pelos críticos seriam vantajosos para o Brasil. Se os chineses viviam em um “estado de incompleta civilização” e “sem o sentimento desenvolvido de igualdade e independência, hoje disseminado na Europa por todas as camadas sociais”, estas características os tornavam sujeitos a aceitar com facilidade o despotismo e poderiam ser contratados com baixa remuneração (Galvão, Macedo e Montmorency 1870, 324).

---

Além disso, utilizaram o recorrente argumento de que estes imigrantes seriam resistentes à assimilação e sua única aspiração seria retornar ao seu país no fim do contrato (*Ibidem*). Entre os partidários dos trabalhadores *coolies* também era corrente a crença na superioridade racial dos “caucasianos”. Para Miguel Calmon Menezes de Macedo, conselheiro da SAIN e membro da comissão, mesmo com a permanência de parte dos chineses no Brasil e sua “mistura” com a população, os poucos imigrantes europeus que entravam no Brasil seriam suficientes para solucionar este “problema”. Utilizou como exemplo a miscigenação com africanos:

Essa cifra assombrosa de africanos que durante séculos invadiu aos milhões os nossos campos, as nossas cidades, as nossas casas, e até os nossos berços, inoculando-se pelo leite em nossas veias o sangue africano, não tem conseguido destruir ou sufocar entre nós o predomínio da espécie caucásica. Entretanto a propagação se deu do mesmo modo e em larga escala. Quando julgou-se conveniente, assinalamos imediatamente a nossa supremacia, sustando e arredando para longe de nós a corrente introdutora desses míseros negros que eram despejados em nossas praias pelo vil e sórdido interesse que não conhece o cristianismo. Desde então, os nossos hábitos tem se amenizado, nossa moral aperfeiçoa-se diariamente sob o influxo da pequena imigração europeia, conservando-nos contudo o distintivo caráter brasileiro. A vista do exposto como poderemos temer que alguns milhares de chins tomados temporariamente, venham alterar profundamente a progênie, religião, hábitos e caráter de nossa sociedade? (Macedo, 1871).

Os membros da comissão que emitiu o parecer estavam preocupados com a questão imediata da lavoura e com um possível colapso da economia, enxergando a vinda dos chineses como uma medida provisória e nunca como uma imigração permanente com povoamento e nacionalização dos chineses. Isto estava explícito no parecer: “Mas só e simplesmente nesse caráter de meros elementos de trabalho é que a seção entende conveniente a sua aquisição temporária; e não como verdadeiros colonos que se venham fixar no solo” (Galvão, Macedo e Montmorency 1870, 326). Embora a comissão não tenha aprofundado o tema da colonização, relegou aos europeus a tarefa de fixar-se ao solo nacional:

[Referente] ao desenvolvimento da produção nacional; ao povoamento do solo; a renovação da nossa seiva vital e regeneração, pelo cruzamento da nossa raça que decai; não foi a seção chamada a dizer, ela limita-se aqui a fazer votos para que venham contingentes das diversas nações da Europa, com suas diferentes aptidões e qualidades características, estimular e levantar a vitalidade do povo brasileiro (*Ibid.*).

Apenas dois dos seis conselheiros que discursaram foram contrários à imigração chinesa no conselho administrativo da Sociedade Auxiliadora (por consequência, contra o parecer da comissão da sessão de colonização) Entretanto, as propostas da comissão foram rejeitadas, sendo aprovada apenas uma questão proposta por Nicolau Moreira em meio aos debates: “deve-se preferir o elemento anglo-saxônio como o mais próprio para acelerar o desenvolvimento da indústria e comércio, como únicos capazes de inspirar o entusiasmo industrial?”. A questão foi aprovada por unanimidade na sessão do conselho administrativo da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional de 15 de junho de 1871 (Auxiliador da Indústria Nacional 1870, 281-284),

---

demonstrando que os argumentos de Nicolau Moreira e Joaquim Antônio Azevedo foram suficientemente convincentes para os conselheiros negarem apoio à vinda de chineses e aprovarem os anglo-saxões como imigrantes preferenciais.

As elites brasileiras acompanhavam os debates sobre a imigração chinesa pelos jornais (Lesser 2001, 37-85 e Dezem 2005, 45-90). O interesse se justificava na medida em que a sociedade brasileira estava em um momento de reconstrução das bases simbólicas de sua identidade nacional: negociar o tipo de imigrante e o seu papel neste processo era fundamental para todos que buscavam concretizar seus projetos políticos e sociais. A questão sobre a imigração chinesa na SAIN estabeleceu um canal de discussão entre governo e sociedade sobre o tipo de trabalhador estrangeiro ideal. Após ser discutido na Sociedade Auxiliadora, o assunto se manteve como uma questão relevante para o Estado e continuaram os debates através de relatórios sobre imigração e a convocação no fim da década de 1870 do Congresso Agrícola. Neste contexto, o discurso imigratório de Nicolau Moreira influenciou muitos dos envolvidos nas discussões, como o conselheiro Menezes e Souza, que escreveu uma das principais obras sobre o tema da década de 1870.

João Cardoso de Menezes e Souza<sup>7</sup> escreveu a obra intitulada *Teses sobre colonização*, onde defendia uma política imigratória semelhante a de Nicolau Joaquim Moreira. Neste relatório apresentado ao Ministério da Agricultura em 1875, o autor propunha um plano de colonização baseado na pequena propriedade, cultivada por agricultores brancos (Seyferth 1991, 167), onde o estímulo para a vinda de europeus e norte-americanos era preponderante. O político analisava os tipos mais comuns de imigrantes, estabelecendo uma hierarquia cujos critérios para o estabelecimento de uma ordem de prioridades eram a raça e o estágio de civilização. Entre suas preferências, percebemos claramente uma distinção qualitativa entre os europeus. Assim como em muitas classificações raciais, os brancos não eram considerados todos iguais, estes foram ordenados de acordo com as qualidades desejadas pelos formuladores das políticas de imigração. Para Menezes e Souza, os germânicos seriam o tipo preferencial de imigrantes:

A experiência suficientemente nos tem convencido da exatidão e segurança deste juízo. São ramos da raça germânica os únicos que, bracejando pelo império, conseguiram vingar no nosso solo, e dele abrolhar, expandindo-se n'alguns floridos rebentos. São Leopoldo, a mais feliz tentativa de colonização no Brasil, e outras colônias de S. Pedro, Blumenau e Itajaí em Santa Catarina, as colônias de S. Paulo e do Rio de Janeiro são provas vivas e eloquentes de que o alemão é o colono por

---

<sup>7</sup> Nasceu em Santos, a 25 de abril de 1827. Formou-se em 1848 como bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais, aos 21 anos de idade. Foi deputado pela província de Goiás de 1873 a 1876. Por essa época, foi elevado a dignitário da Ordem da Rosa, chamado para o Conselho de Estado e eleito membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Recebeu do imperador D. Pedro II o título de barão de Paranapiacaba.

excelência e que dos países habitados pela variedade teutônica é que nos há de vir o êxodo fundador (Souza 1875, 403).

Ainda entre suas preferências estariam os belgas, suíços, espanhóis, italianos, portugueses e anglo-saxões, sendo suas características como agricultores o fator preponderante para a priorização das preferências (Seyferth 1991, 169). Enquanto algumas nacionalidades europeias foram arroladas em uma lista de tipos de imigrantes “desejáveis”, africanos e asiáticos estavam inscritos na categoria de imigrantes indesejáveis. A visão do Conselheiro Menezes e Souza sobre os trabalhadores *coolies* era influenciada por autores como Lacerda Werneck e Nicolau Moreira. Em sua crítica a uma possível vinda de imigrantes asiáticos, detém-se longamente a fazer imprecações contra os orientais.

Para que nos servem, pois, os grotescos súditos do filho do sol e os habitantes das margens do Brahmapoutra? Para com seus corpos, que hão de ser esmagados sob as rodas, criarem empecilhos na estrada, por onde vai passando o carro triunfal de nossa civilização. Para trás, por todo o sempre, a colonização de *coolies* e chins [...] (Souza 1875, 421-422).

Novamente a pretensa aversão ao progresso, o repúdio pelas inovações técnicas e o isolamento cultural foram os principais argumentos contra os chineses. Menezes conclui através deste quadro que a China era uma nação em decadência: “Creio que as nações, como os indivíduos, caem também em senil incapacidade, em irremediável decrepitude, prenúncio de morte.” (*Ibid.*, 416). A vinda de *chins* ou *coolies*, segundo as análises do conselheiro do império seria devastadora para a produção agrária nacional, “um transbordamento de flagelos, porque nos virá abastardar a raça, inocular-nos o vírus da imoralidade” (*Ibid.*, 418) e reforçava as fileiras dos analistas que apontavam a imigração europeia como solução. A construção de uma política imigratória estava em disputa e as discussões sobre o tipo de imigrante ideal e sobre o trabalhador chinês tiveram continuidade no Congresso Agrícola, onde governo e agricultores se reuniram, na tentativa de encontrar soluções para a “crise da lavoura”.

### **O Congresso Agrícola do Rio de Janeiro e os debates sobre a mão de obra.**

Em julho de 1878, o presidente do Conselho de Ministros e Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, João Lins Vieira Cansação de Sinimbu, convidou proprietários de terras do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo, para colher suas opiniões sobre os problemas da grande lavoura<sup>8</sup>. O critério que baseou a escolha das províncias foi principalmente a “falta de braços”, considerada crítica na região de plantio cafeeiro. Entretanto, a importância do café para a economia brasileira e a influência política dos cafeicultores foram preponderantes para

---

<sup>8</sup> No mesmo ano foi convocado o Congresso Agrícola de Recife, que não será analisado neste artigo. Sobre os debates acerca da imigração chinesa em ambos os congressos agrícolas de 1878, ver Peres 2013.

a escolha das províncias. A convocação do Congresso Agrícola reforçou o diálogo entre governo e sociedade sobre a imigração, reacendendo os debates sobre os trabalhadores *coolies*.

O sistema escravocrata sofreu um duro golpe com a proibição do tráfico em 1850, e agonizava desde 1871 com a lei do ventre livre. Além disso, a dificuldade de atrair imigrantes de origem europeia e a crise financeira que se abateu no país após a Guerra do Paraguai justificavam as preocupações esboçadas no programa do Congresso e nos discursos e comentários dos fazendeiros. As maiores preocupações dos proprietários de terras eram a escassez de mão de obra e a necessidade de políticas eficientes de crédito para o plantio. Pouco se falou em mecanização da lavoura, em novas técnicas agrícolas e de cuidado do solo com fins de otimização das plantações. Entre as soluções apresentadas para a crise estavam a estruturação do ensino agrícola para treinamento de trabalhadores nacionais, criação de leis que tornassem o trabalho obrigatório aos brasileiros, incentivos para a imigração e o trabalhador *coolie*.

O trabalhador brasileiro foi citado frequentemente nos discursos dos fazendeiros participantes do Congresso Agrícola, muito mais como uma impossibilidade do que uma alternativa ao escravo. Entre os defensores da “colonização nacional” havia a preocupação com a população ociosa: “De dia em dia, de ano em ano, a escravidão vai se extinguindo, e os ex-escravos, pelas nossas leis, tornam-se cidadãos brasileiros. Convém que aproveitemos dando-lhes vantagens, prêmios pecuniários” (Congresso Agrícola 1878, 132). O receio maior dos congressistas quanto ao trabalhador nacional (livre) era o não cumprimento dos contratos de trabalho, a indisposição para tarefas árduas e a “preguiça”, recorrentes nas falas dos fazendeiros. Algumas sugestões foram apresentadas para superar este pretenso problema: punições que seriam previstas em lei, polícia rural, ou ainda premiações após 5 anos de trabalho e isenção do serviço militar (*Ibid.*, 133).

Entre os participantes do Congresso Agrícola a imigração europeia também era considerada a melhor solução, porém existiam muitos defensores da contratação de mão de obra asiática, inclusive o ministro Sinimbu, que em seu discurso de abertura demonstrava suas preferências pela mão de obra *coolie* (*Ibid.*, 129). Novamente a justificativa principal era a que este seria um trabalhador “jornaleiro”, não se fixaria ao território nacional. Este argumento comum entre os defensores dos chineses também agradava os opositores, principalmente os preocupados com a miscigenação entre chineses e brasileiros e conseqüentemente o “abastardamento” da raça (*Ibid.*, 211).

Importante frisar que este discurso sobre o trabalhador chinês ideal emanava dos fazendeiros da grande lavoura, cujo interesse seria por alguém ganhando o mínimo possível através de contrato de trabalho e sujeito a toda tipo de precariedades (ao contrário do imigrante europeu que teria como objetivo tornar-se dono de suas próprias terras). Para a grande lavoura e para o governo imperial, a mão de obra chinesa representava um elemento de transição entre o trabalho

---



livre e o escravo, podendo propiciar uma mudança sem sobressaltos e sendo substituído depois por uma “mão de obra civilizada”.

O ponto de vista eurocêntrico - hierarquizador dos povos - era constante nos discursos dos fazendeiros. O chinês continuava sendo visto como inferior, seja por sua civilização ou por sua raça, mas existiam muitos pontos de vista divergentes em meio aos debates, principalmente acerca do lugar dos chineses na hierarquia entre as raças, de suas funções no mundo do trabalho e quanto ao seu impacto no processo de civilização, se incorporado à população nacional.

Os argumentos biológicos e civilizacionais foram muito utilizados na crítica à imigração chinesa no Congresso Agrícola. Alguns de seus participantes eram médicos, habituados aos argumentos de inferioridade racial, citando as principais autoridades nos estudos antropológicos, incluindo entre estes o médico brasileiro Nicolau Joaquim Moreira<sup>9</sup>. As representações da China como “decadente” e “brutal”, pátria de uma “raça inferior” e “degenerada” era quase uma unanimidade entre defensores e detratores, o que movia a discussão era se conviria trazer trabalhadores asiáticos como mão de obra de transição, através de contratos, e se havia a garantia de que eles voltariam para a China sem se miscigenar com a população local.

Um médico paulista, Dr. Eduardo A. Pereira de Abreu, acreditava que os chineses seriam bons em “trabalhos morosos e de difícil empreendimento artístico” (*Ibid.*, 39), por serem metódicos e pacientes, existindo aí uma noção de divisão do trabalho através das características intrínsecas de cada raça. Para ele, os chineses eram “fracos e indolentes por natureza”, defeitos atribuídos à “depravação dos costumes e hábitos que desde o berço adquirem” e ao vício do ópio. E evocava o conhecimento médico para condenar o chinês:

Não serei eu, como profissional e homem prático na ciência do velho de Cós, que vá com o meu voto procurar abastardar mais do que está a nossa população jornaleira e laboriosa, inoculando em nossas veias um sangue pobre e degenerado, tóxico e nocivo às grandes leis do cruzamento de raças. Basta as ações climáticas do nosso país, a educação, a alimentação, o sangue impuro do africano, e a pouca ou acanhada civilização que nos foi imposta pelos primeiros possuidores deste Império[...] (*Ibid.*, 39).

A crítica à civilização chinesa não era uma unanimidade, pois ainda persistia a visão da China como uma cultura milenar de rica sabedoria, mas poucos ousavam evocar esta tradição em discussões sobre a conveniência dos *coolies*. Um dos poucos exemplos, o Sr. Dr. José Fernandes Moreira, do Rio de Janeiro, louvava a antiguidade da China:

[...] todos sabem que os *chins* formam uma nação que existe politicamente há milhares de anos e não é uma raça tão corrupta, tão pervertida como se quer fazer crer. Pode ter uma civilização diferente da nossa, mas é uma civilização própria e bem adiantada. Um país que teve um filósofo como Confúcio, até hoje respeitado, um país que tem governo regular há centenas de anos, quando uma

---

<sup>9</sup> Nicolau Moreira participou do Congresso Agrícola como representante da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional; não se manifestou no congresso, mas foi citado em alguns discursos.

---

tribo na América ainda não tem, como pode ser chamado de país degradado, aviltado, rebaixado, cujos filhos podem vir barbarizar-nos? (*Ibid.*, 193).

A ideia da China berço de uma ancestral e respeitosa civilização sem dúvida estava no imaginário social, entretanto, dois fatores estariam modificando esta percepção sobre sua antiguidade: o fortalecimento de uma “ideologia do progresso” durante o século XIX e ainda a noção de decadência dos povos, como a do Império Romano, difundida por Edward Gibbon. Assim, mesmo quem defendia a vinda dos súditos do celeste império poderia acreditar em sua “decadência e imoralidade”. Ao defender os trabalhadores advindos deste país de tradição agrícola secular, João Batista Brasiel discursou sobre os chineses ideais para as plantações no Brasil:

É a raça que melhor preencheria a necessidade de nossa lavoura quanto a colonos, mas é preciso que eles venham de centros agrícolas e não dos focos populares das grandes cidades, onde a desmoralização é certamente muito adiantada, porque ela acompanha a idade dos impérios: a nação chinesa é a mais desmoralizada do mundo, porque é o império mais antigo que se conhece (*Ibid.*, 142).

Esta ideia permeia o discurso de outros fazendeiros. Na maioria das vezes, indicavam de qual região da China deveriam vir os trabalhadores, preferindo as regiões rurais ou de clima temperado. As características ambientais da região se mostraram muito importantes na classificação do trabalhador ideal, demonstrando a influência de um determinismo que mistura o espaço geográfico, clima e meio social. O determinismo ambiental foi também evocado eventualmente para eleger o trabalhador nacional como o mais apropriado para a grande lavoura. Um fazendeiro, que alegava ter experimentado a colonização de várias nacionalidades, elogiou o caboclo como o tipo ideal de trabalhador, melhor que qualquer estrangeiro pois “entra no mato incólume, derruba árvores; ao passo que o estrangeiro que entra no sertão fica inutilizado pelos insetos que lhe atacam” (*Ibid.*, 161). Os defensores do uso do trabalhador nacional apontavam ainda como vantagens os custos de contrato, comparando com os gastos estruturais para viabilizar a vinda de imigrantes (passagens, agentes, hospedagens, etc.), não haveria choque cultural, principalmente nos aspectos religiosos e ainda dissolveria o perigo de se ter uma boa parte da população ociosa. Mesmo assim, concordavam que os brasileiros livres seriam despreparados para o trabalho na lavoura e, por isso, uma das maiores reivindicações do congresso foi a estruturação do ensino agrícola. Ensinar técnicas agrícolas e de cuidado com o solo foi considerado fator preponderante para a superação da crise da grande lavoura.

As maiores críticas ao trabalhador nacional eram que este não estaria interessado em “trabalhar duro” e ainda existia a desconfiança de descumprimento dos contratos de trabalho. Seus defensores consideravam este desinteresse fruto dos baixos salários e propunham medidas que estimulariam aos nacionais: salários “justos”, isenção do serviço militar, premiações por período

de trabalho cumprido e, quanto à garantia do trabalho, mudança nas leis, de forma a obrigar aos trabalhadores a cumprir os contratos e reprimir a “vadiagem”. A maior parte dos fazendeiros via com desconfiança o uso de brasileiros livres ou libertos na lavoura. Muitos dos discursos que atribuíam ao trabalhador nacional uma inaptidão para a lavoura usava como justificativa a degeneração da raça propiciada pela mistura do “português com o africano”. A mesma retórica que condenava o chinês através do discurso racista, influenciado pelas teorias deterministas utilizadas por médicos e a elite intelectual do século XIX (Schwarcz 1993 e Lima 2005). Apesar da grande discussão em torno da mão de obra chinesa no Congresso Agrícola, não se atingiu um consenso quanto ao uso deste modelo de imigração. Mesmo com o empenho pessoal do ministro da Agricultura na defesa do trabalhador *coolie*, o máximo que conseguiu foi “convencer os fazendeiros a aprovar uma resolução fraca, que incentivava a ‘aquisição de trabalhadores de outros povos de raça ou civilização inferior à nossa.’” (Lesser 2001, 53).

O visconde de Sinimbu continuou empenhado em seus projetos de efetivação da imigração chinesa, provavelmente por ser um cafeicultor paulista, como muitos dos defensores da mão de obra *coolie* (Lamounier 1988, 144). Em 1879, agora presidente do Conselho de Ministros, o visconde de Sinimbu encomendou a Salvador de Mendonça um relatório sobre a imigração chinesa. Este relatório, que mais tarde foi publicado com o título de *Trabalhadores asiáticos* foi muito criticado, principalmente por abolicionistas contrários à imigração chinesa. Este mesmo relatório foi utilizado pelo ministro para justificar o financiamento de uma viagem diplomática à China.

### **O sentimento anti-chinês na última década do império.**

Não ficaram sem resposta as investidas em favor da imigração chinesa no final da década de 1870. Neste crepúsculo da ordem imperial, foram principalmente os abolicionistas que se opuseram à imigração asiática. O principal mote era a denúncia de uma nova escravidão, a escravidão amarela que substituiria a escravidão negra. Embora os debates em torno dos chineses ganhassem maiores espaços, principalmente na política imperial, os discursos continuavam racializados.

No mesmo ano em que o Gabinete Sinimbu encomenda para Salvador de Mendonça um relatório para intensificar as políticas de incentivo à imigração *coolie*, Fernando Francisco da Costa Ferraz, médico e editor do periódico da Academia Imperial de Medicina, escrevia um editorial intitulado *O mongolismo ameaça o Brasil*. Diferente de Nicolau Moreira, Costa Ferraz não tentava justificar através de um aparato teórico a intervenção médica no campo da imigração. Seu texto indicava que a questão de raça e imigração era uma discussão já encaminhada, não havendo assim necessidade de maiores esclarecimentos. As características da estrutura e finalidade do texto

---

demonstravam um editorial, que trazia a opinião do redator sobre um tema de interesse público corrente. Para tanto, expressava suas ideias e talvez o posicionamento da academia, mesmo que não oficial. O texto concordava com a maioria dos argumentos racistas anti-chineses. O povo brasileiro, “abatido física e moralmente” devido à herança da escravidão, estaria novamente sob ameaça, devido à iminência da “invasão mongólica”. As metáforas médicas do autor tratavam a imigração asiática como uma doença prestes a ser “inoculada” no “debilitado” organismo da nação brasileira. Sendo assim, a intervenção do higienista se fazia necessária para recuperar o país. (Costa Ferraz 1879, 153-155) Esse artigo demonstrava que os olhares dos médicos continuavam voltados para a questão da escolha do imigrante ideal e ainda requisitava mais uma vez para esta classe de profissionais a autoridade de escolha dos imigrantes.

A vinda dos chineses e a degeneração da população local também preocupava alguns dos principais abolicionistas, como Joaquim Nabuco e José do Patrocínio, e os membros da Sociedade Central de Imigração, organização que sistematicamente atacou a imigração chinesa. A Sociedade criada em 1883 tinha como principal função promover a imigração europeia. Entre seus principais membros estavam os abolicionistas Alfredo d’Escragolle Taunay, membro do partido conservador, o engenheiro André Rebouças, Karl von Koseritz e ainda Nicolau Moreira, que provavelmente não participava tão ativamente quanto Taunay e Rebouças, visto que não escrevia no periódico da Sociedade, intitulado *A imigração*, entretanto era membro do conselho da agremiação. No periódico eram veiculadas duras críticas aos chineses, considerados como o “pestilento fluído emanado da podre civilização da China”, “uma raça atrofiada e corrupta”, “bastardizada e depravada” (Hall 1976, 160). Taunay, que foi presidente da Sociedade, era senador do império em 1888 e em seus discursos fazia duras críticas à imigração asiática. Seu ataque aos chineses passava principalmente pela questão racial e não só os chineses eram alvo de suas críticas, mas orientais, de uma maneira geral, que segundo ele, não deveriam viver no país. Em um de seus discursos no Senado, reclamava da “contínua entrada desses vagabundos e mendigos chamados turcos e árabes” e o senador ainda afirma que “não há nenhum habitante desta capital que não sinta quotidianamente o asco, o desgosto e o incômodo que nos dá a visão destes desgraçados” (*Ibid.*). A exemplo de Nicolau Moreira, Taunay associava a imigração à civilização dos brasileiros. Para ele, seria do “sangue ativo dos filhos das regiões europeia de que nos vem a civilização e as luzes” (Hall 1976, 161). A questão posta por Taunay era a inconveniência de qualquer imigração não-europeia. A sua defesa, que podemos considerar a representação da visão da Sociedade de Imigração, era que o Brasil necessitava da imigração europeia muito mais por matizes culturais e civilizatórios do que apenas como mão de obra. Assim, apoiava todas as diretrizes cujo intuito era facilitar a vinda do imigrante europeu para o Brasil, bem como a sua naturalização.

---

Em 1890, o recém formado governo republicano promulgou o decreto n.528, com a finalidade de regularizar a introdução e a localização de imigrantes no Brasil. Logo nos três artigos que iniciam o documento é perceptível o sentido projetado pela nova República para a imigração para o Brasil:

art. 1º. É inteiramente livre a entrada, nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos à ação criminal do seu país, **excetuados os indígenas da Ásia, ou da África que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos** de acordo com as condições que forem então estipuladas.

Art. 2º. Os **agentes diplomáticos e consulares** dos Estados Unidos do Brasil **obstarão pelos meios a seu alcance a vinda dos imigrantes daqueles continentes**, comunicando imediatamente ao Governo Federal pelo telégrafo quando não o puderem evitar.

Art. 3º A **polícia** dos portos da República **impedirá** o desembarque de tais indivíduos, bem como dos mendigos e indigentes. (Grifos meus).

O documento tinha ares de proibição da entrada dos imigrantes da África e da Ásia, pois seria permitida apenas com autorização do Congresso Nacional. O mesmo decreto incentivava os fazendeiros a instalarem imigrantes europeus, desvendando uma política imigratória “que revelava o ideal de branqueamento em ação na busca de imigrantes” (Skidmore 1976, 155). Neste momento, a partir da Proclamação da República, deu início à imigração em massa de europeus, principalmente italianos para o Brasil (Dezem 2005, 109). Dois anos depois, em 1892, foi aprovada a lei n° 97 que permitia a entrada de imigrantes chineses e japoneses no Brasil<sup>10</sup>, assim o decreto de 1890 praticamente perdia seu efeito. Ainda que o decreto não tenha alcançado resultado prático, podemos considerar relevante o fato de o Estado iniciar uma política que dificultava a imigração de não-brancos (africanos e asiáticos, principalmente), enquanto vigorosamente incentivava a imigração de europeus.

O decreto 528/1890 mesmo sem uma aplicação prática consolidou as bases simbólicas dos desejos de branqueamento da nação que era comungado não só pelas elites intelectuais brasileiras, mas também pelo novo governo republicano pois “tinha força de lei, assinado pelo presidente da República e contra assinado pelo seu ministro da Agricultura, Francisco Glicério, por ironia, um mulato” (Skidmore 1976, 155).

### Considerações Finais

Desde a vinda da Família Real para o Brasil, a visão que se consolidou sobre imigração era a do trabalhador que viria para povoar o país, ocupar o território. Neste período, por estratégias mercantis, tivemos a primeira experiência de imigração chinesa, com a finalidade do plantio do chá

---

<sup>10</sup> É importante notar a ausência da autorização da imigração africana neste novo decreto. Desta forma, é possível concluir que a imigração de homens e mulheres negras africanas continuava indesejável.

---

e de outros produtos de interesse mercantil luso. Entretanto, aos olhos das elites nacionais, éramos um país africanizado nas feições e oriental nos costumes, legado de séculos de escravidão e da administração do Império Colonial português, que por muito tempo nos aproximou do Oriente. O desejo por parte destas elites nacionais de europeizar o Brasil apontava como solução para os problemas nacionais a imigração em massa de europeus.

Após o fim do tráfico transatlântico de escravos, se intensificou a busca por soluções para a substituição da mão de obra escravizada nas décadas seguintes. Desta forma, a elaboração de projetos de imigração e colonização se intensificou. Foi possível perceber a partir dos projetos de imigração apresentados que as categorias “raça” e “civilização” tiveram importância fundamental na construção dos argumentos dos autores. “A linguagem de raça nos mostra uma preocupação visceral em definir o outro” (Lesser 2000, 25). Foi a partir deste léxico que se configurou os debates das políticas imigratórias do império. As categorias raça e civilização forneceram as métricas dos discursos onde políticos, intelectuais e elites agrárias debateram e delinearão, na segunda metade do século XIX, as categorias de imigrantes desejáveis e indesejáveis. Foi nas discussões sobre a falência do regime escravagista e sobre a imigração chinesa como solução transitória para o trabalho na produção cafeeira que se delineou uma política imigratória direcionada aos países europeus. Além disso, com base na documentação estudada, percebemos que os debates sobre a vinda dos filhos do Império Celeste foram importantes ao “determinar as maneiras pelas quais a etnicidade viria a se entrecruzar com as questões de identidade nacional” (Lesser 2000, 69).

Estava em debate quais seriam os melhores imigrantes tanto para o trabalho nas plantações, mas também para se miscigenar à nação brasileira. Desta forma os latinos – portugueses, espanhóis, italianos – ou anglo saxões – alemães, suíços, norte americanos – eram objeto de estudo e disputa entre os formuladores de projetos imigrantistas. Porém, baseados nas hierarquias estabelecidas pela ciência racial eurocêntrica, era consensual entre as elites brasileiras que africanos negros, chineses e outras etnias não brancas deveriam ser impedidas de entrar no território, sob pena da degeneração do povo e falência do projeto de nação civilizada nos trópicos. Nos discursos, não faltaram adjetivos para detratar o povo chinês: “retrógrados”, “viciados”, “degenerados” e “imorais”, num processo sistemático de difamação com o intuito de inviabilizar esta imigração, além disso, atentamos que, à partir da questão chinesa, podemos evidenciar a percepção das elites brasileiras sobre negros, indígenas e os brasileiros mestiços. Considerados, em boa parte dos discursos, como incivilizados, avessos ao progresso e inferiores aos europeus. Mesmo o tema sendo os chineses, a produção discursiva daqueles intelectuais e políticos constrói uma narrativa de necessidade de apagamento do legado de africanos, indígenas e seus descendentes, a partir do branqueamento que seria produzido, a partir da imigração em massa de europeus para o país.

---

Os debates sobre a imigração chinesa e a sistemática oposição que impediu um fluxo migratório daquele país para o Brasil demonstraram o quanto as questões de colonização estavam ligadas à construção de uma identidade europeia. A imigração era vista ao mesmo tempo como colonizadora e civilizatória, dirigida por uma elite preocupada em homogeneizar a nação, na tentativa de europeizar e branquear o Brasil.

### Referências bibliográficas

- Agassiz, Elizabeth Cary; e Louis Agassiz. *Viagem ao Brasil 1865-1866*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.
- Associação Central Emancipadora. Rio de Janeiro, Boletim n.2, 28 de agosto de 1880.
- Bastos, Aureliano Cândido Tavares. *A província*. Brasília: Senado Federal, 1996. Ed. Fac-símile de: Rio de Janeiro: Garnier, 1870.
- Bocaiúva, Quintino. “A crise da Lavoura”. Em: *Ideias políticas de Quintino Bocaiúva*, org. Eduardo Silva. Brasília: Senado Federal; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986. 2v.
- Bocaiúva, Quintino, Nicolau Joaquim Moreira. “Colonização asiática. polêmica entre o Sr. Quintino Bocaiúva e o Dr. Nicolau Moreira.” *O Auxiliador da Indústria Nacional*, n.10, 1870.
- Conrad, Robert. “The Planter Class and the Debate Over Chinese Immigration to Brazil, 1850-1893”, *The International Migration Review*, v. 9, n. 1 (1975): 41-55.  
<https://doi.org/10.1177/019791837500900104>
- Costa, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1998.
- Chins e negros novos. *A imigração*, n.72, ano VII, out. (1890).
- Congresso Agrícola. *Collecção de documentos*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1878.
- Costa Ferraz. “O mongolismo ameaça o Brazil”. *Annaes Brasilienses de Medicina*, Rio de Janeiro, n.2, t. XXXI (1879).
- Czepula, Kamila Rosa. “A questão dos trabalhadores “chins”: salvação ou degeneração do Brasil? (1860-1877)”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, v. 47, n.º 1, (2020): 303-325.  
<https://doi.org/10.15446/achsc.v47n1.83153>
- Decreto 4547 de 9 de julho de 1870. Em *Imigração e Colonização: legislação de 1747 a 1915*, org. Luiza Horn Ioti. Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Estado do RS; Caxias do Sul: EDUCS, 2001.
- Decreto 528 de 28 de junho de 1890. Em *Imigração e Colonização: legislação de 1747 a 1915*, org. Luiza Horn Ioti. Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Estado do RS; Caxias do Sul: EDUCS, 2001.
- Dezem, Rogério. *Matizes do “amarelo”: a gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil (1878-1908)*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- Galvão, Ignácio C., Miguel Calmon M. de Macedo, e Thomaz Deschamps Montmorency. “Parecer da seção de colonização e estatística sobre a questão “Se convirá ao Brasil a importação de colonos chins””. *O Auxiliador da Industria Nacional*, n. 7 (1870).
- Gould, Stephen Jay. *A falsa medida do Homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- Hall, Michael. “Reformadores de classe média do império brasileiro: a Sociedade Central de Imigração”. *Revista de História*, n.105 (1976).
-

- Kury, Lorelai. “A sereia amazônica de Agassiz: geografia zoológica e racismo científico na Viagem ao Brasil (1865-1866)”. *Revista Brasileira de História*. v. 21, n.41 (2001): 157-172. <https://doi.org/10.1590/S0102-01882001000200009>
- Lamounier, Maria Lúcia. *Da escravidão ao trabalho livre*. Campinas: Papirus, 1988.
- Lei 97 de 15 de outubro de 1892. Em *Imigração e Colonização: legislação de 1747 a 1915*, org. Luiza Horn Ioti. Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Estado do RS; Caxias do Sul: EDUCS, 2001.
- Leite, José Roberto Teixeira. *A China no Brasil: influências, marcas, ecos e sobrevivências chinesas na sociedade e na arte brasileiras*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.
- Lesser, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional: imigrantes minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: UNESP, 2001.
- Lima, Silvio Cezar de Souza. “Determinismo biológico e imigração chinesa em Nicolau Moreira. 1870-1890”. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, FIORUZ, 2005.
- Mac Cord, Marcelo. “Mão de obra chinesa em terras brasileiras nos tempos joaninos: experiências, estranhamentos, contratos, expectativas e lutas”. *Afro-Ásia*, 57 (2018): 151-185. <https://doi.org/10.9771/1981-1411aa.v0i57.26073>
- Macedo, Miguel Calmon Menezes de. “Colonização chinesa: discurso pronunciado na sessão da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional em 30 de Dezembro de 1870”. *O Auxiliador da Indústria Nacional*, n.8 (1871).
- Moreira, Nicolau Joaquim. “Convirá ao Brasil a importação de colonos Chins? Discurso pronunciado na sessão da sociedade auxiliadora da indústria nacional em 16 de Agosto de 1870”. *O Auxiliador da Industria Nacional*, n. 9 (1870).
- Moreira, Nicolau Joaquim. “Parte bibliográfica: Imigração”. *O Auxiliador da Indústria Nacional*, Rio de Janeiro, n. 10 (1869).
- Moreira, Nicolau Joaquim. *Relatório sobre a imigração nos Estados Unidos da América*. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1877.
- Patrocínio, José do. *A Campanha abolicionista*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1996.
- Peres, Victor Hugo L. “Os Chins nas Sociedades Tropicais de Plantação: estudo das propostas de importação de trabalhadores chineses sob contrato e suas experiências de trabalho e vida no Brasil, 1814-1878”. Dissertação, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2013.
- Pinheiro, J.P. Xavier. *Importação de trabalhadores chins: Memória apresentada ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas e Imprensa por sua ordem*. Rio de Janeiro: Typ. de João Ignácio da Silva, 1869.
- Raeders, Georges. *O inimigo cordial do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- Schwarcz, Lília. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870 - 1930*. São Paulo: Companhia das letras, 1993.
- Sessão do conselho administrativo 15 de Junho de 1871. *Auxiliador da Indústria Nacional*, n.6 (1871).
- Seyferth, Giralda. “Colonização, imigração e a questão racial no Brasil”. *Revista USP*, n.53 (2002): 117-149. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i53p117-149>
- Seyferth, Giralda. Os paradoxos da miscigenação. *Estudos afro-asiáticos*, v.20, (1991): 165-185.
- Skidmore, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
-



Souza, João Cardoso de Menezes e. *Theses sobre colonização do Brazil: projeto de solução às questões sociaes, que se prendem a este difícil problema*. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1875.

Werneck, Luiz Peixoto de Lacerda. *Idéias sobre colonização precedidas de uma succinta exposição dos princípios geraes que regem a população*. Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1855.

Yang, Alexander Chung Yuan. “O comércio dos “coolies” (1819-1920)”. *Revista de História*, v.56, n.112, out./dez. (1977): 419-428. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i112p419-428>

\*\*\*

Recebido: 22 de dezembro de 2020

Aprovado: 19 de janeiro de 2021

**Os que fracassam: os candidatos rejeitados pelo Santo Ofício em Minas Gerais Colonial\***

*The ones who failed: candidates rejected by the Holy Office in Colonial Minas Gerais*

*Los que fracasaron: los candidatos rechazados por el Santo Oficio en Minas Gerais Colonial*

*Luiz Fernando Rodrigues Lopes\*\**

<https://orcid.org/0000-0003-4391-9300>

RESUMO: O objetivo deste artigo é identificar os candidatos reprovados no Tribunal do Santo Ofício que viviam na sociedade mineira colonial e analisar as circunstâncias que marcaram a recusa destes pretendentes, bem como compreender em alguma medida o que este fracasso representou para tais personagens. Por meio do cruzamento dos processos indeferidos – Habilitações Incompletas do Tribunal do Santo Ofício – com requerimentos ao Conselho Ultramarino e fontes cartoriais dos arquivos mineiros, esta investigação busca analisar a mobilidade social pelo avesso, ou seja, pelo prisma do fracasso. O argumento central é de que o acesso a cargos de agentes da Inquisição, valioso emulador de prestígio no Império português, foi artifício importante para consolidar a autoridade e o poder de mando na sociedade mineira, mas quando não foi possível usufruir deste mecanismo, em razão da rejeição de suas candidaturas, estes homens contornaram o fracasso na carreira inquisitorial e reelaboraram o projeto de escalada social por meio de outras formas de distinção. Isso parece ter sido possível em razão da singularidade dos marcadores sociais do mundo colonial, menos obsessivo com a pureza de sangue, condição ainda mais acentuada na sociedade mineira, marcada por sua fluidez social.

Palavras-chave: Santo Ofício. Inquisição. Mobilidade social. Cristãos-novos. Mestiçagem.

---

\* Esta pesquisa apresenta alguns dos resultados obtidos em minha tese de doutoramento intitulada *Indignos de servir: os candidatos rejeitados pelo Santo Ofício português (1680-1780)* e foi financiada pela Fapemig e pela Capes, no âmbito do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE - processo 99999.006832/2015-06).

\*\* Professor do Instituto Federal de Brasília (IFB). Doutor em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), com estágio de doutorado sanduíche na Universidade de Évora, em Portugal. Tem trabalhos e interesse nos seguintes temas de pesquisa: história das Inquisições, carreira inquisitorial, agentes inquisitoriais, cristãos-novos, mulatismo, reformas pombalinas, mobilidade social e história de Minas Gerais. E-mail: [luizfernando\\_rl@yahoo.com.br](mailto:luizfernando_rl@yahoo.com.br).

**ABSTRACT:** This article seeks to examine the candidates rejected by the Holy Office who lived in the society of colonial Minas Gerais analyzing the circumstances that underlined the refusal of these applicants, as well as to understand, to some extent, what this failure represented to these men. By cross-reading the data from the dismissed applications – *Habilitações Incompletas* from the Court of the Holy Office – with requests to the *Conselho Ultramarino* (overseas council) and notary sources from the Minas Gerais archives, it focuses on social mobility through the lens of failure. It argues that the access to the positions of agents of the Inquisition, a symbol of prestige in the Portuguese empire, was an important device to consolidate authority and power of command in that society, but when it was not possible to take advantage of this mechanism, due to the dismissal of their applications, these men circumvented the failure in the inquisitorial career and reworked their project of social climbing through other forms of distinction. That seems to have been possible due to the uniqueness of the social criteria of the colonial society, which was less obsessed with the purity of blood. This was even more noticeable in the society of Minas Gerais, whose social fluidity was pronounced.

**Keywords:** Holy Office. Inquisition. Social mobility. New-Christians. Mulato.

**RESUMEN:** El propósito de este artículo es identificar a los candidatos rechazados por el Tribunal del Santo Oficio que vivían en la sociedad mineira colonial y analizar las circunstancias que marcaron la negativa dada a estos pretendientes, así como comprender hasta cierto punto lo que representó para ellos este fracaso. Al cruzar los procesos rechazados – las *Habilitações Incompletas* del Tribunal del Santo Oficio portugués– con solicitudes al *Conselho Ultramarino* (consejo de ultramar) y fuentes notariales de los archivos de Minas Gerais, esta investigación busca analizar la movilidad social de adentro hacia afuera, es decir, a través del prisma del fracaso. El argumento central es que el acceso a los cargos como agentes de la Inquisición, que representaba un valioso emulador de prestigio en el imperio portugués, fue un mecanismo importante para consolidar la autoridad y el poder de mando en la sociedad mineira, pero cuando no fue posible aprovechar este medio, debido al rechazo de sus candidaturas, estos hombres sortearon el fracaso en la carrera inquisitorial y reelaboraron su proyecto de ascenso social a través de otras formas de distinción. Esto parece haber sido posible por la singularidad de los marcadores sociales del mundo colonial, menos obsesionados con la pureza de sangre, condición que estaba aún más pronunciada en la sociedad mineira, marcada por su fluidez social.

**Palabras clave:** Santo Oficio. Inquisición. Movilidad social. Judeoconversos. Mulato.

### **Como citar este artigo:**

Lopes, Luiz Fernando Rodrigues. “Os que fracassam: os candidatos rejeitados pelo Santo Ofício em Minas Gerais Colonial”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 203-228.

\*\*\*

## Introdução

João de Araújo Lima, nascido em Aboim das Choças, norte de Portugal, era filho e neto de lavradores e taverneiros, e foi mais um reinol a atravessar o Atlântico para tentar fazer a vida nos caminhos do ouro do Brasil na primeira metade do século XVIII. Estabelecido na capitania de Minas Gerais, casara-se no ano de 1749 na capela do Faria, filial da matriz de Borda do Campo, com Helena Nunes da Cruz, moça nascida e batizada na capela de Engenho do Mato, filha de um português natural do Alentejo, repetindo o típico enredo do mercado nupcial das famílias abastadas da região (Almeida 2010). Em 1752 o casal residia na freguesia de Nossa Senhora da Glória de Simão Pereira, no Caminho Novo, onde batizara sua primeira filha. Passados vinte anos de seu casamento, Araújo Lima tentaria se habilitar para ocupar a função de familiar do Santo Ofício (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, Habilitações Incompletas, documento 2379). Era o momento de auge das nomeações do cargo de agente inquisitorial laico para os residentes na capitania de Minas Gerais (Rodrigues 2011, 150-152).

Iniciadas as provanças para averiguar a origem e a capacidade do habilitando, as informações encontradas lhes foram muito desfavoráveis: o Santo Ofício descobriu nas investigações realizadas em Portugal que sua mãe, dona Francisca de Araújo, conhecida como “a Folha de Choças”, havia sido presa pela Inquisição de Coimbra duas vezes, tendo sido condenada por relapsia em superstição, bruxaria e feitiçaria, quase quarenta anos antes de seu filho tentar ser agente do Tribunal, como mostram seus processos (ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, processos 9555 e 9555-1). Em razão deste grave impeditivo que estigmatizava e corroía a honra dos réus do Santo Ofício, bem como de seus descendentes, o processo de habilitação do aspirante a familiar foi interrompido e João de Araújo Lima teve sua admissão à carreira inquisitorial fracassada.

O enredo narrado anteriormente retrata aspectos ainda pouco conhecidos dos estudiosos da Inquisição portuguesa: os meandros administrativos do Santo Ofício para reprovar candidatos a seus cargos e os perfis daqueles que tiveram ingresso vetado aos postos de colaboradores da instituição. Como já amplamente discutido pela historiografia competente ao longo das últimas décadas, as habilitações da Inquisição foram importantes mecanismos de promoção social em todo o Império português ao longo da Época Moderna (Torres 1994; Calainho 2006; Wadsworth 2008; Rodrigues 2011; Lopes 2013; Lopes 2014; Monteiro 2015). A significativa valência distintiva de cargos como os de comissário e familiar do Santo Ofício se dava em virtude do seu reconhecimento público enquanto verificadores da qualidade de nascimento e honorabilidade. Os estatutos de limpeza de sangue estigmatizavam grupos sociais e delimitavam legalmente quem poderia usufruir

---

de privilégios, regendo e balizando a desigualdade, tida como ordem natural e necessária por aquela sociedade. Deste modo, o acesso a cargos, funções e instituições públicas deveria ser restrito aos que se enquadrassem na bem-aventurança de não descender das ditas “raças infectas” e que emanassem honra pública. No entanto, a conquista das insígnias da Inquisição não foi desfecho comum para todos os que se candidataram. Parcela significativa dos postulantes ao serviço do Santo Ofício tiveram suas habilitações reprovadas e passaram pelo desgosto de verem suas genealogias e capacidades questionadas.

O presente trabalho configura parte do esforço investigativo ao qual tenho me dedicado nos últimos anos, sempre no sentido de compreender os caminhos institucionais da rejeição na Inquisição portuguesa e o perfil social dos habilitandos rejeitados em diferentes espaços do império lusitano. O objetivo deste artigo é identificar os candidatos reprovados que viviam na sociedade mineira colonial e analisar as circunstâncias que marcaram a recusa destes pretendentes, bem como compreender em alguma medida o que este fracasso representou para estes habilitandos frustrados. Além da análise das tipologias de rejeição dos moradores de Minas a partir de dados quantitativos, é interesse aqui recuperar, na medida do possível, por meio do cruzamento com outras fontes, o modo como se deu a tentativa de inserção destes indivíduos nos espaços sociais, observando o processo generativo de suas redes de sociabilidade e a construção da autoridade destes personagens na sociedade em que viviam, sem perder de vista os possíveis efeitos do insucesso na carreira inquisitorial. Assim, por meio do cruzamento das habilitações indeferidas – *Habilitações Incompletas* do Tribunal do Santo Ofício – com requerimentos ao Conselho Ultramarino e com fontes cartoriais dos arquivos mineiros, este estudo busca analisar a mobilidade social pelo avesso, ou seja, pelo prisma do fracasso. O argumento central é de que o acesso a cargos de agentes da Inquisição, valioso emulador de prestígio no Império português, foi artifício importante para consolidar a autoridade e o poder de mando na sociedade mineira, mas quando não foi possível usufruir deste mecanismo, em razão da reprovação de suas candidaturas, estes homens contornaram o revés na busca pelo reconhecimento da honra pela Inquisição e reelaboraram o projeto de escalada social por meio de outras formas de distinção. Isso parece ter sido possível em razão da singularidade dos marcadores sociais do mundo colonial, menos obsessivo com a pureza de sangue – condição ainda mais acentuada na sociedade mineira, desprovida de elite da terra em razão da colonização tardia em comparação ao litoral e, por isso, marcada por uma notória fluidez social.

As perguntas que se buscará responder nas páginas seguintes são: quem foram os candidatos rejeitados pelo Santo Ofício residentes em Minas Gerais Colonial? Qual era o perfil destes homens considerados inábeis ao serviço e à honra da Inquisição? Quais foram os impeditivos mais frequentes incidentes sobre eles? Qual o peso da reprovação na carreira

---

inquisitorial para os homens da sociedade mineira colonial? Como foi a trajetória pós-rejeição destes personagens?

### **Os dados quantitativos: índices de ocorrência e ritmo de tramitação dos processos indeferidos**

As informações analisadas nesta pesquisa foram identificadas a partir do levantamento censitário da subsérie *Habilitações Incompletas* do Tribunal do Santo Ofício, que configurou um banco de dados com registros de início e fim de tramitação de todos os 5428 processos nominais nela depositados, bem como informações de localidade de residência dos peticionantes. Ao longo do arrolamento destes dados foi possível localizar 981 cotas processuais de residentes na América portuguesa (18,07% do total), sendo que 189 são de moradores de Minas Gerais. Estes números fazem da capitania a segunda maior em ocorrência de habilitações incompletas, atrás apenas da Bahia, com 278, e ligeiramente a frente do Rio de Janeiro e de Pernambuco, com 187 e 173 processos incompletos, respectivamente.

A primeira informação que salta aos olhos na análise serial da documentação é que o período de tramitação das habilitações incompletas de Minas Gerais ocorreria entre os anos de 1717 e 1789, ou seja, exclusivamente ao longo do século XVIII. Este cenário se contrapõe ao de outras capitanias em que também foi grande a procura por estes provimentos, como as da Bahia e de Pernambuco, que têm seus ápices de tramitação nos Setecentos, mas que registraram casos ainda no século XVII e resistiram até as últimas duas décadas de existência do Tribunal, já no século XIX. Seguindo a tendência geral do Império português, e também das familiaturas expedidas para residentes na capitania mineira (Rodrigues 2011), as habilitações indeferidas dos moradores das Minas Gerais tiveram seu paulatino crescimento ao longo do século XVIII, com ápice de tramitação nas décadas de 1750 e 1760, para depois declinar a partir da década de 1770. Os gráficos a seguir apresentam as curvas de ocorrência ao longo do tempo, primeiro por década (Figuras 1 e 2) e depois ano a ano (Figuras 3 e 4).

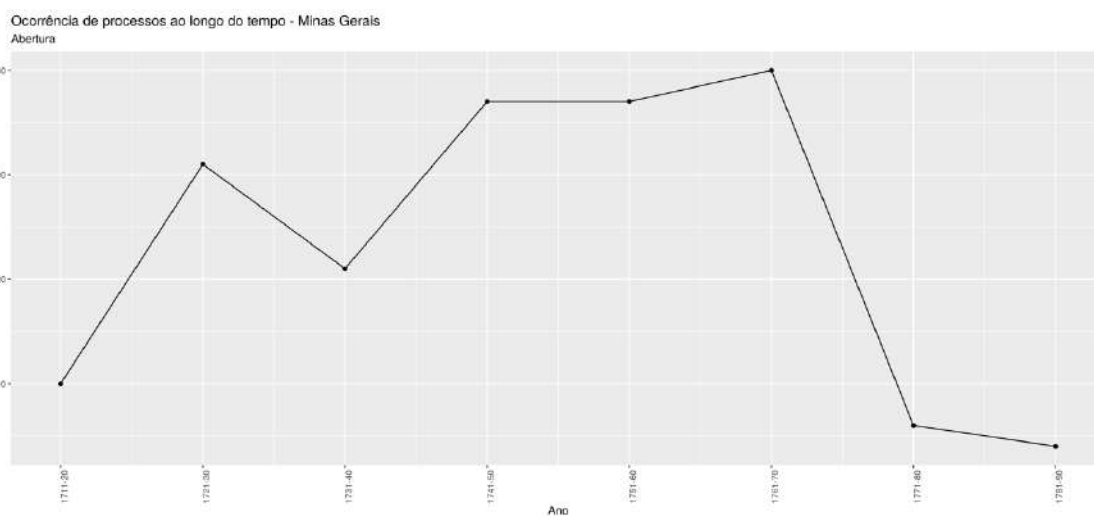


Fig.1: ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, Índice de ocorrências de Habilitações Incompletas de Minas Gerais – Abertura dos processos por década, doc.1 a 5428.

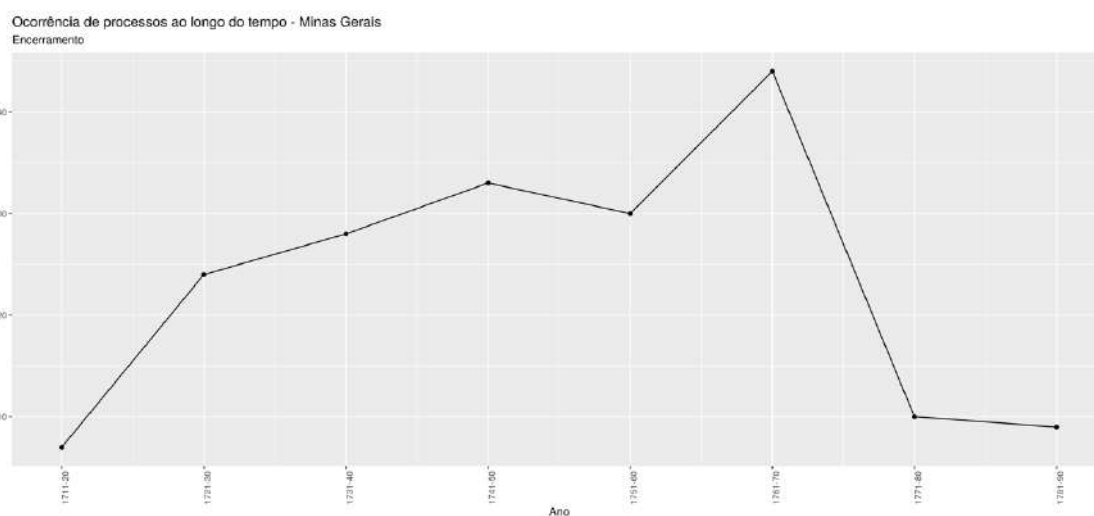


Fig.2: ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, Índice de ocorrências de Habilitações Incompletas de Minas Gerais – Encerramento dos processos por década, doc.1 a 5428

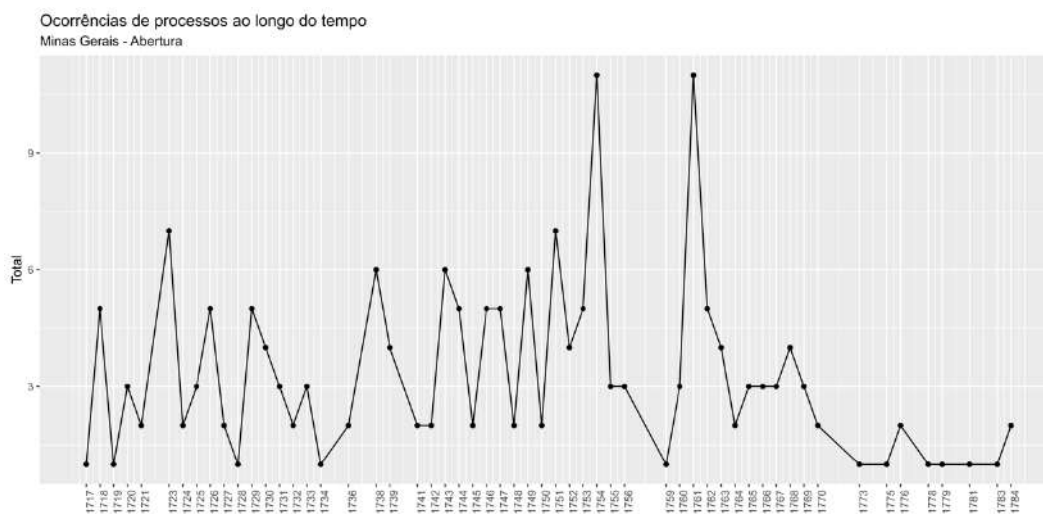


Fig.3: ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, *Índice de ocorrências de Habilitações Incompletas de Minas Gerais – Abertura dos processos por ano, doc.1 a 5428.*

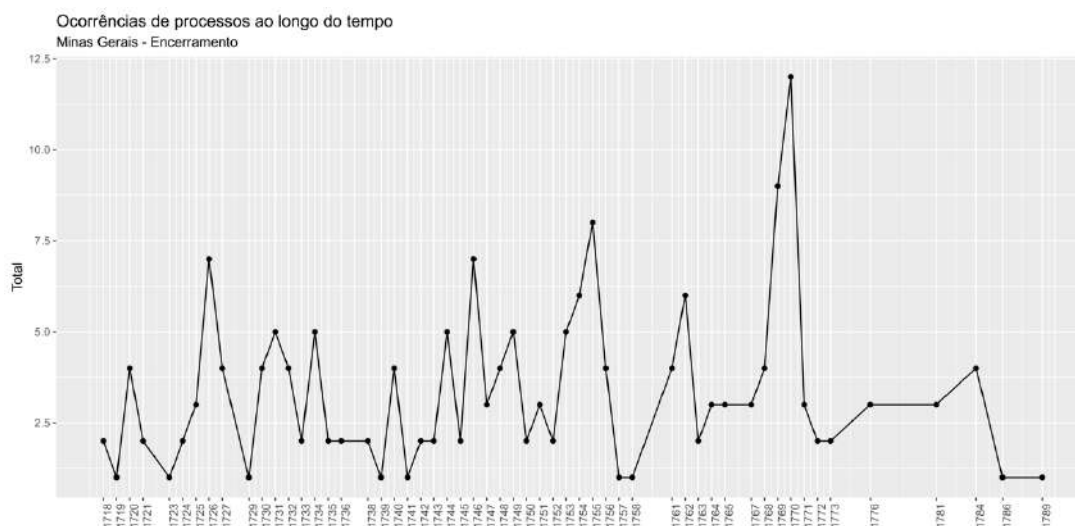


Fig.4: ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, *Índice de ocorrências de Habilitações Incompletas de Minas Gerais – Encerramento dos processos por ano, doc.1 a 5428.*

Os dados estatísticos que mostram a distribuição ao longo do tempo das 189 habilitações incompletas de Minas Gerais (Figuras 3 e 4) revelam um fluxo temporal em ritmo semelhante ao das 457 familiaturas expedidas para moradores da mesma capitania arrolados por Aldair Rodrigues (Figura 5).



## Formação da Rede de Familiares em Minas

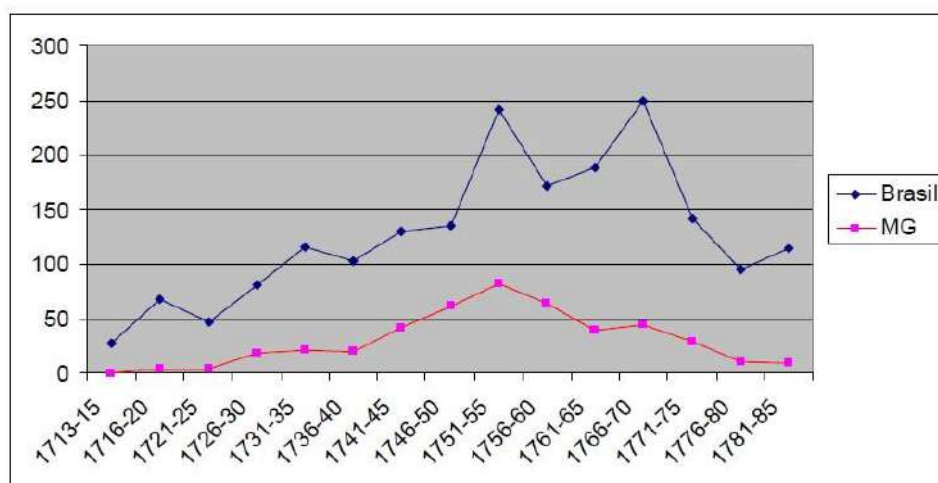


Fig.5: Rodrigues 2011, 152, *Familiares do Santo Ofício de Minas Gerais*.

Ambos os fluxos aconteceram exclusivamente no século XVIII, tiveram início na segunda década dos Setecentos, aumentaram de ritmo a partir da década de 1740, registrando certo declínio na segunda metade da década de 1750, retomada do crescimento na metade final dos anos 1760 e, por fim, o ocaso permanente a partir da década de 1770.

Rodrigues explica que tal ritmo “acompanhou o processo de sedimentação da sociedade que ali se formou abruptamente, a partir da corrida do ouro. Internamente, este é o fator que mais exerceu influência na busca pelo título de familiar do Santo Ofício na capitania” (Rodrigues 2011, 152-153). O autor identifica outros sintomas do assentamento da sociedade mineira, destacando sobretudo a concomitância da expedição de familiaturas com a frequência de estudantes oriundos desta capitania na Universidade de Coimbra no período em questão, o acontecimento da festa do Áureo Trono Episcopal e o surgimento das ordens terceiras de São Francisco e de Nossa Senhora do Carmo. Deste modo, o fato das curvas de habilitações indeferidas de moradores de Minas também acontecerem em ritmo e momentos comuns aos das 447 habilitações aprovadas deve ser compreendido como sintoma de maior ou menor procura pelos provimentos inquisitoriais.

A respeito do tempo de tramitação das habilitações incompletas da capitania, a maior parte destes processos teve fluxo administrativo corrido por um ano ou menos. Esta informação vai ao encontro do tempo de tramitação comum para todas as 5428 habilitações incompletas, indicando o enquadramento dentro do padrão usual. Haveria ainda parte significativa de habilitações com tempo de trâmite situado entre dois e quatro anos.

## Os dados qualitativos: as razões do veto

A partir daqui esta investigação se deterá à análise qualitativa das habilitações incompletas de Minas Colonial, buscando identificar qual foi o motivo para seu insucesso, ou seja, o porquê de estas habilitações incompletas não terem se tornado habilitações expedidas.

De início, partindo para uma análise mais vertical das 189 habilitações incompletas de residentes na capitania, foi possível identificar que 88 cotas, ou seja, 46,5% dos casos, foram encerrados por motivos pontuais ou fortuitos, ou ainda sem razões claras.

Estas 88 habilitações incompletas são compostas por 50 processos que tiveram a interrupção de seus trâmites por motivos que não são materialmente claros, ou seja, deixaram de tramitar sem que seja possível identificar pelo enredo registrado na documentação a razão disso; 17 processos de habilitação que foram encerrados em razão do falecimento do habilitando; 10 processos que não progrediram por falta de depósito dos peticionantes para financiar as custas das diligências (vale pontuar que, embora não estejam tipificados como reprovação deliberada após apreciação da Inquisição, estes casos, de certo modo, também podem ser entendidos como frutos da ação excludente do Santo Ofício, uma vez que materializam a exigência do Tribunal de que seus agentes tivessem um cabedal mínimo para pagar os gastos do processo, gerando, portanto, um veto anterior às avaliações de ascendência e capacidade); quatro processos nos quais só consta a petição dos habilitandos, sem qualquer registro de atividade administrativa ou que tenha havido alguma demanda investigativa por parte da Inquisição; e dois que não avançaram pelo fato de o pretendente retornar ao reino.

Ainda do total das 189 habilitações incompletas de peticionantes residentes em Minas Gerais, seis foram processos de familiares do Santo Ofício habilitando suas noivas ou esposas; e haveria ainda uma habilitação incompleta referente à novas diligências de capacidade a respeito de um notário do Santo Ofício que solicitava ascender ao posto de comissário. Estes fólios deveriam estar anexos aos processos de habilitação aprovados dos candidatos, mas, por algum motivo desconhecido, terminaram separados. Estas sete cotas correspondem a 3,7% das habilitações incompletas dos residentes na capitania.

Por fim, as 94 habilitações incompletas restantes são formadas por processos que tiveram os trâmites interrompidos em virtude da ocorrência de algum óbice regimental; isto é, 49,8% do total das habilitações incompletas de moradores de Minas Colonial não obtiveram parecer favorável à aprovação em virtude de os requerentes não serem considerados aptos, segundo a avaliação da Inquisição, para lhe prestarem serviços e honrarem sua imagem prestigiosa. Estes candidatos são

considerados, de fato, rejeitados pelo Santo Ofício. A seguir, o quadro apresenta a sistematização destes dados.

Razões para a interrupção dos trâmites processuais	Números totais	Percentual
Causas fortuitas ou sem razão clara	88	46,5%
Ocorrência de impeditivo regimental	94	49,8%
Outros	7	3,7%
Total	189	100%

**Fig.6:** ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, *Habilitações Incompletas de Minas Gerais*, doc.1 a 5428.

É interesse maior aqui tipificar quais foram os motivos da rejeição mais incidentes nos pleitos fracassados provenientes de Minas Gerais. Para tal, o quadro a seguir sistematiza em números absolutos e percentuais a ocorrência dos impeditivos que obstruíram a aprovação destes 94 habilitandos rejeitados residentes na capitania.

Impeditivo	Número de rejeitados	Percentual
Cristão-novo (XN)	30	32%
Filhos mulatos	18	19,2%
Mau procedimento	10	10,6%
Capacidade intelectual insuficiente	5	5,3%
Sem cabedal	5	5,3%
Mau tratamento/pouco asseio	3	3,1%
Mulatismo	3	3,1%
Antepassado penitenciado	2	2,1%
Esposa cristã-nova	2	2,1%
Infâmia de direito	2	2,1%
Esposa gentio da terra/cabocla	1	1%
Filhos carijós	1	1%
Incidência em mais de um impeditivo	12	12,8%
<b>Total</b>	<b>94</b>	<b>100%</b>

**Fig.7:** ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, *Os candidatos rejeitados pelo Santo Ofício em Minas Gerais*, doc.1 a 5428.

Como se vê, o principal motivo para candidatos oriundos de Minas Gerais serem reprovados em suas habilitações inquisitoriais seria, em primeiro lugar, a ascendência judaica, seguida da ocorrência de filhos com mulheres pretas ou pardas, na condição de livres ou cativas. Depois destes motivos embargantes, os mais frequentes seriam os impedimentos de ordem comportamental ou intelectual, além da combinação entre dois impedimentos ou mais.

Por meio de uma conta simples é possível dimensionar em números absolutos os moradores de Minas que tiveram suas candidaturas avaliadas pelo Santo Ofício: somando o número de provimentos expedidos levantados por Aldair Rodrigues – 457 familiaturas (2011) e 23 comissarias (2014) – aos 94 requerimentos deliberadamente reprovados, chega-se ao total de 574 petições para cargos inquisitoriais, tendo uma média simplificada de pouco mais de 16,3% dos pedidos de habilitação efetivamente rejeitados.

Uma vez identificada a distribuição percentual das razões do veto na carreira inquisitorial, este artigo se deterá às análises de algumas trajetórias de candidatos reprovados em razão dos impedimentos mais frequentes, cruzando informações dos processos de habilitação indeferidos com registros diversos, especialmente de natureza administrativa e cartorial.

### **Trajетórias: caminhos e descaminhos de habilitandos de Minas Colonial rejeitados no Santo Ofício**

#### *Cristãos-novos reprovados*

O veto de habilitandos reputados como cristãos-novos residentes em Minas teria início já nos primeiros anos de ocupação da região mineradora. André Ramalho Avelino, natural de Évora e morador de Vila Rica na altura do ano de 1718, candidatou-se ao posto de familiar do Santo Ofício e viu sua petição ficar sem efeito depois que o comissário do Rio de Janeiro informou os inquisidores de Lisboa que “padecia o dito habilitando um rumor, ainda que não geral, de cristão-novo”, sem que os fundamentos de tal fama fossem claros (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 145, folha 4, verso). Mesmo as diligências no Alentejo saindo limpas e sem impedimento algum, o Santo Ofício, ainda em tempos de profundo rigor frente a qualquer fama que apontasse para ascendência hebraica, tratou de encerrar já naquela etapa os trâmites investigativos acerca do pretendente. Bem posteriormente à sua reprovação como familiar da Inquisição, Avelino apareceria em registros documentais como proprietário de terras na capitania de Minas, pois receberia 33 anos depois, em 1751, uma carta de sesmaria de meia légua de terras à beira do rio Gualaxo do Norte, distrito de Mariana, onde residia já havia algum tempo (Avelino 1921). Em 1755, recebe do rei outra concessão de terras, desta vez à beira do Rio do Peixe (Arquivo Histórico Ultramarino/Minas Gerais, cx. 68, doc. 74).

---

Já Francisco de Abreu Lima, residente no distrito de São José da Barra Longa, termo de Mariana, onde “vivia de minerar e de roçarias de mantimentos”, peticionou a medalha de familiar em 1746. Falhou em sua pretensão por correr fama em sua terra natal, no Minho, em Portugal, de que tinha antepassados judeus (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 1583, fl. 2v.). Anos mais tarde, o candidato rejeitado aparece atuando como alferes do distrito e no ano de 1760 recebia a confirmação régia de sua patente de capitão de cavalos da companhia de ordenanças da mesma localidade (AHU/Minas Gerais, cx. 75, doc. 4).

Outros moradores da capitania reprovados em razão da ascendência judaica seriam Jorge Vieira de Lacerda e Domingos Ferreira de Araújo. O primeiro saiu da vila de Camamu, no Recôncavo Baiano, para ganhar a vida nas Minas do Ouro Preto, de onde pleiteou carta de familiar em 1724. Residindo no arraial do Padre Faria, tinha lá “boas lavras e muitos negros mineiros e roças de lavoura”, segundo depoimentos dos que conheciam sua vida. Se onde vivia não tinha contra si “queixoso nenhum, o que não é pequena virtude nestas Minas”, como valorizou o comissário investigador, não teria igual sorte na Bahia: consta que “seus pais eram geralmente reputados por cristãos-novos e que sempre tiveram esta fama” (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 2996, fl. 4). Diante desta reputação genealógica comprometedora, naturalmente terminou reprovado. Foi assim também com Domingos Ferreira de Araújo, natural de São João Batista de Codefoz, no arcebispado de Braga, e morador na vila de Sabará, que escreveu para Lisboa em 1723 pedindo a familiatura. Saído do norte de Portugal ainda moço, deixou por lá os pais, lavradores, e os avós, mercadores de panos de linho, para tentar a vida nos sertões da América portuguesa. Era descendente de cristãos-velhos por parte paterna, mas para seu infortúnio, na família de sua mãe corria o forte rumor público de que seu bisavô, Frutuoso Francisco, era cristão-novo. O comissário responsável pelas investigações em Portugal constatou que “tal fama era geral, e não se sabe por início e origem, que deve exceder o tempo de cem anos, como afirmam as testemunhas” (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 1313, fl. 1v.). Após tais notícias, o Santo Ofício interrompeu o andamento do processo de habilitação do postulante ainda nas primeiras investigações.

Manuel Pereira Basto, de idade de 40 anos, mercador de panos com loja em Catas Altas, tentou ser familiar do Santo Ofício em 1738, mas seu processo de habilitação ficou interdito depois que as provanças no reino apontaram que ele descendia pelo tronco materno de um sapateiro popularmente chamado de “o Judas”, infamado como cristão-novo (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 4451, fl. 4v.). Em 1741 peticionaria o cargo novamente, tentando “se emendar do erro” que teria cometido na primeira petição ao informar de forma equivocada as localidades de residência de seus pais e avós. O Santo Ofício até encomendou novas investigações,

---

mas a sorte do candidato não mudou: a fama de sangue judeu de sua família era antiga, pública e constante, embora ninguém soubesse a origem. Apesar de ter ficado sem a medalha de familiar, o mercador reputado como cristão-novo conseguiu se enraizar na sociedade mineira: em 1751 solicitaria ao rei juntamente com seus sócios a confirmação de uma sesmaria de meia légua de terra nas cabeceiras do Onça, na freguesia de São João Batista do Morro Grande (AHU/Minas Gerais, cx. 58, doc. 62); em 1764 receberia do governador de Minas a patente de capitão da Ordenança de Pé do arraial do Brumado (AHU/Minas Gerais, cx. 84, doc. 29); já em 1771 solicitava ao rei a mercê de ser reformado e isento dos cargos que exercia (AHU/Minas Gerais, cx. 101, doc. 11).

O homem de negócios Manuel Teixeira Sobreira, reinol natural de Vila Cova da Lixa, residia em Vila Rica em fins da década de 1730 e era tutor de seus quatro sobrinhos menores de quatorze anos que haviam ficado órfãos (AHU/Minas Gerais, cx. 36, doc. 83). No ano de 1741, já casado com uma das sobrinhas que viviam sob sua tutela, escreveria para Lisboa almejando a carta de familiar da Inquisição, mas a interrupção do seu processo de habilitação aconteceria depois de investigações no Minho levantarem que, pelo tronco paterno, o habilitando era bisneto de uma mulher solteira que havia parido de “um fulano Henriques Monteiro”, um judeu natural de Castela que para não ser preso pela Inquisição havia fugido para Madri. Segundo a voz pública, o candidato, para se livrar da pecha de hebreu, teria adotado o sobrenome Sobreira, advindo de outro tronco parental (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 4695, fl. 3v.).

Em Minas, seu projeto de superar a mácula da ascendência sefardita deu certo, pois este cristão-novo reprovado no Santo Ofício tornou-se importante potentado na sociedade mineira colonial e teria amplo acesso a terras na capitania: em 1747 solicitaria ao monarca a confirmação de uma sesmaria de meia légua de terra (AHU/Minas Gerais, cx. 50, doc. 69); dois anos depois, pede a confirmação de mais meia légua em quadra próximo ao Rio Manso (AHU/Minas Gerais, cx. 53, doc. 49); pouco depois, em 1750, requisitou juntamente com um sócio a mercê régia de ainda outra meia légua de terra em quadra na Paraopeba (AHU/Minas Gerais, cx. 56, doc. 12); e em 1774, recebeu ainda nova sesmaria no Curral del Rei (AHU/Minas Gerais, cx. 107, doc. 42). Sobreira se destacaria também como contratador, tendo, juntamente com João de Sousa Lisboa, participado de uma sociedade que seria responsável por arrematar uma série de contratos de Entradas, Dízimos Reais e Passagens na década de 1760. Os membros desta sociedade receberiam ordem de prisão com confisco de bens por parte da Coroa, em razão do não cumprimento do contrato (AHU/Minas Gerais, cx. 86, doc. 59), mas alegariam as muitas dificuldades de cumprir integralmente os termos exigidos e obtiveram a isenção do pagamento desta dívida por parte da rainha em 1786 (AHU/Minas Gerais, cx. 124, doc. 8). Manuel Teixeira Sobreira é considerado o fundador da atual cidade de Bonfim/MG, ocupação surgida de uma das sesmarias que recebeu, e

---

é também apontado como o responsável por levar a imagem do Senhor do Bonfim ainda hoje presente na igreja matriz daquela cidade. Tal circunstância sugere sua devoção sincera ao catolicismo, aspecto que endossa aos historiadores o cuidado necessário com associações instintivas entre cristã-novice e criptojudaísmo.

Antônio Martins Neiva, carpinteiro em Antônio Dias, também tentaria sem sucesso ser familiar da Inquisição em 1744. Correram bem as diligências tiradas em Minas, mas em Portugal descobriu-se que o habilitando “por parte paterna de seu avô Afonso Martins claudica pela fama antiquíssima e constante com grande labéu que padece de cristãos-novos” (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 590, fl. 4v.). Outro candidato impedido foi Antônio Pires Afonso, oriundo de Donões, termo da vila de Montalegre, e que aos quarenta anos vivia de mercancia no arraial da Cachoeira – atual cidade de Cachoeira do Campo – foi reprovado no cargo de familiar em 1750 por ter fama de judeu pelo tronco materno (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 683, fl. 6). Também Luís José Souto, morador no “Rio Verde das Minas, comarca de Sabará”, ficaria sem a familiatura no ano de 1755 em razão da notícia levantada em Campo Maior, distrito de Elvas, em Portugal, que informava ter o pretendente antepassados “publicamente conhecidos como cristãos-novos sem contradição alguma”, e que na igreja de Elvas estivera um retrato de uma antepassada sua que fora relaxada, isto é, queimada em auto da fé da Inquisição (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 3708, fl. 6v.). Em 1761 este aspirante a familiar malsucedido desempenharia a função militar de coronel do Regimento de Cavalaria de Ordenança de Sabará, nomeado pelo governador de Minas, e 1773 foi confirmado no mesmo posto pelo rei. Faleceria no ano seguinte (AHU/Minas Gerais, cx. 105, doc. 22).

Na comarca do Rio das Mortes vivia Manuel Ferreira Pereira, vindo da freguesia de Salvador do Monte Córdova, localidade próxima à região do Porto. Em 1731, na capela de São Miguel de Cajuru, distrito da vila de São João del-Rei, contraíra núpcias com dona Maria Leme de Oliveira, moça paulista oriunda do seio das tradicionais famílias de sertanistas, filha de Lourenço Correa Paes e Catarina Bueno Prado (Arquivo da Matriz de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei, Livro de Registro Paroquial de Casamento da Freguesia de Nossa Senhora do Pilar, Livro 1, v.2, fl.9). Ao longo dos anos, Manuel Ferreira Pereira parecia se enraizar paulatinamente em Minas Gerais e a ganhar destaque nesta sociedade. Em 1744, ocupava uma cadeira da Câmara de São João del-Rei desempenhando o prestigioso cargo de vereador. No ano anterior, já havia solicitado ao Santo Ofício a provisão para servir ao Tribunal na ocupação de familiar.

Em 1743 seriam feitas diligências inquisitoriais na vila mineira e o comissário responsável pelas investigações na localidade redigiria seu parecer, informando a Lisboa não ter encontrado nenhuma notícia que lhe vetasse o provimento e endossando que o requerente era honrado o

---

suficiente e capaz de servir a Inquisição no cargo que ambicionava. Na cidade de São Paulo seriam feitas as investigações acerca da limpeza de sangue de sua esposa, dona Maria Leme de Oliveira, e as notícias encontradas também corroborariam com as exigências inquisitoriais para prover o aspirante a familiar no cargo almejado. No entanto, nas provanças realizadas no norte de Portugal, na terra natal do pleiteante, o comissário responsável encontrou a ocorrência de um rumor que comprometeria suas ambições:

[...] seus antepassados da casa de Morouços de Santa Cristina lhes chamavam os tendeiros, e ali achei na dita freguesia de Santa Cristina que o sobredito avô tinha alguma fama de judeu, cujo princípio se não sabe donde procede, só disseram que esta família dos tendeiros tinha a tal fama, porém que não era em todos constante, porque de alguns diziam que era boa gente e que nem sabiam que neles [se havia] fama alguma (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 4106, fl. 7).

Com as notícias de uma possível ascendência judaica por parte do avô paterno, o processo de habilitação do candidato seria interrompido e seu pedido ficaria sem efeito. No entanto, apesar do óbice, a rejeição no Santo Ofício parece não ter produzido grandes efeitos à sua imagem prestigiosa na sociedade sanjoanense. Em 1750, Manuel Ferreira Pereira aparece usufruindo de grande autoridade naquela vila como homem bom e distinto, desempenhando desta vez a função de juiz da Câmara de São João del-Rei (Monteiro 2010, 73). Seis anos depois, seu nome constaria na lista dos homens mais ricos de Minas Gerais, descrito como roceiro (Almeida 2010, 230). Em 1764, já havia falecido com inventário *post-mortem* (Escritório Técnico II – IPHAN/São João del-Rei. Inventário post-mortem de Manuel Ferreira Pereira - 1763. Caixa B, Códice C-22).

Na ocasião de sua morte, residia no sítio da Conceição da Barra, também na comarca do Rio das Mortes. A descrição de seus bens é longa e detalhada, uma clara demonstração de que o reinol era mesmo detentor de uma das maiores fortunas da capitania. A composição de seu efetivo de trabalho descreve mais de setenta negros escravizados, e seus bens de raiz eram compostos por casas de morada na cabeça da comarca, um sítio em Ibituruna, o sítio da Barra onde residia, dentre outros. Os diversos bens em ouro, prata e cobre revelam a condição distinta e afortunada em que vivia com sua esposa; o oratório doméstico com quatro imagens religiosas, os doze lençóis de linho, as diversas camisas de cambraia, linho e bretanha, bem como as toalhas finas também de linho dão em boa medida a dimensão da vida privada luxuosa que tinham. A existência de cabeleiras no inventário sugere ainda a forma enobrecedora com que o antigo vereador se apresentava à sociedade mineira.

Dentre os bens de ganho do habilitando rejeitado, salta aos olhos o robusto investimento agropastoril, com a generosa quantidade de porcos, gado muar, juntas de bois de carro e largos campos de canaviais nos quais produzia a impressionante quantia de 1400 barris de cachaça em seus muitos alambiques de cobre, entre grandes e médios. Ao fim da avaliação de seus bens, o

---



monte-mor líquido é estipulado em 42:965\$640 (quarenta e dois contos, novecentos e sessenta e cinco mil e seiscientos e quarenta réis), uma avultosa fortuna. Como apontado na lista régia, Manuel Ferreira Pereira era mesmo um dos mais pródigos roceiros dos campos gerais da comarca do Rio das Mortes. Três anos após sua morte, a viúva, dona Maria Leme de Oliveira, parece ter tomado a frente da administração dos negócios familiares, pois solicitara a confirmação régia da sesmaria que tinham de meia légua de terra em quadra nas margens do Rio do Peixe (AHU/Minas Gerais. Cx. 87, doc. 89). Em 1768, solicitaria também a confirmação da sesmaria do sítio do Tanque, composto por matos, capoeira e campos (AHU/Minas Gerais. Cx. 92, doc. 27).

Como se nota, a frustração da rejeição de sua entrada no Santo Ofício não representou para o candidato renegado grande impedimento para sua escalada a importantes patamares hierárquicos da sociedade mineira. Quando solicitou a habilitação, já estava em vias de ser camarista da vila de São João del-Rei, primeiramente como vereador e posteriormente no cargo de juiz da dita casa. O rumor de que descendia de cristãos-novos por parte do avô paterno e a conseqüente reprovação de sua candidatura a familiar da Inquisição parecem não ter gerado vexações ou riscado sua honra pública; talvez o desgosto do fracasso na carreira inquisitorial tenha se restringido ao foro íntimo e nem tenha se tornado público ou corrido pelas bocas das pessoas da vila mineira, uma vez que as notícias comprometedoras foram levantadas em investigações no reino, e não em Minas Gerais, onde vivia. Mesmo não tendo sido provido na função de agente inquisitorial, o reinol alcançou protagonismo na sociedade mineira, acumulando vasta riqueza material, conquistando acesso à terra, ocupando cargos distintos e edificando ampla autoridade.

Assim, com base nos casos analisados, é possível aventar a hipótese de que os candidatos reprovados por nódoa de sangue cristão-novo que viviam em Minas Gerais tendiam a não sofrer grandes prejuízos em suas reputações com o fracasso na Inquisição. Possivelmente isso se deu em razão de na maior parte das vezes os rumores de sangue maculado levantados pelas provanças correrem na terra natal dos aspirantes fracassados, isto é, no reino, e não no espaço em que viviam. Deste modo, parece claro como a limpeza de sangue foi uma questão que não se configurou da mesma forma que no espaço metropolitano. Em razão da existência de outras clivagens e marcadores sociais, especialmente do peso que a escravidão generalizada tinha na configuração hierárquica das sociedades coloniais, a impureza de sangue teve gravidade menor para aqueles que viviam nesta sociedade colonial quando se comparada ao seu valor que teria aos viventes no reino, mais próximos das instituições difusoras deste ideal. Por estes, a qualidade de nascimento tendia a ser tratada de maneira muito mais obsessiva do que os que viviam em sociedades escravistas.

---

*Os habilitandos rejeitados por terem descendentes mulatos*

No ano de 1717, o capitão de ordenanças Domingos Ferreira da Costa, natural da região de Penafiel, residia na recém criada Vila Real de Nossa Senhora da Conceição do Sabará, em Minas Gerais. Naquela altura, já vivia há cerca de dez anos nos sertões da América, ganhando a vida como capitão de ordenanças e dos “negócios de mercancia pela carreira da Bahia”, mas tendo, nos primeiros tempos em que se instalara naquelas terras, vivido dos rendimentos do ofício de ferreiro, com oficina própria. Segundo pessoas que o conheceram desde os primórdios de sua chegada à região mineradora, o ex-ferreiro havia sido também almotacel da Câmara de Sabará, tipificando assim, por meio do enredo de sua trajetória um tanto improvável em outros territórios do império, a possibilidade de mobilidade social que marcara a sociedade mineira colonial, especialmente nas primeiras décadas de sua formação. Tendo pouco mais de 50 anos de idade, o reinol enviaria uma petição ao Santo Ofício intencionando servir no posto de familiar, mas seria considerado desqualificado para a função depois que as diligências de capacidade realizadas na vila mineira indicaram que o pretendente era “pouco casto com uma sua escrava” (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 1315, f. 48v.). A notícia de que o candidato tinha uma filha com uma mulher cativa impediria o prosseguimento de seu processo de habilitação. Domingos Ferreira da Costa seria assim, o primeiro candidato residente em Minas Gerais a ser reprovado na carreira inquisitorial.

Ter filhos com mulheres de origem africana tocadas pela escravidão, óbice que impossibilitou este candidato integrar a rede de agentes do Santo Ofício, seria o segundo fator impeditivo mais recorrente para os habilitandos de Minas Gerais. Do total de 94 candidatos efetivamente rejeitados por incidirem em proibitivos regimentais da Inquisição, em vinte casos esta circunstância se revelou como motivo de obstrução, seja exclusivamente ou combinado com outras circunstâncias embargantes. A dimensão estruturante da ilegitimidade mestiça nas sociedades coloniais e escravistas pesaria vigorosamente contra o desejo dos pretendentes menos castos de serem providos como agentes do Santo Ofício ao longo do século XVII até o segundo terço do século XVIII. No período de maior rigor dos valores de Antigo Regime, esta ocorrência era vista como infamante de reputações, especialmente em razão da condenação moral do cativo, marca rigorosamente presente nos valores doutrinários metropolitanos.

O reinol João de Magalhães da Silva, por exemplo, foi mercador de loja no Rio de Janeiro, mas seguiria a larga corrente migratória rumo às minas de ouro em meados da década de 1720. Nas minas do Ribeirão do Carmo, havia comprado um engenho e tinha lavras minerais com um sócio. Nas investigações realizadas no Rio, outro companheiro de negócios do habilitando relatou ao

---

comissário responsável que o pretendente, tendo “ilícita conversação com uma mulata forra chamada Leonor, e que nascendo desta uma filha por nome Clara, que terá de idade cinco ou seis anos, fora dela padrinho de batismo o dito habilitando, e que não sabe de quem seja a dita filha por ser a mãe mulher pública” (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 2669, fl. 4v.). A fim de verificar tal informação, o comissário buscou nos livros de batismo da paróquia da Candelária o assento da dita menina e, ao consultá-lo, percebeu que o candidato foi, de fato, padrinho da criança. No entanto, o sacerdote notou que foi acrescido ao assento, em tinta mais fresca, uma informação adicional: “E deram-lhe por pai a João Magalhães da Silva”; ou seja, o próprio habilitando. A partir desta notícia o processo de habilitação do pretendente não progrediu.

O alferes Sebastião Dias da Rocha também teria sua candidatura rejeitada em virtude da fama pública de que tinha um rebento com uma mulher escravizada. As diligências em Catas Altas realizadas no ano de 1765 levantaram que o pretendente “tivera um filho ilegítimo mulatinho com uma crioula que tinha portas adentro por nome Bernarda” (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 5202, fl. 6v.). Já Manuel Francisco Gervides, natural do norte de Portugal e morador no Caeté em 1743, também teve frustrado seu pedido para integrar a rede de familiares da capitania porque, além de tratar com negros e negras,

[...] sempre foi infamado de ter trato ilícito com algumas negras, e no tempo em que esteve com uma venda no sítio de um sargento mor, José Ferreira da Costa, foi infamado com uma crioula, escrava do dito José Ferreira, e parindo a dita crioula uma mulatinha, o dito Manuel Francisco Gervides pediu ao dito José Ferreira quisesse forrar a tal mulatinha dando-lhe o seu valor, o que o dito José Ferreira fez recebendo trinta ou quarenta oitavas de ouro da mão do dito Manuel Francisco Gervides. Ficaria a dita mulatinha sempre na companhia da sua mãe, porém, que nunca lhe ouviram que tratasse por sua filha. (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 4142, fl. 8)

Outro habilitando residente nas Minas que teve a busca pela familiatura malograda foi André Barbosa de Amorim. Corria a notícia em Arcos de Valdevez, norte de Portugal, que ao migrar para o Brasil para ganhar a vida na Vila do Carmo ainda nas primeiras décadas de ocupação da região, “dele ficara prenha uma preta chamada Maria, escrava de Diogo Gouvêa, [...] e que nascera uma mulata chamada Quitéria [...] a qual mulata ainda é viva e se diz que é fama ser filha do habilitando” (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 122, fl. 1v.). Em Minas, sua honra era questionada também em virtude de seu comportamento sexual: “havia fama que tinha um filho ilegítimo com uma negra mina chamada Dionísia” (f. 3v.). Durante as provanças na capitania, um único depoente deu como falsa a dita fama, pois na ocasião em que foi convidado para ser padrinho desta criança e, ciente do falatório, teria perguntado ao candidato “se havia de mandar no livro de batismos assentar por filho, e que ele então logo lhe dissera que não, porque em sua consciência sabia não era seu filho, mas sim seu escravo”. Diante dos rumores de ter filhos ilegítimos com mulheres cativas tanto no reino quanto em Minas Gerais, o habilitando teve seu

---

processo abortado em 1727. Caso análogo foi o de Damásio Freire, um português que morava no Rio de Janeiro e foi em busca do ouro, residindo na altura do ano de 1723 na freguesia de Rio das Pedras, também na comarca de Sabará. Tinha limpeza de sangue e capacidade, mas “se dizia ter um mulatinho havido de uma sua escrava do gentio da Guiné, que já é falecida, o que não assentaram ao certo” (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 1181, fl. 7).

Em Prados, comarca do Rio das Mortes, o tenente João Gonçalves de Moura, aspirante a familiar, vivia honradamente dos lucros da mineração e de sua lavoura em 1744, sendo casado e com filhos, mas tinha “um natural chamado Miguel de uma preta forra chamada Luzia, o qual nasceu no tempo em que foi sua concubina, e o trata por seu afilhado”. Neste caso foi usado um velho e corriqueiro artifício patriarcal para encobrir a paternidade, mas manter o filho sob seus cuidados: o candidato apadrinhou a criança, mas o assento de batismo manteve o registro de pai incógnito. Este *modus operandi* se fazia tão comum na realidade colonial que o comissário responsável pela investigação relataria aos inquisidores de Lisboa a tentativa das autoridades religiosas da região de frear tal prática:

[...] também é certo que foi comum nas Minas que os concubinados, parecendo-lhes que encobriam o seu pecado, ou que era meio para o evitarem, se faziam compadres das suas cúmplices, e por esta causa a proibiu por sua pastoral e capítulos de visita o Exmo. D. Frei Antônio de Guadalupe”. (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 2609, fl. 4)

Ajudando a compor o generalizado enredo da ilegitimidade mestiça em Minas, o candidato teria seu processo de habilitação abortado depois do levantamento desta informação.

Foi assim também com a candidatura de André Jorge das Neves, que vivendo de sua fazenda de engenho de cana em Santo Antônio da Roça Grande, comarca de Sabará, ficou sem a familiatura em 1756 porque, nos tempos em que foi comboieiro de negros,

[...] sendo solteiro, tivera de uma sua negra, que ainda vive, sua escrava, um filho mulato por nome Luciano, que ainda vive, e uma filha mulata, por nome Teresa, já falecida. E sendo por mim perguntada a dita negra mãe dos ditos dois mulatos Luciano e Teresa, em segredo, me confessou a dita negra que era verdade que do dito seu senhor André Jorge das Neves, sem ter comunicação com outro homem, tivera os dois ditos mulatos. (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 137, fl. 8v.)

Já o habilitando Manuel de Macedo Vieira muito vivamente demonstrou ter consciência da carência institucional que ainda vigorava na região na altura de 1725, destacando que tinha, sobretudo, conhecimento da parca presença da Inquisição para vigiar a fé dos muitos que chegavam diariamente naqueles sertões. Em sua petição ele argumentaria que desejava servir ao Santo Ofício sendo um de seus familiares, “dos quais há muitas necessidades nas ditas Minas por serem um grande distrito com muitas comarcas e cada uma delas muito larga e os familiares muito poucos, e quando se oferecem diligências é preciso virem de lugares muito remotos e valerem de pessoas que

---

não são familiares”. De fato, o candidato tinha razão. A rede de familiares do Santo Ofício da capitania era ainda embrionária e não tinha mais que oito agentes na altura do ano de 1725 (Rodrigues 2011, 150). Mas, se conhecia bem quais eram as demandas do trabalho inquisitorial em Minas Gerais e quais eram as dificuldades de execução, Manuel de Macedo Vieira se precipitou ao julgar-se apto a servir a instituição. As investigações em Catas Altas revelariam que ele “algumas vezes se costumava [se] embriagar e que não tinha capacidade alguma para ser encarregado de negócios de importância e segredo”, e ainda “teve uma filha de uma mulata solteira por nome Elena, escrava que foi de Manuel Pinto de Almeida, desta freguesia, e o é hoje do capitão Antônio de Souza Basto” (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 4300. fl. 4). Diante de tais denúncias, o Santo Ofício deu por encerrado o processo de habilitação, e Manuel de Macedo Vieira ficaria sem despacho da familiatura.

Em 1738 chegou a Lisboa uma petição para o cargo de comissário do Santo Ofício enviada pelo padre Alexandre Nunes Cardoso, reinol que desempenhava a função de vigário na freguesia de Nossa Senhora da Boa Viagem do Cural del-Rei. Além da petição, o sacerdote enviava anexo uma declaração assinada pelo comissário inquisitorial e visitador ordinário, padre Francisco Pinheiro da Fonseca, que naquela época atravessava o Caminho Novo para fiscalizar a fé dos moradores da região. Nesta declaração o comissário e visitador asseverava aos inquisidores que o candidato era “de admirável procedimento, tendo capacidade para empregos de maior nota e letras”. Assim, por meio desta carta de recomendação, o padre Alexandre Nunes Cardoso tentaria se valer de suas redes de influência para dar lastro à sua alegada capacidade de servir a Inquisição. No entanto, não obteria sucesso, pois em 1740, chegariam ao tribunal lisboeta as notícias arroladas nas diligências sobre sua vida no norte de Portugal:

O habilitando nunca foi casado, mas é fama constante que teve dois filhos ilegítimos, um de nome José, filho de Teresa de Sousa, solteira, filha de Pedro de Sousa e Maria Rodrigues, todos naturais da freguesia de Brunhós, termo de Montemor-o-Velho, e outra filha, de nome Rita, filha de Antónia Alves, solteira, filha de Manuel Alves e Maria João, todos naturais do lugar. (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 65, fl. 5)

Além dos filhos naturais que embaraçavam a ambição do padre, as investigações na capitania mineira indicariam que o padre Alexandre tinha comportamento escandaloso também nestas terras, pois

[...] é pública a fama que não foi casado, porém que é incontinente e que teve três filhos de uma mulata por nome Joana enquanto foi pároco e que continua infamado com ela e com outras mais, e que por esta causa deixou de ser pároco há dois anos e há um ano a esta parte estou paroquiando nesta freguesia que é comarca com a dos Raposos [...] como o habilitando é meu paroquiano conheço nele gênio áspero e apaixonado, e em que a mim parece-me não concorrer nele todas as circunstâncias que se requerem para os negócios do Santo Ofício. (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 65, fl. 2v.)

Diante de tantas notícias de procedimento impróprio para um sacerdote e para alguém que almejava servir ao Tribunal, seu processo de habilitação foi interrompido e o padre Alexandre Nunes Cardoso não conseguiu conquistar a comissaria.

No entanto, apesar do fracasso na busca pelo cargo mais importante da Inquisição no Brasil, o sacerdote esteve longe de ver as portas dos espaços de autoridade e distinção fechados para si, tendo trilhado a passos largos a escalada da estrutura eclesiástica mineira. Seis anos depois de ser reprovado pelo Santo Ofício, atuava como visitador pastoral na comarca do Serro Frio, no ano de 1748, e, no seguinte, integrou o corpo capitular da Catedral de Mariana, sendo nomeado Chantre da Sé na ocasião da criação do bispado mineiro. Por este cargo, ficaria então responsável pela regência, tom e silêncio do coro; repartiria as lições, antífonas, profecias, e ordenaria as procissões da matriz marianense (Santos 2015, 199). Segundo Patrícia Ferreira dos Santos, um dia depois da morte do bispo D. Frei Manuel da Cruz, em 1764, Alexandre Nunes Cardoso assumiria o cargo de vigário capitular após eleição. No entanto, o Cabido restringiria bastante seu poder de mando, ainda que de forma ilegal sob as diretrizes do Concílio: foram-lhe atribuídos com restrições o regime e a administração do seminário, bem como a faculdade de conhecer causas, suspeições e justiça denegada, e de delegar a outro; não poderia, contudo, conceder licença de ordenar sem expresso consentimento do Cabido, nem de prima tonsura. O cônego desempenharia ainda outras funções de protagonismo por ocasião da Sé vacante: ocupou os cargos de escrivão da Câmara Eclesiástica, contador, inquiridor e escrivão do Registro Geral. Teria ainda o poder de nomear um novo vigário-geral para o bispado.

Em 15 de abril de 1764 este clérigo que teve a comissaria vetada apareceria atuando como vigário capitular, ocasião em que lançou ordem para publicar edital nas matrizes de Minas Gerais a respeito do montante necessário para se inteirar as cem arrobas de ouro relativas à arrecadação exigida pela Coroa para completar a derrama (Arquivo Público Mineiro, Coleção Casa dos Contos - Cx. 86, Rolo 527). Apesar do fracasso na conquista da medalha de comissário, em virtude do comportamento inadequado e dos filhos que gerou com uma mulher escravizada, sua trajetória ascendente na carreira religiosa indica que os impeditivos morais e a fama pública que carregava foram habilmente contornados, o que lhe permitiu galgar cargos distintos na alta hierarquia eclesiástica em Minas Gerais.

Ao cabo, vale pontuar que a reprovação de aspirantes a cargos no Santo Ofício por terem filhos nascidos de mulheres marcadas pela escravidão alcançaria notoriedade nas cifras da rejeição. No julgo do Tribunal, o que estava em jogo na avaliação deste impedimento era especialmente a condenação moral do trabalho servil, preceito estruturante no discurso normativo da época, que entendia que a condição de cativo destruíria a grandeza e dignidade do homem (Hespanha 2010).

---

Esta circunstância, que continuaria a obstar candidatos à carreira inquisitorial mesmo após as reformas na Inquisição em fins da década de 1760, seria marca indelével não só da sociedade das Minas Setecentistas, mas do domínio colonial lusoamericano como um todo – mundo este profundamente marcado pela maior instituição social presente nas Américas: a escravidão. O cativo como sistema de trabalho, os altos números do tráfico transatlântico de africanos escravizados, bem como a mercantilização das vidas e dos corpos, todos sob a opressão sistêmica do jugo escravagista, legariam à sociedade colonial portuguesa uma de suas principais características: a mestiçagem. Não aquela sensualizada nos escritos de Gilberto Freyre e tornada teoria a ser usada conforme às conveniências do colonizador, mas aquela que forjaria elementos decisivos na formação brasileira, sejam elas celebrativas ou traumáticas.

## Conclusão

O enredo das candidaturas fracassadas dos moradores da capitania de Minas Gerais revela dinâmicas sociais significativas para a compreensão da maneira pela qual a Inquisição portuguesa julgou as capacidades de seus candidatos residentes no espaço colonial e permite observar como estas sociedades distantes do centro político guardam, em certa medida, alguns aspectos comuns, mas também muitas características singulares.

O fato de o rumor de sangue cristão-novo aparecer como o principal impeditivo para os aspirantes residentes em Minas Gerais dimensiona a força normatizadora do ideal de limpeza de sangue defendido pelo Tribunal do Santo Ofício, além da capacidade de circulação territorial daqueles marcados pela voz pública que os classificava como descendentes de hebreus. O fato de serem quase todos nascidos no reino sugere que a migração para a América representava um recomeço, longe do estigma, das perseguições e das violências vividas por este grupo social. A busca pelo provimento da Inquisição por parte destes cristãos-novos tem, assim, pelo menos dois significados importantes: é possível que parcela significativa destes candidatos sequer tinha conhecimento de suas origens hebraicas, por vezes geracionalmente distantes, mas a maioria tinha plena ciência da mancha sanguínea que carregava e contava com o esquecimento comunitário para alcançar o sucesso na candidatura. Como se viu ao longo deste estudo, muitos dos habilitandos residentes em Minas teriam embaraços de origem duvidosa e imprecisa identificados pelas diligências ocorridas em Portugal. Isso permite inferir que a construção da escalada social no espaço colonial esteve pautada, em certa medida, pelo desejo de esquecimento social e superação dos traumas pessoais e familiares acontecidos em suas comunidades de origem. Os exemplos analisados retratam o fracasso desta expectativa no que diz respeito ao uso da vena inquisitorial como agência de mobilidade social, mas, por outro lado, suas trajetórias revelam também a capacidade

---

de muitos destes infamados como descendentes de judeus de superar o óbice e adentrar em importantes espaços de sociabilidades na nova terra em que viviam. Parece claro que o fato de a fama pública estar geograficamente distante do cotidiano social destes cristãos-novos viventes na América portuguesa fez com que o prejuízo moral da ascendência impura fosse significativamente mitigado, oferecendo chances reais de inserção.

Já as habilitações rejeitadas por ocorrência de filhos mulatos exprimem bem a singularidade maior da sociedade colonial, profundamente afetada pela presença generalizada da escravidão. Foi neste espaço que as relações sociais estiveram profundamente permeadas pelo que significou o cativo e a autoridade senhorial. O alto índice de ocorrências de filhos de senhores e mulheres escravizadas como razão impeditiva do acesso a cargos inquisitoriais ilustra bem dois aspectos: de um lado, a naturalização desta realidade comportamental – a ilegitimidade mestiça – por parte dos candidatos que viviam nas franjas do Império português e, de outro, a crença de que seriam capazes de omitir tais circunstâncias frente aos empenhos investigativos do Santo Ofício.

Por fim, cabe refletir sobre o que representou socialmente o fracasso destes candidatos na busca pelo reconhecimento honorífico da Inquisição. Para os moradores de Minas, a inadmissão parece nem sempre ter significado grande prejuízo social, pelo menos até onde as fontes testemunham e permitem inferir. Ao cabo, o caso de Gomes da Silva Pereira, prestigiado advogado mineiro, pode servir de síntese normativa da vida pós-rejeição dos candidatos de Minas: filho de um potentado local que ocupara o cargo de vereador da Câmara sanjoanense, afilhado do governador Gomes Freire de Andrade e formado na Universidade de Coimbra, peticionou a familiatura em 1768, mas teve seu processo de habilitação para familiar interrompido por correr fama em Portugal de que sua avó materna era mulata (ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, doc. 2111, fl. 10). Apesar do revés no Santo Ofício, o bacharel perpetuaria amplo poder de mando e autoridade em Minas Colonial, construindo fortes vínculos locais e prestando serviços régios que lhe valeram outras chancelas de reconhecimento do poder central, como a mercê da Ordem de Cristo. Mesmo após o óbice na Inquisição, o candidato rejeitado desempenharia importantes funções na sociedade: foi advogado da Real Fazenda e procurador da Coroa, o primeiro a ser provido no cargo de juiz de sesmarias em 1772, tesoureiro da Intendência de São João del-Rei entre 1782 e 1784, duas vezes eleito pela Câmara como fiscal da Real Casa de Fundição, juiz ordinário da mesma e promotor do Juízo das Fazendas dos Defuntos, Ausentes, Capelas e resíduos da Comarca do Rio das Mortes (AHU/Minas Gerais, cx. 102, doc. 7; AHU/Minas Gerais, cx. 125, doc. 70). De tal modo, assim como o enredo de vida do doutor Gomes exemplifica, diversos habilitandos preteridos pelo Santo Ofício residentes em Minas Gerais tiveram – ou continuaram a ter depois de reprovados – acesso à terra, a espaços institucionais importantes e conquistaram

---



cargos de relevância social, como vereadores e juizes; outros edificaram destacada carreira eclesiástica, atuando em vigararias e no clero catedralício da Sé de Mariana; construiriam fortunas materiais, tendo alguns deles destaque como homens ricos das localidades em que residiram. Suas trajetórias levam a crer que o poder de mando destes personagens não esteve profundamente ameaçado pelo fracasso que tiveram na busca por uma medalha de agente inquisitorial.

Assim, estes homens em busca de autoridade e inserção aos estratos privilegiados da sociedade colonial se serviram do prestígio do Santo Ofício quando puderam, mas, quando não foi possível, contornaram o insucesso e reelaboraram o projeto de escalada social por meio de outras formas de distinção. Parece ser possível considerar, nestes casos, a existência de uma faceta supra-institucional da construção do poder de mando na sociedade mineira setecentista. Os homens em ascensão social residentes na capitania utilizaram-se das insígnias e instituições para forjarem sua autoridade, mas não ficaram dependentes delas para realizar isso. A explicação mais contundente para se compreender a capacidade de forjar apropriações e redefinições da normatividade parece ser o fato de aquela sociedade colonial ter sido formada às pressas no começo do século XVIII, marcada pela dificuldade para se constituir e estabelecer uma nobreza da terra, onde os princípios estratificadores do processo de colonização sofreram rearranjos e foram incorporados no cotidiano social de maneira própria. Como bem pontua Eduardo França Paiva, Minas Colonial foi sociedade móvel e aberta, universo social de muitas facetas e campo de muitas oportunidades (Paiva 2006, 93); Júnia Furtado, ao analisar o comércio nas Minas e suas redes de negociantes, destaca a alteridade do mundo colonial, marcada pela maior mercantilização e pelo povoamento mais recente, que permitiram a elaboração de uma versão tropicalizada da chamada economia do dom (Furtado 1999); Marco Antônio Silveira também chama atenção para a fluidez em que se esboçavam as relações sociais nesta sociedade, capaz de relativizar os referenciais de identidade e pertencimento (Silveira 1997, 114-115). De tal modo, ainda que inseridos na lógica normativa de um império e, portanto, orientados pelo poder central, os marcadores sociais desta sociedade foram edificados sob certa autonomia em seu processo generativo, mais amparados nas dinâmicas locais e nas relações interpessoais dos espaços de sociabilidade da terra para construir suas práticas distintivas e balizar o que era fundamental e o que não era nas estratégias de reconhecimento e prestígio social. Em que medida tal fenômeno ocorreu também em outras regiões dos domínios americanos de Portugal é algo que depende do aprofundamento e verticalização destes estudos.

## Referências Bibliográficas

- Arquivo Histórico Ultramarino (Portugal): AHU/Minas Gerais, cx. 68, doc. 74; AHU/Minas Gerais, cx. 75, doc. 4; AHU/Minas Gerais, cx. 58, doc. 62; AHU/Minas Gerais, cx. 84, doc. 29; AHU/Minas Gerais, cx. 101, doc. 11; AHU/Minas Gerais, cx. 36, doc. 83; AHU/Minas Gerais, cx. 50, doc. 69; AHU/Minas Gerais, cx. 53, doc. 49; AHU/Minas Gerais, cx. 56, doc. 12; AHU/Minas Gerais, cx. 107, doc. 42; AHU/Minas Gerais, cx. 86, doc. 59; AHU/Minas Gerais, cx. 124, doc. 8; AHU/Minas Gerais, cx. 105, doc. 22; AHU/Minas Gerais, Cx. 87, doc. 89; AHU/Minas Gerais, Cx. 92, doc. 27; AHU/Minas Gerais, cx. 102, doc. 7; AHU/Minas Gerais, cx. 125, doc. 70.
- ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, processos 9555 e 9555-1
- ANTT, TSO, CG, Habilitações Incompletas, documentos 65, 122, 137, 145, 590, 683, 1181, 1313, 1315, 1583, 2111, 2379, 2609, 2669, 2996, 3708, 4106, 4142, 4300, 4451, 4695 e 5202.
- Arquivo da Matriz de Nossa Senhora do Pilar (São João del-Rei): Livro de Registro Paroquial de Casamento da Freguesia de Nossa Senhora do Pilar, Livro 1, v.2, fl.9.
- Arquivo Público Mineiro: Coleção Casa dos Contos - Cx. 86, Rolo 527.
- IPHAN – Escritório Técnico II (São João del-Rei): Inventário *post-mortem* de Manuel Ferreira Pereira - 1763. Caixa B, Códice C-22
- Almeida, Carla M. C. de. *Ricos e Pobres em Minas Gerais: produção e hierarquização social no mundo colonial, 1750-1822*. Belo Horizonte: Argumentum, 2010.
- Avelino, André Ramalho. “Provisões régias e cartas de sesmarias”. *Revista do Arquivo Público Mineiro*: cartas de sesmarias (1749-1753), 19 (1921). Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais.
- Calainho, Daniela Buono. *Agentes da Fé: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2006.
- Furtado, Júnia Ferreira. *Homens de Negócio: A interiorização da metrópole e do comércio nas Minas setecentistas*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1999.
- Hespanha, António Manuel. *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010.
- Lopes, Bruno. *A Inquisição em Terra de Cristãos-Novos*. Arraiolos 1570-1773. Lisboa: Apenas Livros, 2013.
- Lopes, Luiz Fernando R. *Vigilância, distinção e honra: Inquisição e dinâmica dos poderes locais nos sertões das Minas setecentistas*. Curitiba: Ed. Prismas, 2014.
- Monteiro, Livia. *Administrando o bem comum: os ‘Homens Bons’ e a Câmara de São João del-Rei (1730-1760)*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.
- Monteiro, Lucas M. *A Inquisição Não Está Aqui? A presença do tribunal do Santo Ofício no extremo sul da América portuguesa, 1680-1821*. Jundiá: Paco Editorial, 2015.
- Paiva, Eduardo França. *Escravidão e universo cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- Rodrigues, Aldair C. *Limpos de Sangue: Familiares do Santo Ofício, Inquisição e Sociedade em Minas Colonial*. São Paulo: Alameda, 2011.
- Rodrigues, Aldair C. *Igreja e Inquisição no Brasil: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social, século XVIII*. São Paulo: Alameda, 2014.
-

Santos, Patrícia Ferreira. *Excomunhão e economia da salvação: queixas, querelas e denúncias no tribunal eclesiástico de Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Alameda, 2015.

Silveira, Marco Antônio. *O universo do indistinto: Estado e Sociedade nas Minas Setecentistas (1735-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1997.

Torres, José Veiga. “Da repressão à promoção social: A inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 40, outubro de 1994.

Wadsworth, James E. *Agents of Orthodoxy: Inquisitorial and prestige in colonial Pernambuco, Brazil*. New York and Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2008.

\*\*\*

Recebido: 01 de setembro de 2020

Aprovado: 10 de outubro de 2020

**A Mercantilização do Fruto de Ixcacao: o Cacau do Grão-Pará e o Consumo do Chocolate na Europa (Séculos XVII e XVIII)**

*The Mercantilization of the Fruit of Ixcacao: Cocoa from Grão-Pará and the Consumption of Chocolate in Europe (17th and 18th centuries)*

*La mercantilización de la fruta de Ixcacao: cacao de Grão-Pará y el consumo de chocolate en Europa (siglos XVII y XVIII)*

*Diego de Cambraia Martins\**

<https://orcid.org/0000-0002-4209-7731>

*André Luiz Sales Melo\*\**

<https://orcid.org/0000-0003-4719-9670>

RESUMO: Neste artigo pretendemos abordar a cadeia mercantil da principal mercadoria exportada do porto de Belém, o cacau. Trataremos de questões tais como a cobrança de tributos sobre a extração, organização dos primeiros cacauais manejados pelos colonos, sua exploração mais sistemática, usos da mão-de-obra, além das flutuações das exportações e seus resultados para a capitania do Grão-Pará. Intentamos também desvelar alguns aspectos de seu consumo na Europa, sua popularização no paladar da aristocracia europeia, bem como da burguesia e como isso impactou na produção do cacau, não só na região da Amazônia lusitana, como também no Estado do Brasil. Nosso recorte vai de meados do século XVII, quando o cacau começa a surgir na documentação portuguesa e finaliza em 1807, pois com a chegada da Corte no Brasil, no ano seguinte, houve uma mudança significativa no status da relação colônia x metrópole.

Palavras-chave: Cacau. Produção Colonial. Amazônia Portuguesa. História do Consumo. Mercado Europeu.

---

\* Doutor em História Econômica pela Universidade de São Paulo e pesquisador da Emory University no âmbito do projeto People of the Atlantic Slave Trade to Brazil, 1580-1850. Pesquisa temas relacionados a Amazônia colonial, tráfico de africanos escravizados, escravidão e economia do império português no século XVIII. E-mail: cambraia.martins@gmail.com.

\*\* Graduação em História pela Universidade Federal Fluminense. Mestrando em História Moderna pela Universidade Federal Fluminense. Pesquisa temas relacionados à cadeia mercantil do chocolate, história das mercadorias e Amazônia colonial no século XVIII. E-mail: anlusa.sales@gmail.com.

**ABSTRACT:** In this article we intend to address the market chain of the main commodity exported from the port of Belém, cocoa. We will deal with issues such as the collection of taxes on extraction, the organization of the first cacao operations handled by the colonists, their more systematic exploitation, the use of labor, in addition to fluctuations in exports and their results for the captaincy of Grão-Pará. We also intend to unveil some aspects of its consumption in Europe, its popularization in the palate of the European aristocracy, as well as of the bourgeoisie and how it impacted on the production of cocoa, not only in the region of the Portuguese Amazon, but also in the State of Brazil. Our time frame goes from the middle of the 17th century, when cocoa begins to appear in Portuguese documentation and ends in 1807, because with the arrival of the Court in Brazil, in the following year, there was a significant change in the status of the colony x metropolis relationship.

**Keywords:** Cocoa. Colonial Production. Portuguese Amazon. History of Consumption. European Market.

**RESUMEN:** En este artículo pretendemos tratar acerca la cadena mercantil del principal producto exportado desde el puerto de Belém, el cacao. Abordaremos temas como la recaudación de impuestos sobre la extracción, la organización de las primeras operaciones de cacao manejadas por los colonos, su explotación más sistemática, el uso de mano de obra, además de las fluctuaciones en las exportaciones y sus resultados para la capitania de Grão-Pará. También tenemos la intención de revelar algunos aspectos de su consumo en Europa, su popularización en el gusto de la aristocracia europea, así como la burguesía y cómo impactó en la producción de cacao, no solo en la región de la Amazonía portuguesa, sino también en el Estado de Brasil. Nuestro corte se remonta a mediados del siglo XVII, cuando el cacao comenzó a aparecer en la documentación portuguesa y terminó en 1807, ya que con la llegada de la Corte a Brasil, al año siguiente, hubo un cambio significativo en el estado de la relación colonia x metrópoli.

**Palabras clave:** Cacao. Producción colonial. Amazonia portuguesa. Historia del consumo. Mercado europeo.

### **Como citar este artigo:**

Martins, Diego de Cambraia; Melo, André Luiz Sales. “A Mercantilização do Fruto de Ixcacao: o Cacau do Grão-Pará e o Consumo do Chocolate na Europa (Séculos XVII e XVIII)”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 229-251.

\*\*\*

### **Introdução**

É sabido que o cacau é a principal mercadoria exportada da região recoberta por floresta amazônica e de algumas partes da Mesoamérica no período colonial. Os estudos sobre sua

---

produção, circulação e consumo no Novo Mundo são bastante relevantes nos países americanos de língua espanhola. Diversas pesquisas vêm desde a década de 1980 demonstrando a importância do fruto do cacau para a economia da América Hispânica. Na capitania-geral da Venezuela, por exemplo, a produção e o comércio do cacau permitiram o surgimento de uma aristocracia colonial ligada aos cacauais; outros estudos vieram demonstrar a importância do fruto para a economia de Nova Granada e como o cacau produzido nos arredores de Guayaquil tornou-se importante no mercado da Nova Espanha e de Castela; e por fim, há inúmeros estudos sobre a produção cacauera na Nova Espanha e como o consumo do chocolate nessa região foi importante para disseminá-lo na Europa.<sup>1</sup> (Bennassar 1980; Piñero 1988; Ferry 1989; Langue 1991; Plezeguezuelo 1996; Cuetos 2007; Jaimes 2008; Pavón 2010; Ficker 2012; Rojas-Lopez 2012; Grijalva 2013; Quiroz 2014; De la Cuba 2017).

No entanto, do ponto de vista da América Portuguesa há poucos trabalhos dedicados à produção e à circulação do cacau. Na década de 1960, Manuel Nunes Dias publicou artigo discutindo as remessas dos frutos do cacau para Lisboa, no período da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (doravante CGPM). Todavia, seu trabalho aponta para a importância da empresa monopolista no fomento à produção de cacau, tese essa que vem sendo contestada por novos trabalhos, que têm demonstrado que a CGPM não alterou o sistema produtivo do cacau e nem incrementou a produção como ocorreu com o arroz e o algodão no Maranhão. (Dias 1962, 113, 274). Já Rafael Chambouleyron possui diversos artigos discutindo como se organizou a produção de cacau, mas enfocando mais em aspectos como a ocupação, povoamento, usos de mão de obra e avanço agrícola na Amazônia Lusa, deixando de lado a discussão sobre como o cacau se insere nas cadeias mercantis que surgem no Atlântico e na Europa (Chambouleyron 2006; Chambouleyron 2010; Chambouleyron 2012; Chambouleyron 2014).

Ao mesmo tempo observamos que, durante o período da CPGM, a demanda pelas sementes de cacau vindas da Europa aumenta exponencialmente. Pretendemos observar em que contexto esse crescente consumo se deu, se aconteceu de forma igual em todas as zonas consumidoras e se promoveu algum tipo de pressão sobre a produção cacauera na América portuguesa. Muito embora o contexto do consumo do chocolate se assemelhou ao do café e do chá no noroeste europeu (produtos que se popularizaram e passaram a fazer parte do cotidiano de todas as classes), a bebida de origem mesoamericana não se popularizou da mesma forma e gerou consequências específicas para o setor produtivo da cadeia.

---

<sup>1</sup> Ixcacao, referida no título deste trabalho, é uma divindade feminina do panteão maia, considerada a deusa da árvore do cacau e também do chocolate.

---

É nessa seara que pretendemos investir. Queremos compreender os processos produtivos do cacau no Grão-Pará, relacionando sua produção com o consumo, na Europa, de seu principal subproduto: o chocolate. Para tal, é necessária uma discussão que dê conta das cadeias mercantis em que o fruto foi inserido, analisando também a sua distribuição e o seu consumo, compreendendo os impactos locais causados pela sua extração/produção e os articulando com os fluxos globais nos quais se inseriu a partir da Europa. Nesse sentido, integraremos processos que transcendem as fronteiras imperiais, articulando, por exemplo, indígenas e africanos escravizados que coletam o cacau nas florestas da Amazônia Lusa com a aristocracia europeia que consumia o chocolate em seu cotidiano (Hopkins e Wallerstein 1977; Hopkins e Wallerstein 1986; Mintz 1985; Gereffi e Korzeniewicz 1994; Watkins 2006). Temos em vista que o cacau se tornou uma mercadoria global, com a chegada dos europeus em território americano, e que isso permitiu (e facilitou) o atrelamento do Grão-Pará e capitânicas anexas à economia-mundo. Sendo assim, tal modelo de análise nos permitirá observar os primeiros processos de mercantilização da Amazônia e seu lugar na trajetória do capitalismo histórico.

### Os primórdios do cacau

O cacauieiro (*Theobroma cacao*) é uma árvore de grande porte— podendo chegar a vinte metros — nativo das florestas tropicais do continente americano. Da família das *Esterculiáceas*, o cacauieiro se adapta e prospera em ambientes variados, desde a floresta equatorial até bosques de pequeno porte e pouco úmidos. Ele se caracteriza por ser uma planta passível de domesticação, ou seja, por meio do manejo humano é possível a criação de cacauais com produção em larga escala. Do seu fruto — o cacau — se extraem suas sementes, que depois de fermentadas e secas transformam-se em amêndoas, que, por sua vez, ao serem torradas e moídas, dão origem a uma pasta que é a base da manteiga de cacau e do cacau em pó, este último a matéria-prima para o chocolate. A safra se dá entre setembro e fevereiro, não raro gerando alguns frutos temporãos entre março e agosto (Valle 2012, 437-465).

O chocolate é o principal produto oriundo do cacau. Apesar da polpa servir de base para sucos, compotas e doces, a semente é a porção mais valorizada do fruto. O chocolate é um produto de elevado teor calórico e rico em carboidratos e gordura, além de possuir uma quantidade considerável de substâncias estimulantes tais como a cafeína em pequena quantidade, mas também de metilxantinas, feniletilamina e teobromina, que são elementos estimulantes do sistema nervoso central e também dos músculos cardíacos (Coady 1998, 15-20). Nesse sentido, pode-se entender o chocolate como fonte de nutrição (ou seja, como um alimento), como uma iguaria altamente

---

energética, por conta dos seus índices calóricos, ou como um estimulante, tendo em vista as substâncias presentes em sua formulação.

Apesar da ligação estreita que o chocolate possui com as populações mesoamericanas, principalmente os olmecas – de cujo idioma *náuatle* deriva seu nome – a matéria-prima para a sua feitura tem origem na Floresta Amazônica: as evidências mais antigas do uso do cacau remontam há cerca de 5.300 anos atrás na região sudeste do que hoje é o Equador. Essas evidências arqueológicas demonstram que as populações amazônicas moíam as sementes com o intuito de consumir as gorduras e carboidratos presentes nelas, bem como o consumo da polpa como alimento. O processo de domesticação do cacau também ocorreu nessa região entre o sudeste equatoriano e o noroeste do que hoje é a Amazônia brasileira, inclusive com a produção de uma bebida fermentada que seria a ancestral do chocolate. A bebida, que tanto sucesso fez na Europa moderna, foi aprimorada primeiro pelos maias e depois pelos olmecas, mas os cacaueros só chegariam à região da América Central e do México por volta de 1.000 anos atrás (Zarrillo et al. 2018, 6-7).

O contato dos europeus com o cacau teria ocorrido logo no início da invasão do território americano: na quarta expedição comandada por Cristóvão Colombo, em 1502, as carregações já eram compostas em parte por sementes do cacau. Os povos mesoamericanos aproveitavam o fruto do cacau para duas finalidades: a primeira seria a fabricação do chocolate, uma bebida tônica do cotidiano das camadas mais abastadas daquelas populações; a segunda seria o uso das sementes e dos próprios frutos como moeda corrente. O fruto possuía tamanha importância que seria o motivo principal de diversos conflitos entre os povos que habitavam a América Central, responsável por parte das políticas expansionistas dos astecas no século XV pelo controle da produção nas florestas tropicais da atual Guatemala (Coe e Coe 1996, 137-158; Porro 1997, 280).

Assim como outras mercadorias que foram ganhando *status* de moeda corrente, as sementes do cacau foram usadas como moeda e nesse sentido, foi gradativamente tornando-se um equivalente geral na região por ser apreciado e demandado pelas diversas populações ali estabelecidas. Além disso, o cacau possuía certas características que permitiram a sua monetarização: era um produto de igual qualidade desde a Amazônia até o México; as suas sementes podiam ser quantificadas e fracionadas, além de durarem longos períodos quando secas; era um produto sazonal, o que proporcionava certa escassez em determinados tempos; e, como já referido, possuía um alto valor de uso para aquelas sociedades (Villar 1980; Marx 1988; Rivero 1990).

Durante os primeiros contatos entre as civilizações mesoamericanas e os europeus, portanto, o cacau era um produto relevante por ser altamente demandado pelas elites locais ao

---



mesmo tempo que era uma moeda corrente. Apesar de presente nas primeiras remessas de produtos americanos para a Europa, a bebida levou um certo tempo para cair no gosto dos europeus. Houve um processo de ressignificação da percepção coletiva do produto ultramarino, assim como algumas alterações em suas receitas para que o chocolate entrasse aos poucos na dieta dos colonos castelhanos. No século XVI seu consumo – tanto como bebida, como na forma de doces – entrou no cotidiano da nobreza espanhola e seu consumo foi se difundindo pelo Velho Mundo. No século XVIII o chocolate tende a se popularizar, com a expansão do capitalismo mercantil e rivalizando no gosto dos europeus com o café e o chá (Coe e Coe 1996, 137-158; Porro 1997, 281; Fattacciu 2012, 11).

Entre a segunda metade do século XVII e o decorrer do século XVIII, a Amazônia foi ocupando o protagonismo nas exportações de cacau para a Europa. Além da já apontada relação de cinco milênios entre o cacauíero, seu fruto e as populações amazônicas, o poder de destruição dos europeus frente às civilizações mesoamericanas – fosse pela guerra, fosse pela via biológica – resultou em uma crise demográfica que afetou enormemente a produção/extração de cacau. Com isso, a produção amazônica foi ganhando esse espaço no mercado atlântico do cacau e se tornando a principal responsável pelo chocolate nas mesas europeias até pelo menos o século XIX (Coe e Coe 1996, 137-158; Porro 1997, 281).

### **A Produção Cacaueira no Grão-Pará**

Desde o início da exploração econômica da Amazônia Portuguesa, o cacau se destacou como carro-chefe nas pautas de exportação paraense. Era uma espécie endêmica da região, da qual as populações locais já possuíam conhecimento do manejo. E como era abundante na região – juntamente com outras drogas extrativas – era natural que fossem os primeiros produtos coloniais a serem extraídos e remetidos para Lisboa. No entanto, era um produto extrativo que demandava que os indígenas adentrassem as florestas para buscar os frutos e, sendo assim, era uma atividade difícil de controlar. Em dezembro de 1679, o governador Inácio Coelho da Silva solicitava ao rei D. Pedro autorização para organizar um sistema de contratos na capitania para a arrecadação de impostos sobre o cacau e o cravo. Além disso, solicitava o descimento de 80 índios para a extração de ambas as drogas da floresta<sup>2</sup>.

Coelho da Silva argumentava que havia alguns colonos engajados na extração do cacau, mas que lhes faltavam indígenas para o trabalho de coleta e transporte dos produtos oriundos das florestas para o porto de Belém. Relatava também que a capitania estava em estado de abandono,

---

<sup>2</sup> Arquivo Histórico Ultramarino, Avulsos do Pará, Caixa 02, Documento 181. Para mais informações sobre o funcionamento do sistema fiscal português e o sistema de contratos, ver: (Paiva 2016).

já que os dízimos até então só poderiam ser cobrados relativos às produções agrícolas ou pecuárias e que na capitania não havia nenhuma das duas atividades em larga escala. Para contornar a situação, o Conselho Ultramarino recomendou ao rei que o contrato sobre os dízimos do cacau fosse fixado em 5.100 cruzados anuais, por um período de três anos, como de praxe, o que foi referendado por D. Pedro. Esse valor, segundo o governador, seria de muita importância para a manutenção da capitania. Também foi autorizado aos colonos que descessem os 80 indígenas solicitados para a extração do cacau e também do cravo<sup>3</sup>.

Nessa solicitação, enxergamos dois problemas crônicos das capitanias amazônicas. O primeiro deles é que o sistema fiscal demorou mais tempo para ser implementado na região porque os dízimos incidiam apenas sobre os produtos agropastoris e não sobre os coletados (Chambouleyron e Neves Neto 2009, 2-4; Paiva 2016, 34-5). O segundo é a dificuldade no controle da mão de obra permanente na região. As duas questões giravam em torno da grande influência da Companhia de Jesus e suas missões na região. Uma característica peculiar da ocupação do território amazônico foi a presença dos missionários da Companhia de Jesus. Os primeiros padres jesuítas chegaram na América em meados do século XVI, e mais especificamente na Amazônia na primeira metade do XVII. Na região emularam um modelo já utilizado na porção mais meridional do continente, criando fazendas – também chamadas de reduções – nas quais, com autorização régia, os indígenas eram aldeados e encontravam algum refúgio dos caçadores de escravos. Mesmo que o mote inicial das reduções fosse a evangelização das populações autóctones, a realidade foi de exploração por parte dos jesuítas da mão de obra indígena para a exploração econômica da região amazônica (Sweet 1992; Marzal 1999; Salcedo 1999; Bacci 2012; Marzal e Tua 2005; Gareis 2005; Codina 2005).

As reduções, ou missões, como ficaram mais conhecidas, para além da catequização, também deveriam produzir alimentos para a própria subsistência das fazendas. Mas foi muito mais do que isso: em regiões ermas, sem um controle próximo da administração régia e como os principais agentes colonizadores, os inicianos buscaram outras formas de exploração econômica do território. Nesse sentido, a economia da região amazônica no início do período colonial sempre esteve atrelada às atividades de coleta e extração de produtos da floresta, baseada na mão de obra cativa indígena que era controlada pelos jesuítas, os primeiros a explorarem economicamente de forma sistemática a região. Enquanto a maioria dos seculares se embrenhavam Amazônia adentro alimentados pelo mito do *El Dorado*, a Companhia de Jesus organizou fazendas, mobilizou a mão de obra indígena a seu favor e, utilizando sua *expertise* na região, desenvolveu atividades econômicas

---

<sup>3</sup>Arquivo Histórico Ultramarino, Avulsos do Pará, Caixa 02, Documento 181.

---

com as quais os indígenas já estavam habituados (Costa 2012; Azevedo 1999; Assunção 2004; Costa e Menezes 2010; Bacci 2012; Neves Neto 2012; Marzal e Tua 2005; Gareis 2005; Codina, 2005).

Mas todo esse controle por parte dos jesuítas não era bem visto por parte da população colonial. Primeiro, porque os inacianos não pagavam os dízimos e nem os direitos da alfândega, como faziam os colonos seculares. Uma longa contenda se estabeleceu entre a Fazenda Real, os contratadores dos dízimos e os religiosos até pelo menos a década de 1740. Apesar das diversas ordens régias desde o último quartel do século XVII, para que os governadores garantissem aos contratadores a cobrança de dízimos relativos à produção e extração das fazendas jesuíticas, os religiosos argumentavam que, no século XVI, D. Sebastião havia dado uma isenção alfandegária à Companhia de Jesus e que esta ainda continuava válida. Assim, eles não poderiam ser cobrados ou ter suas dívidas executadas pela Fazenda Real ou pelos contratadores enquanto a isenção ainda valesse (Chambouleyron e Neves Neto 2009, 5-6).

Os dízimos do cacau e de outras drogas extrativas eram fundamentais para a manutenção da capitania, correspondendo a quase 60% de toda a arrecadação fiscal do Grão-Pará. O que corrobora a tese do cacau como carro-chefe da economia da região e elucida a contenda envolvendo Fazenda Real, administração régia, contratadores e jesuítas (Chambouleyron e Neves Neto 2009, 5-6). O incremento da cobrança dos dízimos sobre o cacau, autorizada no final de 1679, já era sentido pouco depois, em abril de 1681. O governador Coelho da Silva escrevia em carta para D. Pedro sobre o crescimento notado na Fazenda Real e junto emitia um termo de arrematação assinado por António Ribeiro Pinheiro, que arrematou o contrato do cacau e do cravo pelo valor de 5.100 cruzados anuais, conforme havia ordenado D. Pedro<sup>4</sup>.

A questão fiscal, de certa forma, foi acertada, mesmo com toda a contenda envolvendo os jesuítas. Os contratos foram sendo postos a lance e arrematados, pelo menos até a fundação da CGPM, em 1755. Mas o problema da mão de obra foi uma questão apenas resolvida com o Diretório dos Índios de 1757 (Almeida 1997, 259). No início do século XVIII, em setembro de 1705, os oficiais da câmara de Belém representavam uma queixa junto ao Conselho Ultramarino, contra os missionários da Companhia de Jesus. Alertavam ao Reino que os padres deixavam de lado a catequização e a administração espiritual dos indígenas, para os usarem apenas como mão de obra na coleta do cacau e de outras drogas da floresta. É claro que os nobres oficiais não estavam preocupados com a salvação das pobres almas, mas sim com o fato de os inacianos impedirem que

---

<sup>4</sup> Arquivo Histórico Ultramarino, Avulsos do Pará, Caixa 03, Documento 189.

os moradores apresassem outros índios ou mesmo que utilizassem os aldeados mediante pagamento<sup>5</sup>.

Apesar de todo o imbróglio envolvendo a questão da mão de obra, pode-se afirmar seguramente que o século XVIII foi o de consolidação do cacau como elemento-chave na economia paraense. Tanto é que moradores da capitania apresentaram uma reclamação formal em 1708 aos oficiais da Câmara – que seria enviada a D. João V – indignados com o fato dos mercadores estabelecidos em Belém não aceitarem mais o cacau como moeda corrente. Assim como ocorrera há 300 anos antes na Mesoamérica, o fruto de Ixcocoa possuía muito mais do que seu valor de uso para colonos (e mesmo indígenas) na região Amazônica. Já entre as décadas de 1710 e 1720, começaram a surgir as primeiras fazendas de cacau na região, ou seja, houve um processo de racionalização da produção, com o plantio dos cacauzeiros em grandes propriedades e que estavam intrinsicamente ligados ao comércio Atlântico, como foram os casos de Francisco António Pimentel, Manoel de Oliveira Pantoja e Domingos de Monteiro de Noronha, que solicitavam cativos para o trabalho ou sesmarias para ampliar seus cacauais<sup>6</sup>.

Nesse sentido, temos que no decorrer do século XVIII houve a consolidação da produção mais sistemática do cacau no Grão-Pará, com a criação de fazendas que desenvolveram técnicas de cultivos sem que, no entanto, se abandonassem as práticas extrativistas. O modelo de produção, aos moldes da lavoura, cuja gênese ocorrera na região amazônica, acabou sendo difundido posteriormente para o sul da Bahia – que se tornou a principal zona produtora de cacau no Brasil no século XIX e também para a África, onde o cacau não era nativo. E mais: diferente do que ocorreu nas outras áreas da América Portuguesa, inclusive na vizinha Maranhão, na capitania paraense o trabalhador indígena – ora cativo, ora pago pelo trabalho – era a força motriz da produção, em comparação aos africanos escravizados (Mahony 2001; Mahony 2007).

## A Circulação do Cacau

Uma outra indicação de que o século XVIII foi o de consolidação da produção de cacau no Grão-Pará é o cuidado com a sua contabilização. Há documentação sistemática de 1730 até as primeiras décadas do século XIX, dando conta das remessas de cacau do porto de Belém para Lisboa. Para o período compreendido entre 1730 e 1777 usamos documentação que consta no Arquivo Histórico Ultramarino, nos papéis avulsos do Pará, que contém um mapa de exportação da capitania, que seria um registro anual feito pela alfândega da capitania, com a lista de todas as

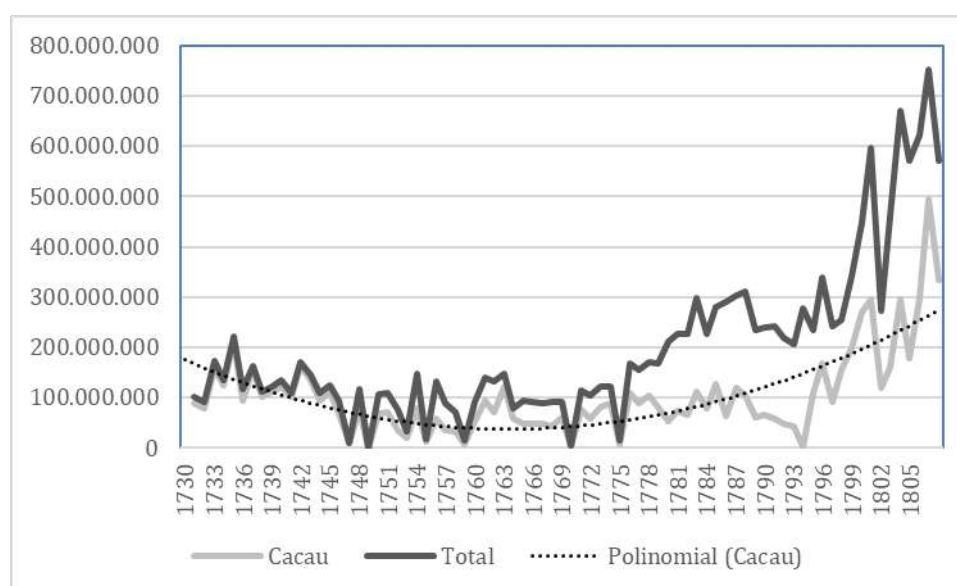
---

<sup>5</sup> Arquivo Histórico Ultramarino, Avulsos do Pará, Caixa 05, Documento 408.

<sup>6</sup> Arquivo Histórico Ultramarino, Avulsos do Pará, Caixa 05, Documento 426. Arquivo Histórico Ultramarino, Avulsos do Pará, Caixa 08, Documento 661, 678 e 694.

---

mercadorias exportadas do porto paraense. Para os anos entre 1777 e 1788, usamos os livros de carregações da CGPM, confrontados com mapas de exportação anuais para verificar a fiabilidade dos dados. Já para o período entre 1788 e 1797 usamos os mapas de embarcação, uma fonte da mesma natureza dos mapas de exportação gerais, produzido também pela alfândega, listando as mercadorias de cada embarcação que deixou o porto paraense. Por fim, entre os anos de 1798 e 1807, utilizamos as bem conhecidas Balanças de Comércio de Portugal. O resultado desse trabalho de coleta está apresentado no gráfico a seguir<sup>7</sup>:



**Fig.1:** Elaboração dos autores (2020). *Exportações de cacau X Exportações totais do Grão-Pará em réis*. Arquivo Histórico Ultramarino, Avulsos do Pará, Documento 6627, 7794, 7795, 7804, 7805, 7813, 7831, 7832, 7833, 7834, 7846, 7899, 7905, 7910, 7919, 7920, 7941, 7955, 7967, 7972, 7973, 7974, 7993, 7996, 7998, 8012, 8017, 8019, 8022, 8023, 8032, 8037, 8045, 8050, 8055, 8064, 8086, 8100, 8101, 8120, 8170, 8171, 8172, 8181, 8198, 8207, 8209, 8217, 8234, 8238, 8239, 8241, 8257, 8286, 8289, 8291, 8301, 8342, 8343, 8376, 8389, 8396, 8404. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, Junta de Lisboa, Carregações, Livros 06, 07, 08. Arquivo do Instituto Nacional de Estatística de Portugal, Balanças de Comércio, 1798-1807.

Como pode ser observado, temos uma série bastante longa e completa das exportações paraenses. Em primeiro lugar, o que mais chama a atenção quando analisamos os dados, é como as flutuações das exportações totais do Grão-Pará estavam intimamente ligadas às remessas de cacau. Em segundo lugar, esta série nos revela duas conjunturas principais: a primeira é de uma retração entre o início da centúria e meados da década de 1760; a segunda é de um crescimento vertiginoso a partir da década de 1760 até a virada para o século XIX. Essa expansão pode ser explicada pela fundação da CGPM, empresa de caráter monopolista cujo projeto foi encabeçado por Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal, em 1755. A empresa pombalina

<sup>7</sup> Para melhor analisar os dados, optamos por uma linha de tendência polinomial, que é a que se melhor adequa quando se tem dados que variam muito, como é neste caso.

foi elemento importante no incremento em uma área com uma economia menos pujante, se comparada às áreas mineradoras e açucareiras. Além disso, proporcionou a entrada de novos mercadores – inclusive estrangeiros – nos negócios da Amazônia lusa, injetando mais capitais e introduzindo mão de obra escravizada e mais mercadorias nestas zonas mais periféricas do comércio atlântico português (Carreira 1983; Carreira 1988).

A segunda informação que o gráfico mostra é que até 1775 as exportações de cacau e as exportações totais, quando não foram os mesmos valores, estiveram muito próximos um do outro: isso demonstra que até o fim do terceiro quartel do Setecentos as cargas enviadas para Lisboa do porto de Belém eram praticamente compostas de cacau. A partir de então, as exportações totais deram uma descolada das cargas de cacau, um incremento futuro, resultado das políticas da CGPM que também visaram diversificar a produção nas áreas em que atuou monopolisticamente. No entanto, é importante observar no que tange às flutuações que as exportações totais, mesmos descoladas, ainda acompanham as remessas de cacau, corroborando a ideia de que o fruto ainda era o principal gênero colonial da capitania a ser exportado, representando cerca de 40% de tudo o que foi remetido do Grão-Pará para Lisboa entre os anos de 1730 e 1807<sup>8</sup>.

Nos 78 anos que abrange a nossa série, fazendo uma média geral das exportações de cacau, temos que anualmente foi remetida para o porto de Lisboa uma quantidade de 53.100 arrobas do fruto, o que convertendo em quilos daria uma média de 3,5 toneladas/ano. Tendo em conta que cada arroba de cacau custava em Belém uma média de dois mil réis, temos que anualmente saíam do porto colonial quase 103:500\$000 réis em frutos do cacauero<sup>9</sup>. São números nada desprezíveis, o que significa que a demanda pela matéria-prima do chocolate no mercado europeu era bastante significativa e que, de certa forma, o cacau paraense estava presente em muitas mesas do continente europeu.

Mas como o chocolate, resultado do beneficiamento do cacau do Grão-Pará, chegou nas mesas europeias? Remessas para Lisboa provavelmente existiam desde a segunda metade do século XVII, mas nossos dados demonstram exportações sistemáticas apenas a partir de 1730. Não há muitas informações sobre como o produto se movimentava nos circuitos mercantis europeus anteriormente ao período em que a CGPM passou a operar. Analisando o livro de vendas da companhia monopolista, identificamos os três principais arrematadores do cacau paraense nos leilões da empresa: a sociedade holandesa Albertini, Frisoni e Juvalta, a sociedade britânica Purry,

---

<sup>8</sup> Arquivo Histórico Ultramarino, Avulsos do Pará, Caixa 80, Documento 6627. Arquivo do Instituto Nacional de Estatística de Portugal, Balanças de Comércio, 1798-1807.

<sup>9</sup> Arquivo Histórico Ultramarino, Avulsos do Pará, Caixa 80, Documento 6627. Arquivo do Instituto Nacional de Estatística de Portugal, Balanças de Comércio, 1798-1807.

---

Melish e Desvime e o comerciante de grosso trato lisboeta Anselmo José da Cruz<sup>10</sup>. Os comerciantes holandeses arremataram mais de 74 contos de réis em cacau, enquanto os ingleses mais de 64 contos de réis e Cruz arrematou 61 contos de réis entre os anos que temos registros, entre 1765 e 1777<sup>11</sup>.

Esses registros também nos mostram que a maior parte do cacau que chegou em Portugal na segunda metade do Setecentos acabou arrematado por sociedades ou comerciantes estrangeiros, o que mostra que o fruto vindo do Grão-Pará chegado à Lisboa tinha como destino outras metrópoles. Portugal, nesse sentido, apareceu como uma exceção à regra, pois a bebida nunca chegou a ter o mesmo apelo que o chá na dieta lusitana, que já havia conquistado seu espaço desde as primeiras trocas entre portugueses e chineses. Isso significou que grande parte do cacau proveniente da América portuguesa não era importado para consumo na metrópole, mas da capital do Império luso era reexportado para outras regiões consumidoras (Clarence-Smith 2000, 9)<sup>12</sup>.

O cacau exportado da Amazônia portuguesa e da Amazônia hispânica eram concorrentes diretos em algumas regiões consumidoras. Em tempos de monopólio, o cacau proveniente de Belém não tinha livre acesso às dependências ultramarinas hispânicas. Na própria Espanha, maior consumidora do chocolate na Europa, o cacau importado vinha principalmente de Caracas e Guayaquil, porém alguns relatórios e ações governamentais indicam a entrada por contrabando de cacau português no território espanhol. O cacau da Amazônia portuguesa de praxe saía de Belém para Lisboa, de onde era remetido para outros países europeus como Espanha, França, Holanda, territórios germânicos e, principalmente, Itália (Alden 1976, 118).

A distribuição do cacau amazônico no século XVIII ficou à cargo de alguns grupos específicos até a fase das companhias monopolistas. De Guayaquil e Caracas o produto seguia por meio das redes sefarditas e, principalmente, navios e agentes bascos. O produto de Belém em sua maior parte seguia a rede comercial dos Jesuítas enquanto uma pequena parcela era carregada por comerciantes portugueses. Sob o domínio das companhias monopolistas houve um maior controle sobre os agentes envolvidos na distribuição do cacau amazônico, com a consequente exclusão dos missionários. Nesse sentido, foi possível observar que no século XVIII algumas regiões consumidoras de chocolate estavam estabilizadas. O cacau amazônico dava conta de abastecer o consumo da bebida desde as suas regiões mais tradicionais na América Central e no México, passando por um consumo mais restrito aos colonos na Venezuela, Equador, Colômbia e Filipinas, e também do consumo cada vez mais elevado na Europa católica (Clarence-Smith 2000, 68-72).

---

<sup>10</sup> Para mais informações sobre esses comerciantes, ver: (Pesavento 2013; Dias, 2017).

<sup>11</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, Vendas, Livros 68 e 69.

<sup>12</sup> Idem.

---

No último quarto do século XVIII, após a derrota da Espanha na Guerra dos Sete Anos e com o fim do exclusivo das companhias monopolistas, algumas barreiras protecionistas acabaram caindo, abrindo espaço para algumas mudanças no acesso aos portos entre as potências europeias. Isso significou uma maior abertura dos portos para *commodities* estrangeiras, incluindo o cacau de Belém nos portos espanhóis. Os dados organizados por Dauril Alden mostram que as reexportações de cacau de Lisboa para outras paragens europeias foram aos poucos crescendo em número, com o total de 49.747,44 arrobas em 1777 crescendo para 69.146,43 arrobas em 1799 (Alden 1976, 118)<sup>13</sup>.

No entanto, no maior destino do cacau amazônico português, a Itália, é possível notar que o número de reexportações tem uma tendência de baixa entre fins da década de 1770 e fins da de 1790. Se em 1777 as remessas de cacau de Lisboa para as cidades italianas eram de 46.648,27 arrobas, em 1797 esse volume chegou ao seu patamar mais baixo, de 5.194,77 arrobas. Ao mesmo tempo os envios para Espanha, que entre 1777 e 1797 nunca chegaram a um patamar próximo a 1.500 arrobas, em 1799 chegou em 38.306,12 arrobas, um aumento muito mais que significativo (Alden 1976, 118). Ou seja, há um determinado crescimento da quantidade de cacau demandado na Europa que para ser explicado precisa levar em conta um processo de crescimento do consumo do chocolate na Espanha e também em outras metrópoles, principalmente em fins do século XVIII e no decorrer do XIX com o aumento da oferta devido às fazendas de cacau no sul da Bahia.

Apesar da Itália, no período entre 1796 e 1831 importar via Lisboa cerca de 50% do cacau remetido da Amazônia, algumas outras localidades passaram a ter alguma relevância no comércio do fruto – aqui oriundo de remessas do Grão-Pará e do sul da Bahia – nesse período: a França recebeu cerca de 15%, Hamburgo 10% e Inglaterra e Países Baixos importaram cerca de 5% cada de todo o cacau saído do porto brasileiros e amazônicos neste recorte (Weber 2008, 605 e 610). Há também indícios de que uma parte do cacau importado pela Itália, tinha por destino o mercado da Escandinávia, em especial na Noruega e na Suécia (Alden 1976, 118; Hodacs 2016, 4-15). Entretanto, são apontamentos preliminares que parte da bibliografia e das fontes tem nos sugerido e que carecem de mais investigação. Isso posto, avaliamos que se faz necessária uma análise que conecte os espaços de consumo e produção, pois se na Amazônia da virada do século é possível sentir uma demanda maior por produtividade, isso só se explica analisando quem está consumindo mais. E no caso específico da Amazônia portuguesa isso representa olhar para uma região que não foi tradicionalmente o destino principal da mercadoria.

---

<sup>13</sup> Alden (1976) apresenta seus dados em libras. No entanto, como nosso trabalho trata principalmente sobre o cacau produzido na Amazônia Portuguesa – e nossos dados estão em arrobas – para fins metodológicos optamos em converter os dados do autor para arrobas. Valores de referência: 1 libra = 0,453592 kg; 1 arroba = 14,7 kg.

---



## O consumo do chocolate na Europa moderna

O chocolate chegou inicialmente na Europa como uma de muitas especiarias ultramarinas trazidas do Novo Mundo pelo império de Castela. Lentamente, durante o século XVI, a bebida conquistou o paladar de colonos e metropolitanos para em seguida se expandir pela Europa católica. Mas, mais do que a formação do gosto por um produto específico, o chocolate nos séculos XVI e XVII inaugurou o gosto dos europeus por bebidas quentes e estimulantes, acompanhando os novos ritos de sociabilidade e etiqueta que envolviam o seu consumo. Ao mesmo tempo, o chocolate estimulava o consumo de outro ingrediente fundamental para a História Atlântica, o açúcar (Fattacciu 2012, 17; Norton 2006, 665-667).

Mas a formação do hábito de se consumir determinado produto não é algo simples de se analisar, pois o que leva um indivíduo ao ato de adquirir e consumir algo sempre tem uma dimensão material e uma dimensão subjetiva, portanto, sendo impossível definir com exatidão as motivações que geram o consumo massificado de uma determinada *commodity*. Por isso, ao se ter como objeto a trajetória do uso de uma mercadoria no tempo, é preciso ter sempre em primeiro plano que os aspectos subjetivos interferem diretamente na experiência do consumo. Para o caso do chocolate, grande parte dos estudos que se dedicaram às primeiras experiências e a consolidação do gosto espanhol pela bebida não levaram em consideração esse aspecto em suas análises. Isso significou que tais pesquisas atribuíram pouco peso aos aspectos culturais, morais e ideológicos que contribuíram para o apreço europeu pelo chocolate (Campbell 1994, 43).

Nesse sentido, os aspectos mais ligados às características químicas da bebida acabaram ganhando demasiado peso para determinar a aceitação do produto mesoamericano. A presença dos alcaloides psicoativos da cafeína e teobromina – e suas características estimulantes e viciantes – muitas vezes foi considerada suficiente para explicar a assimilação dessa bebida no cotidiano alimentar europeu. Assim como o caráter calórico do chocolate, que produziria logo uma grande aceitação entre católicos por poder ser bebido nos períodos de jejum e ser bastante nutritivo. No entanto, se compararmos o chocolate com outros produtos similares e concorrentes, é possível ver que por um lado, outras bebidas americanas como o mate e o guaraná, que também possuem alto teor estimulante e viciante, não se estabeleceram no cotidiano europeu. Tal fato mostra que substâncias psicoativas e que causam dependência não garantiam por si só a sua aceitação; por outro lado, em momentos de recessão que incidiam sobre o preço do chocolate, bebidas sem substâncias estimulantes, como *chicory* e *acorn coffee*<sup>14</sup>, substituíam o produto americano nas mesas de

---

<sup>14</sup>*Chicory* e *acorn coffee* são bebidas locais europeias derivadas respectivamente da flor da chicória e da bolota do carvalho que não possuem cafeína ou outras substâncias estimulantes. Por serem servidas quentes e pela coloração escura, as

determinadas regiões europeias, o que indica que o hábito muitas vezes precedia ao vício (Schivelbusch 1992, 87; Trentmann 2016, 71).

Por mais que os efeitos da bebida tenham seu papel na formação do gosto pelo chocolate, é necessário levar em consideração os aspectos mais subjetivos desse novo padrão de consumo. Uma chave possível para se investigar isso encontra-se dentro dos valores morais que atravessaram o contato com o chocolate desde os primeiros colonos na América, passando pela aristocracia hispânica, até a sua difusão pelas demais cortes europeias. Em primeiro lugar, é importante entender que os valores morais ligados aos grupos sociais consumidores não afetam o contato com a bebida de maneira direta, consciente e coerente. Marcy Norton pondera que a transmissão do gosto por chocolate não responde ao modelo de estrutura social do Antigo Regime, ou seja, imposto de cima para baixo. Pelo contrário, afirma que a prática passa do colonizado para o colonizador, do “bárbaro” para o “civilizado”, do colono para o metropolitano, e de plebeus para os aristocratas. A autora entende que os valores mais imediatos dos indivíduos que participaram das trocas pouco influenciaram no resultado final, e dá lugar à agência histórica do acaso e do aleatório. Para Norton, o hábito emergiu de um acidente contingencial do império e afirma ainda que a formação de novos gostos se dá, no geral, de maneira autônoma e contingente (Norton 2006, 670).

Embora a autora seja demasiadamente categórica quanto ao autônomo e acidental, sua tese é fundamental para tomarmos a formação do gosto por chocolate pelos debates morais da época (Norton 2006, 670). Entendemos que os valores aristocráticos influenciaram na associação hispânica com o produto, mas essa influência se deu de maneira mais difusa e menos na forma de decisões conscientes do que de tendência geral. E é possível observar essa tendência de duas maneiras: a primeira é comparando novamente o chocolate ao mate e ao guaraná em termos de grupos e ritos sociais. As duas bebidas sul-americanas eram consumidas por povos indígenas com estruturas sociais mais horizontais e estranhas aos colonizadores, simbolizando experiências de confraternização entre iguais. A mesoamericana por sua vez era encontrada dentro de uma estrutura social mais rígida, aristocrática e mais parecida com a metropolitana (Trentmann 2016, 73-74).

A segunda maneira diz respeito às receitas. A historiografia tradicional do chocolate, no geral, assume o pressuposto de que o chocolate consumido à moda mesoamericana, não foi bem recebido no Velho Mundo por não ser muito palatável, e como consequência disso os europeus

---

bebidas se assemelham esteticamente ao café e ao chocolate, o que significou um padrão de consumo similar ao das bebidas vindas do ultramar.

---

teriam adicionado o açúcar para “consertar” o sabor, e só então o produto teria se consolidado no paladar metropolitano. No entanto, Norton revê essa historiografia apontando como eurocentrismo o argumento de que a adição de açúcar teve como função tornar a bebida palatável. A tese da autora aponta para o oposto, os ingredientes adicionados por europeus procuravam reproduzir a estética e o paladar da bebida mesoamericana, e observa que as novidades da pimenta-do-reino, da canela e do açúcar, procuravam corresponder aos efeitos respectivamente do *chili*, das flores aromatizantes e do mel (Norton 2006, 682-684).

O mel é uma das chaves principais para vermos as sutilezas da ação dos valores morais. Pois o ingrediente carregava consigo um *status* de luxuosidade, ligado às aristocracias mesoamericanas; ao mesmo tempo, o milho, um dos ingredientes mais populares entre o povo, foi excluído das receitas europeias. Ou seja, os valores aristocráticos arraigados nas mentes dos indivíduos que experimentaram as bebidas coloniais criavam barreiras e filtros para a disseminação e formação de novos padrões de consumo. Mas para além do que realmente motivou a escolha desses novos ingredientes, o fato é que durante os séculos XVI, XVII e XVIII os europeus consumiram o chocolate através da receita consolidada pela aristocracia hispânica, de modo que a pimenta-do-reino, a canela e o açúcar apareciam como agentes civilizadores na contraposição da bebida típica ameríndia. Ao mesmo tempo, a bebida contribuía para formar uma imagem da Espanha como agente mediador entre o Velho e o Novo Mundo. O chocolate chega então no Setecentos como símbolo da aristocracia hispânica, habsburga e cristã. Mas se durante boa parte dos séculos XVI e XVII, tal *status* tem uma conotação positiva entre os europeus, evidenciando a grandeza do império ultramarino, o desgaste e as transformações sociais ocorridas na virada do XVII para o XVIII e ao longo de todo o Setecentos, contribuiu para uma percepção negativa do chocolate, sendo a partir daí associado à decadência do Sul católico (Norton 2006, 685-686; Fattacciu 2012, 11; Trentmann 2016, 73-4).

A mudança de percepção entre os contemporâneos do século XVIII, acabou sendo valorizada pela historiografia do chocolate que trata do período. A historiadora italiana Irene Fattacciu aponta que existe um vácuo entre os estudos voltados ao chocolate justamente no que diz respeito ao Setecentos (Fattacciu 2012, 8). Isso se deveu ao fato dos estudos sobre consumo e cultura material no século XVIII, terem focado sua atenção na ideia de uma revolução de consumo que teria ocorrido no noroeste europeu naquele mesmo século. Tal revolução se configuraria, ao mesmo tempo, no aumento de poder aquisitivo de classes populares, assim como no barateamento de produtos do ultramar, fazendo com que *commodities* até então de luxo tais como café, chá, algodão e açúcar passassem a fazer parte da dieta dessas classes. Para o historiador econômico Jan de Vries, que analisa esse contexto de formação de novos padrões de consumo pelo conceito de “revolução

---

industriosa” – que associa a reorganização social do trabalho no campo do noroeste europeu, aos mercados externos e novas demandas de consumo – é possível observar esse fenômeno, a partir do momento em que os camponeses passam a utilizar o seu tempo livre para trabalhar mais, a fim de manter um determinado padrão de vida que envolvia consumir uma determinada gama de produtos, dentre eles as mercadorias ultramarinas citadas (Vries 2008, 76-77).

Nesse sentido, o chocolate passa a aparecer na discussão de uma corrente da historiografia anglo-saxã, que o coloca a reboque do café e do chá. A análise da popularização do consumo dessas mercadorias entre as classes populares no noroeste europeu, principalmente na Inglaterra, contribuiu para a consolidação da ideia de uma remodelação dos padrões de consumo que precederam e moldaram a Revolução Industrial e reconfiguraram as formas de extração da mais-valia na periferia fornecedora de matéria prima (Norton 2006, 665-667; Mintz 1985, 263-267).

Para entendermos, então, as transformações no consumo do chocolate durante o século XVIII, é importante atentarmos para o constante crescimento de importação do cacau amazônico, e que, a partir de seu último quartel, faz uma curva exponencial similar às curvas do café e do chá. Nesse sentido, Fattacciu volta seu olhar para a Espanha e busca uma base empírica que pudesse evidenciar a presença ou não de uma revolução do consumo ibérico (Fattacciu 2009, 66). Para além do crescimento em importações, a autora notou um aumento crescente de utensílios de preparo do chocolate em inventários, indicando também uma popularização do produto, ao mesmo tempo entre diferentes classes e em espaços urbanos e rurais. No entanto, ao comparar essa disseminação do chocolate com as ocorridas com o café e o chá, a autora percebe que este fenômeno se restringiu ao cotidiano das classes médias, e em vez de se tornar popular, passou apenas de produto de luxo para um “semi-luxuoso” (Fattacciu 2009, 75-77). A própria trajetória cidade-campo se mostra como uma diferença marcante, tendo em vista que no contexto da “revolução industriosa” a formação de novos padrões de consumo envolvendo bebidas se deu simultaneamente nos espaços urbanos e rurais; o setor protoindustrial foi um dos principais meios pelos quais a classe campesina trocava seu tempo livre pelo trabalho. Ou seja, sem o desenvolvimento da protoindústria na Espanha rural, o poder aquisitivo das classes populares que poderiam massificar de vez o consumo diário do chocolate não atingiu o mesmo patamar que nos países do noroeste europeu (Vries 2008, 178).

Sendo assim, é possível entender que a expansão do consumo do chocolate no Setecentos não se configurou completamente dentro de um contexto de revolução dos padrões de consumo ou de revolução industriosa; porém seu caráter exponencial e sua direção no sentido da popularização foi suficientemente agudo para demandar transformações no setor produtivo, a fim de aumentar a produtividade e baratear os preços. A popularização total do chocolate, assim como

---

a expansão de seu consumo para todo o globo, só se daria a partir do século XIX. No entanto, é fundamental entender como transformações no consumo da bebida no XVIII contribuíram para transformações significativas nos espaços produtivos americanos (Fattacciu 2009, 57).

### Considerações finais

A historiografia clássica tendeu a demonstrar o extrativismo, tipo de exploração econômica majoritário na Amazônia, como menos importante, se comparada à exploração que ocorria nas *plantations*. De certa forma, isso corroborou para uma interpretação cristalizada da economia da região que perdurou por vários anos: a de que a Amazônia era uma área na qual a pobreza e o abandono eram generalizados. Contudo, ao analisarmos as reduções jesuítas estabelecidas na região, nos deparamos com um estado de relativa prosperidade, tanto do ponto de vista produtivo, quanto do comercial<sup>15</sup>. Isso significou, de modo geral, que dada a expulsão dos jesuítas no bojo das políticas reformistas pombalinas, a CGPM chegou na região para assumir o controle do mercado até então controlado pelos missionários.

Durante a maior parte da história do consumo do chocolate pelos europeus, entre os séculos XVI e XVIII, os religiosos da Companhia de Jesus foram os principais responsáveis por organizar a produção e a circulação das sementes de cacau. Na outra ponta da cadeia mercantil, o chocolate feito por meio do cacau dos missionários era consumido dentro das redes aristocráticas europeias, se configurando como um produto de luxo inacessível às classes baixa e média. Porém quando chegou o último quarto do século XVIII a cadeia mercantil do chocolate passa por um primeiro crescimento exponencial que se assemelhava às curvas de crescimento do café e do chá, bebidas concorrentes que se popularizaram no contexto de revolução dos padrões de consumo no noroeste europeu. Embora se discuta a diferença proporcional entre as curvas e a própria existência de um período revolucionário (de padrões de consumo) no contexto espanhol, é possível observar que tal qual nas periferias produtoras do café e do chá, a Amazônia cacauceira recebe uma maior pressão por produtividade para atender o crescimento da demanda por chocolate.

Nesse sentido a substituição dos missionários pelas companhias de comércio foi fator decisivo para garantir o escoamento de cacau necessário para o aumento de consumo do produto na Europa. A CPGM se utilizou tanto de trabalho coercitivo indígena quanto de trabalho escravo africano para manter e alavancar as saídas de cacau. A cadeia mercantil do chocolate no século XVIII teve grande peso para uma maior intensificação do controle colonial para com o Grão-Pará.

---

<sup>15</sup>Na historiografia clássica, o uso de mão de obra indígena para a coleta e extrativismo resultavam em pobreza estrutural, uma sociedade pouco estável e estruturada e um estado absoluto de miséria. Nesse sentido, ver: (Furtado 1976; Simonsen 1978; Cardoso 1984; Prado Jr. 1986; Prado Jr. 1987; Sodré 1987).

---

Até pelo menos o desenvolvimento do negócio da borracha no século XX, o cacau foi o produto mais importante a ligar o interior da floresta Amazônica às redes mercantis atlânticas. Mesmo fora dos padrões econômicos mais desejados da época (via de regra a *plantation*) o extrativismo cacauzeiro foi suficiente para promover a mercantilização da Amazônia e é uma das principais atividades em que se pode observar a conexão entre a exploração das populações nativas da floresta equatorial e o consumo de artigos de luxo ou “semi-luxo” na Europa.

### Referências bibliográficas

- Alden, Dauril. “The Significance of cacao Production in the Amazon Region during the late Colonial Period: an Essay in Comparative Economic History”. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 120, n. 2 (1976).
- Almeida, Rita Heloísa. *O diretório dos índios: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora UnB, 1997.
- Assunção, Paulo. *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp, 2004.
- Azevedo, José Lúcio. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999.
- Bacci, Massimo Livi. *El Dorado en el pantano. Oro, esclavos y almas entre los Andes y la Amazonia*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2012.
- Benassar, Bartolomé. *La América española y la América portuguesa, siglos XVI-XVIII*. Madrid, Akal, 1980.
- Campbell, Colin. “Understanding traditional and modern patterns of consumption in eighteenth-century England: a character-action approach”. *Consumption and the World of Goods* Routledge, John Brewer e Roy Porter, 39-57. London: Routledge, 1994.
- Cardoso, Ciro Flamarion. *Economia e sociedade em áreas periféricas: Guiana Francesa e Pará (1750-1817)*. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1984.
- Carreira, António. *As Companhias Pombalinas: de Grão-Pará e Maranhão e Pernambuco e Paraíba*. Lisboa: Presença, 1983.
- Carreira, António. *Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão*. Lisboa: Nacional, 1988.
- Chambouleyron, Rafael. “Plantações, sesmarias e vilas. Uma reflexão sobre a ocupação da Amazônia seiscentista”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, online, (2006). <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.2260>
- Chambouleyron, Rafael e Neves Neto, Raimundo Moreira da. “Isenção Odiosa: os jesuítas, a Coroa, os dízimos e seus arrematadores na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII)”. *História – Revista Eletrônica do Arquivo do Estado de São Paulo*, n. 37 (2009).
- Chambouleyron, Rafael. *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial (1640-1706)*. Belém: Editora Açáí, 2010.
- Chambouleyron, Rafael. “O plantio do cacau na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII)”. *Anais do XXII Encontro da Associação Portuguesa de História Económica e Social*, Lisboa, 2012.
-

Chambouleyron, Rafael. “Cacao, Bark-Clove and Agriculture in the Portuguese Amazon Region in the Seventeenth and Early Eighteenth Century”. *Luso-Brazilian Review*, 51, n. 1 (2014). <https://doi.org/10.1353/lbr.2014.0012>

Clarence-Smith, William Gervase. *Cocoa and Chocolate, 1765-1914*. New York: Routledge, 2000.

Coady, Chantal. *O Guia do Chocolate*. Florianópolis: Livros e Livros, 1998.

Codina, María Eugenia. “Haciendas y Misiones: el caso de Maynas”. Em *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal*, Manuel Marzal e Sandra Negro Tua, 243-262. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

Coe, Sophie e Coe, Michael. *The True History of Chocolate*. London: T&H, 1996.

Costa, Célio Juvenal e Menezes, Sezinando Luiz. “A racionalização mercantil na evangelização jesuítica no Brasil.” *Anais da XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas - Fronteiras e Identidade: povos indígenas e missões religiosas*, Dourados/MS, 2010.

Costa, Francisco Assis da. “A Economia Colonial do Grão-Pará: uma avaliação crítica (1720-1822).” *Economia e Sociedade*, 21, n. 1 (2012). <https://doi.org/10.1590/S0104-06182012000100008>

Cuetos, María Luisa Laviana. “Investigación y Integración: la ruta del cacao en América Latina”. *Tierra Firme: Revista de Historia y Ciencias Sociales*, XXV, n. 100 (2007).

De la Cuba, Ofelia H. “Cacao. Producción, consumo y comercio. Del período prehispánico a la actualidad en América Latina”. *Fronteras de la Historia*, 22, n. 1 (2017). <https://doi.org/10.22380/20274688.21>

Dias, Manuel Nunes. “As frotas do cacau da Amazônia (1756-1777): subsídios para o estudo do fomento ultramarino português no século XVIII”. *Revista de História*, 24, n. 50 (1962). <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.1962.121624>

Dias, Thiago Alves. “Monopólio Indireto: Colonização Mercantil no Norte do Estado do Brasil (c. 1710 - c. 1780)”. Tese de Doutorado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2017.

Fattacciu, Irene. “Atlantic History and Spanish Consumer Goods in the 18th Century: The Assimilation of Exotic Drinks and the Fragmentation of European Identities”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, (2012). <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.63480>

Fattacciu, Irene. “Cacao: From an exotic curiosity to a Spanish commodity. The diffusion of new patterns of consumption in eighteenth-century Spain”. *Food & History*, 7, n. 1 (2009). <https://doi.org/10.1484/J.FOOD.1.100635>

Ferry, Robert J. *The colonial elite of early Caracas: formation and crisis (1567-1767)*. Berkeley: University California Press, 1989.

Ficker, Sandra Kuntz. *Historia Mínima de la Economía Mexicana (1519-2010)*. México DF: El Colegio de México, 2012.

Furtado, Celso. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

Gareis, Iris. *La evangelización de la población indígena y afro, y las haciendas jesuitas de la América española: logros y desencuentros*. Em *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal*, Manuel Marzal e Sandra Negro Tua, 43-66. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

Gereffi, Gary e Korzeniewicz, Miguel. “Commodity chains and global capitalismo”. *Political Economy of the World-System Conference Westport*, 1994.

---

- Grijalva, Manuel Miño. *El cacao Guayaquil en Nueva España, 1774-1812 (Política Imperial, Mercado y Consumo)*. México DF: El Colegio del México, 2013.
- Hodacs, Hanna. *Silk and Tea in the North: Scandinavian Trade and the Market for Asian Goods in Eighteenth Century Europe*. London, Palgrave-Macmillan, 2016. [https://doi.org/10.1007/978-1-137-45544-4\\_2](https://doi.org/10.1007/978-1-137-45544-4_2)
- Hopkins, Terence e Wallerstein, Immanuel. “Patterns of Development of the Modern World-System”. *Review Fernand Braudel Center*, 1, n. 2 (1977).
- Hopkins, Terence e Wallerstein, Immanuel. “Commodity Chains in the World-Economy Prior to 1800”. *Review Fernand Braudel Center*, 10, n. 1 (1986).
- Jaimes, Jesús Hernandez. “El fruto prohibido: El cacao de Guayaquil y el mercado Nuevo Hispanico, siglos XVI-XVIII”. *EHN*, 39 (2008). <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2008.039.3683>
- Langue, Frédéric. “Orígenes y desarrollo de una élite regional. Aristocracia y cacao en la provincia de Caracas, siglos XVI-XVIII”. *Tierra Firme: Revista de Historia y Ciencias Sociales*, n. 34 (1991).
- Mahony, Mary Ann. “Os Instrumentos necessários: escravidão e posse de escravos no Sul da Bahia no século XIX, 1822-1889”. *Afro-Ásia*, n. 25-26 (2001).
- Mahony, Mary Ann. “Um passado para justificar o presente: memória coletiva, representação histórica e dominação política na região cacauzeira da Bahia”. *Cadernos de Ciências Humanas – Especiaria*, 10, n. 18 (2007).
- Marx, Karl. *O Capital – Volume I*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- Marzal, Manuel. *Las Misiones Jesuitas, una Utopia Posible? Em Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*, Manuel Marzal e Sandra Negro Tua, 489-515. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- Marzal, Manuel María e Sandra Negro Tua. *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.
- Mintz, Sidney. *Sweetness and Power: the Place of Sugar in Modern History*. London: Penguin Books, 1985.
- Neves Neto, Raimundo Moreira das. “Um Patrimônio em Contendas: os bens jesuíticos e a magna questão dos dízimos no estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750)”. Dissertação de Mestrado, Belém. Universidade Federal do Pará, 2012.
- Norton, Marcy. “Tasting Empire: Chocolate and the European Internalization of Mesoamerican Aesthetics”. *The American Historical Review*, 111, n. 3 (2006). <https://doi.org/10.1086/ahr.111.3.660>
- Paiva, André Filipe de Mello e. “O império da fiscalidade: um estudo serial das conjunturas fiscais do Atlântico português (1720-1807)”. Dissertação de Mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2016.
- Pavón, Guillermina del Valle. “Comercialización del cacao de Guayaquil por los mercaderes del Consulado de México en la segunda mitad del siglo XVIII”. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 26, n. 2 (2010). <https://doi.org/10.1525/msem.2010.26.2.181>
- Pesavento, Fábio. *Um pouco antes da Corte: A Economia do Rio de Janeiro na Segunda Metade do Setecentos*. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.
-



- Piñero, Eugenio. "The cacao economy of the Eighteenth-Century Province of Caracas and the Spanish cacao Market". *Hispanic American Historical Review*, n. 68 (1988).  
<https://doi.org/10.2307/2516221>
- Pleguezuelo, Maria José Nestares. *El comercio exterior del Oriente Venezolano en el siglo XVIII*. Almería: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Almería, 1996.
- Porro, Antônio. "Cacau e Chocolate: dos hieróglifos maias à cozinha ocidental". *Anais do Museu Paulista*, 5 (1997). <https://doi.org/10.1590/S0101-47141997000100010>
- Prado Jr., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- Prado Jr., Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- Quiroz, Enriqueta. "Circulación y consumo de cacao en la ciudad de México en el siglo XVIII". *Secuencia*, n. 88 (2014). <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i88.1214>
- Rivero, Piedad Peniche. *Sacerdotes y Comerciantes – El poder de los mayas y itz'ats de Yucatan em los siglos VII a XVI*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Rojas-Lopez, José. "La Producción de Cacao em la Venezuela de la segunda mitad del siglo XVIII". *Derecho y Reforma Agraria*, n. 38 (2012).
- Salcedo, Jorge Enrique. *Las Misiones Jesuitas en Colombia: las regiones de Casanare y el Meta en el siglos XVII y XVIII*. Em *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*, Manuel Marzal e Sandra Negro Tua, 149-176. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- Simonsen, Roberto. *História econômica do Brasil (1500/1820)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- Schivelbush, Wolfgang. *Tastes of Paradise: A Social History of Spices, Stimulants, and Intoxicants*. New York: Pantheon, 1992.
- Sodré, Nelson Werneck. *Formação histórica do Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987.
- Sweet, David. "Misioneros Jesuitas y Índios "Recalcitrantes" en la Amazonia Colonial". Em *De palabra y obra en el nuevo mundo: antropología y etnología*, Miguel León Portilla, 265-292. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1992.
- Trentmann, Frank. *Empire of Things: How We Became a World of Consumers, From the Fifteenth Century to the Twenty-first*. New York: Harper Collins, 2016.
- Valle, Raúl René Melendez. *Ciência, tecnologia e manejo do cacauero*. Brasília: CEPLAC/CEPEC, 2012.
- Villar, Pierre. *Ouro e Moeda na História (1450-1920)*. São Paulo: Paz e Terra, 1980.
- Vries, Jan de. *The industrious revolution: consumer behavior and the household economy, 1650 to the present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511818196>
- Watkins, Mel. *Staples and Beyond: Selected Writings of Mel Watkins*. Montreal: McGill-Queen's Press, 2006.
- Weber, Adélir. "Relações Comerciais e Acumulação Mercantil: Portugal, Hamburgo e Brasil entre a colônia e a nação". Tese de Doutorado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2008.
- Zarillo, Sonia, Nilesch Gaikwad, Claire Lanaud, Terry Powis, Christopher Viot, Isabelle Lesur, Olivier Fouet, Xavier Argout, Erwan Guichoux, Franck Salin, Rey Loor Solorzano, Olivier Bouchez, Hélène Vignes, Patrick Severt, Julio Hurtado, Alexandra Yepez, Louis Grivetti, Michael Blake e Francisco Valdez. "The use and domestication of Theobroma cacao during the
-

mid-Holocene in the upper Amazon”. *Nature, Ecology & Evolution*, 2 (2018).  
<https://doi.org/10.1038/s41559-018-0697-x>

\*\*\*

Recebido: 10 de junho de 2020

Aprovado: 29 de agosto de 2020

**Dilemas de fronteira: o tereré, pucheiro e a sopa paraguaia em disputa pela legitimidade no patrimônio cultural douradense**

*Border dilemmas: tereré, pucheiro and sopa paraguaya in dispute for legitimacy in Douradense cultural heritage*

*Dilemas fronterizos: tereré, pucheiro y sopa paraguaya en disputa por la legitimidad del patrimonio cultural de Dourados*

Márcia Bortoli Uliana\*

<https://orcid.org/0000-0002-3927-6827>

RESUMO: O objetivo deste artigo é tratar dos registros de determinados patrimônios culturais imateriais ocorridos, em especial, em 2017, realizados pela Câmara Municipal do município de Dourados, segunda maior cidade do Estado de Mato Grosso do Sul. Para tanto, analisamos a atuação de determinados agentes públicos, da imprensa e do Legislativo e do Executivo municipal, em defesa do patrimônio local. Utilizando-se do patrimônio como um instrumento político-partidário, feito em nome de determinados sujeitos e em homenagem a agentes e determinados grupos sociais, ignorou-se o Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental de Dourados, a produção científica sobre o tema e a complexidade que compreende o campo do patrimônio cultural, as recomendações do Ministério Público Estadual (MPE), além dos valores e significados atribuídos pela população.

Palavras-chave: Patrimônio cultural. Dourados. Legitimidade.

ABSTRACT: The purpose of this article is to deal with the records of certain intangible cultural heritage that occurred, especially in 2017, carried out by the Municipality of Dourados, the second-largest city in the State of Mato Grosso do Sul. For this purpose, we analyzed the performance of certain agents public, the press, the Legislative and the Municipal Executive, in defense of local heritage. Using heritage as a political party tool, made in the name of certain subjects and in honor of agents and certain social groups, the Municipal Council for the Preservation of the Historical,

---

\* Professora da rede básica de ensino de Mato Grosso do Sul. Doutora em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Atua nas áreas de patrimônio cultural, identidades, representações e ensino de História. E-mail: [marcinhauliana@gmail.com](mailto:marcinhauliana@gmail.com).

Cultural and Environmental Heritage of Dourados was ignored, the scientific production on the theme and the complexity that comprises the field of cultural heritage, the recommendations of the State Public Ministry (MPE), in addition to the values and meanings attributed by the population.

Keywords: Cultural heritage. Dourados. Legitimacy.

RESUMEN: El propósito de este artículo es tratar los registros de cierto patrimonio cultural inmaterial que ocurrió, especialmente en 2017, llevado a cabo por la Municipalidad de Dourados, la segunda ciudad más grande del Estado de Mato Grosso do Sul. Para este propósito, analizamos el desempeño de ciertos agentes público, la prensa y el ejecutivo legislativo y municipal, en defensa del patrimonio local. Utilizando el patrimonio como una herramienta de partido político, hecho en nombre de ciertos sujetos y en honor a los agentes y ciertos grupos sociales, el Consejo Municipal para la Preservación del Patrimonio Histórico, Cultural y Ambiental de Dourados fue ignorado, la producción científica en el tema y la complejidad que comprende el campo del patrimonio cultural, las recomendaciones del Ministerio Público del Estado (MPE), además de los valores y significados atribuidos por la población.

Palabras clave: Patrimonio cultural. Dourados. Legitimidad.

### Como citar este artigo:

Uliana, Márcia Bortoli. “Dilemas de fronteira: o tereré, pucheiro e a sopa paraguaia em disputa pela legitimidade no patrimônio cultural douradense”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 252-271.

\*\*\*

Este artigo refere-se à problematização do patrimônio cultural em Dourados, em especial, no ano de 2017, pelo fato de que neste município a patrimonialização geralmente se dá através do poder público municipal. É importante analisar a cultura política local que institui o patrimônio cultural como um ato do Legislativo ou do Executivo há décadas, ignorando até mesmo o Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental, construído entre o final dos anos de 1980 e início de 1990. Para tanto, são observados debates na área de patrimônio cultural e a crescente discussão historiográfica e o caráter interdisciplinar da temática, como pontuou Márcia R. R. Chuva (2012). Neste sentido, conceitos como patrimônio cultural, cultura política e representações foram fundamentais, assim como, vários autores, a citar: Chiarra Bortolotto, Ulpiano T. B. de Meneses, Jeanne Silva, Mário Chagas, Paula Porta, entre outros.

Um dos atos do poder público municipal são as leis. O pressuposto da legislação não é mostrar o confronto, mas assegurar o que deve ser feito ou aplicado na sociedade. De acordo com

---

Jeanne Silva, “[...] juntamente com os questionamentos sobre os significados da lei, torna-se necessário compreender também o papel desempenhado pelos agentes que a operacionalizam” (Silva 2012, 17).

Embora o patrimônio cultural seja institucionalizado através de leis que no federalismo brasileiro exijam a consonância entre as legislações estaduais e federais, sua definição se faz por determinados sujeitos e grupos sociais como tentativa de esclarecer sua finalidade e o que “é representado”, em sua composição ou atribuições.

Em Dourados, desde os anos de 1980, assim como o poder público municipal e a imprensa produziram representações sobre o patrimônio local, o Ministério Público (MP) também o fez. Entre concepções e interesses variados, entre dissensos e contradições, o patrimônio local foi instrumento de disputa política, utilizado por diferentes instituições, agentes e grupos sociais. O MP entrou na contenda ao ser provocado, atuando em nome da população contra o município de Dourados e em defesa do patrimônio cultural como direito difuso e coletivo. Utilizou-se de seu poder de investigação para apurar, solicitar e obrigar a fazer.

As dificuldades de continuidade de políticas culturais e de patrimonialização em Dourados ao longo de décadas produziu momentos de cobranças em instâncias judiciais. Ao que se percebe, o MPE foi provocado em diferentes momentos, iniciando com a Usina Filinto Muller e desdobrando-se a outras patrimonializações do poder público municipal, com base na legislação local. Grande parte das disputas foi observada nas ações civis públicas de 2011 e 2012 e que tiveram a frente o promotor de justiça Paulo César Zeni.<sup>1</sup> Em 2016, um procedimento administrativo foi instaurado e envolveu apenas o acompanhamento da instalação da Feira Livre da Cuiabá ao “novo espaço”<sup>2</sup> e, em 2018, um inquérito civil, novamente sobre a Usina Filinto Muller<sup>3</sup>. No entanto,

---

<sup>1</sup> Destaco o contato com duas ações civis públicas que tramitaram no MPE/Dourados. A ação nº 0803665-92.2011.8.12.0002 (instaurada em 19 de julho de 2011), ação oriunda do IC nº 093/2008/PJDMA/DD (instaurado em 13 de abril de 2009). Ao IC caberia “apurar o estado de conservação da Usina Filinto Muller – ‘Usina Velha’ – patrimônio histórico e cultural tombado pela Lei Municipal nº 1694, de 15 de julho de 1991”. Este IC foi oriundo do Procedimento Preparatório nº 93/2008/PJHC/DD. Na ACP de 2011 o Promotor de Justiça, Paulo César Zeni, desarquivou o Procedimento de Investigação Preliminar nº002/99 que se tornou o IC 002/01 e ação civil pública nº002.02.007388-9. A outra ACP nº 0800637-82.2012.8.12.0002 (instaurada em 31 de janeiro de 2012) ação que oriunda do IC nº105/2011/PJDPHC/DD (instaurado em 29 de julho de 2011). Desta ACP houve o encaminhamento da Estação Ferroviária de Itahum ao MPF, pois a responsabilidade é da União, neste caso quem atua é o MPF. No MPF o inquérito civil público, nº 1.21.001.000008/2012-22 MPF PRM/DRS/MS (instaurado em 30 de janeiro de 2012 e ainda em andamento), pelo Procurador da República, Marco Antônio Delfino de Almeida.

<sup>2</sup> Refiro-me ao Procedimento Administrativo nº09.2016.00003368-6. De 23 de fevereiro de 2017, pelo Promotor de Justiça Amílcar Araújo Carneiro Júnior.

<sup>3</sup> Cito o Inquérito Civil nº 06.2018.00001162-3. Instaurado para “apurar notícia indicativa de eventual irregularidade na utilização do espaço público com a instalação de outdoors [sic] na rua Albino Torraca, nas imediações da Usina Velha, em Dourados-MS. (objeto do inquérito civil 23/2014/PJDHU). Movido em desfavor de Comtexto Dourados Publicidade Ltda-Me, Editora Almanaque Dourados Ltda-Me, Romavi Lopes de Mendonça Eireli-Me, Maria J. da Silva-Me, Primeira Linha Acabamentos Ltda. De 25 de abril de 2018, pelo Promotor de Justiça Amílcar Araújo Carneiro Júnior.

---

embora a instituição tenha sido inserida nas discussões acerca das patrimonializações locais, a partir da Lei Complementar nº 232/2013<sup>4</sup>, o MPE não se manifestou quanto aos registros e tombamentos realizados, via projeto de lei e lei municipal, no Legislativo, entre 2017 e 2018.

Num sentido geral, ao longo das quatro últimas décadas, decretos, projetos e leis municipais embasaram as propostas de tombamento/registro do patrimônio histórico, cultural e/ou ambiental de Dourados se referiram à institucionalização de “personagens ilustres”, marcos e histórias oficiais, memórias específicas, exemplares de árvores, ruínas de prédios, em que foram relacionados a temáticas históricas como a Guerra do Paraguai, a exploração dos ervais pela Matte Laranjeira, ao Território Federal de Ponta Porã, a Marcha para Oeste, a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), entre outras. Em suma, a excepcionalidade e a materialidade foram enfatizadas juntamente com o tombamento<sup>5</sup>, via projetos de lei ou decretos, ações do Legislativo e Executivo municipal. A seletividade que resultou em patrimonializações em grande parte inseriu-se em contextos de comemorações, como o cinquentenário da cidade e da CAND, mas não se restringiram a isso. Os tombamentos tiveram relação com personalidades que tiveram seus nomes envolvidos com as figueiras, ou Geraldino Neves Côrrea, que serviu de referência para o tombamento da Escola Municipal.

Cabe frisar que as patrimonializações não se restringiram ao perímetro urbano da cidade, mas estenderam-se aos distritos de Vila Vargas, Itahum e Picadinha. Os tombamentos e os registros também foram utilizados como legado, como afirmação identitária de determinados agentes sociais e políticos, externando versões de história e memórias a serem preservadas, como constatado em leis, porém, pouco foi dito e feito acerca de como preservar, restaurar ou revitalizar.

Nos últimos anos, além das questões que envolveram o MPE e o poder público municipal douradense, o Legislativo retomou as práticas de patrimonialização através de projetos e leis. Cabe lembrar que são vinte e dois bens culturais tombados e registrados ao longo de quatro décadas, porém houve um intervalo de quase uma década entre as patrimonializações recentes. Em dois anos e na mesma gestão política-administrativa foram nove bens patrimonializados. Dentre três registros e seis tombamentos<sup>6</sup>, chamou atenção dois projetos de lei, de autoria do vereador Cirilo

---

<sup>4</sup> A referida lei constitui-se na alteração da Lei Complementar nº 02/90 que rege o Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico Cultural e Ambiental de Dourados/MS e norteia a patrimonialização no município.

<sup>5</sup> A preocupação com o tombamento e seus efeitos bem como a preservação do patrimônio local está exposta na lei complementar nº02/90 que criou o Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental de Dourados. Esta lei sofreu alterações através da lei complementar nº232/2013. No entanto, não foram inseridos aspectos quanto ao registro de bens culturais de natureza imaterial.

<sup>6</sup> O tereré, o pucheiro e a sopa paraguaia, em 2017. No ano seguinte, os monumentos a Antônio João, a bíblia, ao colono, ao Brasil 500 anos, ao ervateiro e a estátua de Getúlio Vargas.

Ramão (PMDB), em 2017, que trataram do registro do pucheiro e da sopa paraguaia como patrimônio imaterial de Dourados.

A princípio, nos projetos de lei, o Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental de Dourados e o Ministério Público Estadual não foram referenciados. Ambos poderiam participar das discussões e decisões acerca do patrimônio cultural local, em conjunto com a atuação do poder público municipal, através da Lei Complementar nº 232/2013. Além disso, como dificuldade de inserção do debate no campo social, aparentemente, não houve a participação ou o envolvimento da “comunidade paraguaia” atuante em espaços da cidade, como a Colônia Paraguaia. Pouco antes da proposta do vereador, outra iniciativa, do vereador Alan Guedes (DEM), registrou o tereré como patrimônio imaterial da cidade de Dourados. Entre abril e junho de 2017, o projeto de lei tornou-se lei municipal. A aprovação do projeto de lei do tereré ocorreu por unanimidade em segunda votação, como ocorreu posteriormente com o pucheiro e a sopa paraguaia. Ainda em julho de 2017, através do Decreto Legislativo nº 016/2017, instituiu-se o “Diploma Joporá ou Yopara” a “Personalidade do Povo Paraguaio de Dourados”. A “homenagem” através de “título honorífico” deveria ser entregue a “paraguaios natos ou descendentes que geram relevância social, política, econômica e religiosa para a população douradense”.

No site da Câmara Municipal de Vereadores encontraram-se apenas referências ao tereré, puchero e ao Diploma Joporá, sem qualquer menção à sopa paraguaia. Alguns jornais locais saíram em defesa da iniciativa do vereador em patrimonializar a sopa paraguaia através de lei municipal. O historiador, representante do Grupo Literário Arandu<sup>7</sup> e membro do Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental de Dourados, Carlos Magno Mieres Amarilha, em entrevista ao *Douradosagora* (04/08/2017), defendeu o reconhecimento da sopa paraguaia na sociedade douradense numa notícia que trouxe sua foto consumindo a sopa<sup>8</sup>. Em *O Progresso* (01/08/2017), o vereador Cirilo Ramão justificou sua proposta.

O projeto de lei da sopa paraguaia também foi noticiado pela televisão e rádio local. A rádio 94FM (18/08/2017) noticiou como “homenagem aos vizinhos paraguaios” reunindo os elementos

---

<sup>7</sup> O Grupo Literário Arandu foi fundado em 17 de maio de 1997, por Carlos Magno Mieres Amarilha, Edy Salis Leite, Luciano Serafim, Maria Lucia Tolouei, Nicanor Coelho, Regina Meyer e Simone Areco, com o objetivo de “incentivar a publicação de obras literárias dos novos autores douradenses”.

<sup>8</sup> Carlos Magno tem uma série de produções voltadas ao estudo dos “paraguaios” ou a ele relacionados, a exemplo de: Amarilha, Carlos M. M. A Casa Paraguaia de Dourados (1991-1994). *Revista Arandu*, Dourados, n. 03 (1998): 87-101, e Amarilha, Carlos M. M. “O Território federal de Ponta Porã: a conquista do Brasil na fronteira guarani”. Anais do XII Encontro Nacional de História – Seção Mato Grosso do Sul, UFMS/CPAQ-Aquidauana, Brasil, 2014.

---

que os representariam e que foram patrimonializados, como o tereré, o pucheiro, a sopa paraguaia e o “diploma Japorá”.

Após quase uma década sem tombamentos, utilizou-se pela primeira vez o registro de patrimônio cultural imaterial. No entanto, a prática de instituir o patrimônio cultural local, via lei ou decreto municipal, não era nova em Dourados. Muito embora as leis não especificassem como os bens culturais seriam preservados, houve tensões que se esmiuçaram na imprensa local. As notícias trouxeram um debate diversificado sobre o campo do patrimônio cultural, questionando quais bens e quem os define como patrimônio.

As justificativas dos projetos de lei que trataram da sopa paraguaia, do pucheiro e do tereré, foram sucintas apresentando um ou dois parágrafos. Tais propostas podem ser mais bem entendidas se analisadas a partir da fronteira e da cultura em sua dinamicidade e flexibilidade. A “autenticidade” de um bem cultural quando patrimonializado como patrimônio cultural imaterial não deveria ser considerada, mas sim a “continuidade histórica”, já que o “saber fazer” é mais importante do que o produto resultante. Considerar um patrimônio cultural como “autêntico” ocorre via UNESCO, geralmente aos patrimônios culturais mundiais, de natureza material. No entanto, em Dourados, questionou-se o fato de a “sopa paraguaia” ser patrimonializada como patrimônio imaterial local justamente pela “autenticidade”. A “sopa paraguaia” atribuída a “cultura paraguaia” foi questionada através da patente e da propriedade intelectual.

Em produções acadêmicas de diferentes áreas do conhecimento que tratam da relação Brasil-Paraguai, de paraguaios em Dourados e no Mato Grosso do Sul, identifica-se fronteira, cultura, identidade, memória e história como referências básicas de análise. Cabe lembrar que o Paraguai faz fronteira com o Brasil através dos estados de Mato Grosso do Sul e do Paraná e dos departamentos Alto Paraguay, Concepción, Amambay, Canindeyú e Alto Paraná. Num sentido geral, as relações entre Brasil e Paraguai são ressaltadas a partir da Guerra da Tríplice Aliança, também conhecida como Grande Guerra ou Guerra Guasu e Guerra do Paraguai.

Aquí, para além da fronteira entre o Brasil e o Paraguai, interessa a afirmação feita pelo autor acerca da “vasta área de trocas e contatos históricos diversificados entre os dois países”. Destas trocas rendem versões acerca das origens da sopa paraguaia, conforme visto na justificativa do projeto de lei:

o prato faz parte das tradições populares do povo paraguaio. Existem algumas versões onde conta que o prato teve origem em 1840, durante o governo do presidente Carlos Antonio López, quando a distraída cozinheira do chefe de Estado esqueceu-se de tirar do fogo uma sopa comum de milho, que acabou se solidificando. Temendo a reação do presidente, ela apresentou o alimento como uma inovação culinária a qual deu o nome de sopa paraguaia. Alguns dizem que originalmente era mesmo uma sopa como manda o figurino (das sopas), que os soldados paraguaios levavam para os campos de batalha durante a Guerra do Paraguai (1864/1870). Como era difícil transportar algo líquido em



uma situação como aquela, aos poucos foi sendo incorporados ingredientes que a tornaram mais sólida, adquirindo a consistência atual. Outra teoria é a de que o termo ‘sopa’ para os paraguaios da fronteira com o Mato Grosso do Sul, significa torta, e que nós brasileiros chamamos de ‘sopa’ eles denominam de ‘ensopado’. A Sopa Paraguaia é um bolo salgado feito à base de milho sendo bastante consumido na República do Paraguai. Quem conhece a história sabe que parte do Mato Grosso (agora Mato Grosso do Sul e Mato Grosso) era território paraguaio. Além disso, tais estados possuem hoje, dentro do Brasil, a maior quantidade de migrantes paraguaios radicados, vindo daí a grande influência e presença cultural do Paraguai nesta região brasileira. (Dourados. Projeto de lei n. 067/2017).

Dourados possui mais de 200 mil habitantes e aproximadamente 50 mil paraguaios. A presença paraguaia se justifica pela localização da cidade, a cerca de 100 quilômetros da fronteira territorial brasileira com o Paraguai, entendida como “faixa de fronteira” flexível que não se resume à delimitação político-territorial. Pela proximidade territorial e as confluências entre Brasil e Paraguai em que se misturam paraguaios e brasileiros, resultou-se no registro da sopa paraguaia como patrimônio imaterial da cidade.

Como mencionou Peter Burke em relação às fronteiras, assim como às metrópoles, “são locais específicos [...] particularmente favoráveis à troca cultural” (Burke 2006, 69). A tradução cultural, no sentido de adaptação à sua própria cultura, retira elementos de um contexto inserindo-os em outro. Como exemplo, no Mato Grosso do Sul os paraguaios e seus descendentes são comumente referenciados, como no “dia do povo paraguaio” instituído pelo governo do Estado, em 2001, em alusão a comemoração a Independência do Paraguai e às colônias paraguaias instituídas em alguns municípios sul-mato-grossenses. Em Dourados, a colônia paraguaia está localizada no bairro Altos do Indaiá e há ainda “lugares de memória”, como a Praça Paraguaia, localizada no Jardim Itália, dentre outras manifestações culturais.

#### Para Jara

em Dourados, a criação deste tipo de associação ocorre na década de 1990 (1991, especificamente), num contexto em que outros grupos – nordestinos, japoneses, etc. – também estão se organizando, e parte de uma demanda de resgate e conservação das chamadas tradições. Reproduzidas em espaços como a Colônia Paraguaia, estas servem à articulação de memórias coletivas e individuais, atuando na construção de discursos e identidades. (2016, 04).

A inserção de Dourados na dinamicidade cultural da fronteira pode auxiliar na compreensão do registro, via Câmara Municipal de Vereadores, do tereré, do pucheiro e da sopa paraguaia como patrimônios imateriais da cidade. A construção e autoafirmação de identidades culturais locais não ocorrem sem disputas materiais e simbólicas entre grupos que convivem, divergem e convergem.

No processo de construção e de autoafirmação do patrimônio cultural local marcaram presença agentes públicos e políticos, como vereadores, e outras “vozes autorizadas” como historiadores, memorialistas, escritores e jornalistas. A legitimidade buscada por diversos grupos

---

sociais para se autoafirmarem perpassa pela elaboração de espaços de sociabilidade, “lugares de memória” e patrimonialização de bens culturais. A sopa paraguaia, o pucheiro e o tereré, elementos selecionados como “representantes” da “cultura paraguaia” na cidade de Dourados, foram referências escolhidas. Ao se privilegiar traços culturais atribuídos aos paraguaios e seus descendentes deixou-se de fora outros aspectos. Ao legitimar a sua presença acentuou-se a ausência, como a relação da sociedade douradense, de Mato Grosso do Sul e do Paraguai com a cultura indígena.

Jara analisou elementos da “cultura paraguaia”, considerados “tradicionais”, como música, gastronomia e religiosidade, na articulação de memórias e na construção de identidades. Geralmente, a “cultura paraguaia” está associada à chipa<sup>9</sup>, a sopa, o bori-bori, o pucheiro, o locro, a polca, a guarânia, a devoção a virgem de Caacupê e o idioma guarani (Jara, 2012, 09). Por mais que a culinária seja um aspecto representativo da cultura de qualquer sociedade e represente suas especificidades, para o autor “[...] nenhum grupo está fechado a trocas, dizer isso equivaleria a reforçar os estereótipos e negar a fronteira enquanto espaço de intercâmbios culturais. O paraguaio não pode ser culturalmente relacionado somente à chipa, à polca e à galopeira [...]” (Jara 2012, 10).

Para Burke “[...] as fronteiras são, frequentemente, palcos de encontros culturais” (2008, 154). As fronteiras como “zonas de contato” são marcadas por “encontros culturais” e não apenas demarcadas por limites político-territoriais, sendo, muitas vezes, “regiões com uma cultura própria, claramente híbrida”. Neste sentido, o autor aponta a existência de terminologias variadas utilizadas para a análise de processos de interação cultural, numa variedade de objetos, teorias, situações, reações e possíveis resultados da hibridização.

Ao invés de considerar as hibridizações, o projeto de lei se justificou na “busca pelas origens” da “sopa paraguaia”, distinguindo-a não apenas pela nomenclatura, mas por não ser líquida ou um caldo, mas uma espécie de “bolo salgado”, a base de milho. A “autenticidade” da “sopa sólida” e do fato dela ser consumida e associada ao Paraguai pode ter colaborado para o pronunciamento de Patrícia Stnaley, advogada, titular da Direção Nacional de Propriedade Intelectual (DINAPI). De acordo com o jornal *Midiamax*, ao referenciar o portal de notícias *extra.com.py*, Stnaley admitiu a impossibilidade de “impedir que a sopa, o tereré e o pucheiro possam ser feitos ou consumidos em outro país”. Porém, adiantou que o Paraguai “poderá solicitar uma intervenção da UNESCO para que julgue o caso”. Ainda, segundo o periódico, para ela, “os douradenses não podem apropriar-se da sopa paraguaia nem do tereré porque a lei não foi emanada

---

<sup>9</sup> Em Dourados, assim como noutras cidades há também as chiparias espalhadas que comercializam o “salgado” a R\$ 1,00 além dos supermercados e panificadoras.

---

da UNESCO [...]. Esta é uma mera declaração que não tem valor jurídico internacional. Estamos seguindo os passos para ser declarado patrimônio do Paraguai” (*Midiamax* 31/07/2017).

Aos historiadores culturais, diz Peter Burke, na tradução cultural, o que “certamente precisam fazer é levar em conta os pontos de vista contrários dos doadores – ou seja, dos indivíduos da cultura da qual um determinado item foi apropriado – e dos receptores. Para os doadores, qualquer adaptação ou tradução de sua cultura seria um erro, enquanto que os receptores podem igualmente perceber seus próprios ajustes como correção dos enganos” (Burke 2016, 59-60).

Em se tratando de patrimônio cultural, sobretudo, pela representatividade e produção técnica de normativas, as organizações internacionais, como a UNESCO, têm participação significativa, em especial na adesão de países signatários a suas convenções. Uma das mais citadas convenções, talvez por sua amplitude, ocorreu em 1972 e aprovou o título de patrimônio mundial, a inserção da cultura vista de modo diversificado e plural e a preocupação com a natureza, na qual o Brasil aderiu em 1977. Ser signatário em convenções da UNESCO não inviabiliza que países orientem, recomendem e legislem em favor de seus patrimônios culturais.

Ter um patrimônio cultural mundial garante não apenas determinado prestígio, mas rentabilidade econômica através de práticas turísticas. O título é mantido via ações conjuntas com a preservação e gestão do patrimônio cultural eleito mundial. No entanto, a própria UNESCO foi criticada pela predominância do patrimônio cultural mundial a países localizados na Europa e América do Norte. Nos anos 1990, não por acaso, questionou-se a autenticidade do termo patrimônio cultural mundial, exigindo-se respeito à diversidade cultural e a diversidade do patrimônio, com sensível inserção no debate do patrimônio cultural imaterial e a possibilidade de outras manifestações culturais para além das leituras norte-americanas e europeias.

Muito embora o jornal *Midiamax* tenha noticiado a posição de Stnaley, os registros de qualquer indicação sobre o Paraguai não foram divulgados no site da UNESCO. O Brasil pode legislar sobre o seu próprio patrimônio cultural e, neste caso, nada impede constitucionalmente que o município de Dourados registre a sopa paraguaia como patrimônio cultural imaterial.

De acordo com o jornal *Douradosnews* “houve um certo exagero na interpretação da população do país vizinho”. Em entrevista, o vereador proponente do projeto destacou:

a interpretação é livre, mas minha intenção foi homenagear a colônia paraguaia, da qual também faço parte. Em nenhum momento pensamos em ‘patentear’ a sopa paraguaia ou o pucheiro, pelo contrário, foi uma forma de oferecer honraria a esses pratos vendidos em bares, restaurantes, supermercados e tantos outros estabelecimentos comerciais de nossa cidade e do Estado. (*Douradosnews* 28/07/2017).

A patrimonialização da sopa paraguaia trouxe à tona o debate da autenticidade associada à cultura, numa perspectiva que, por vezes, ignora a sua dinamicidade, as hibridizações e traduções

---

culturais. Além disso, implicou no tratamento dado ao patrimônio cultural imaterial em sua natureza específica, embora a ideia de patrimônio cultural englobe tanto o material quanto o imaterial e há quem defenda um “conceito uno” considerando a “natureza” de cada patrimônio cultural.

A UNESCO considera a autenticidade um critério fundamental para a titulação de “patrimônio cultural mundial da humanidade”, mas no que tange ao patrimônio cultural imaterial a autenticidade não deve ser considerada, haja vista que este é “recriado permanentemente pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história (UNESCO 2003, art.2)” (Bortolotto 2017).

Pautando-se nessa prerrogativa, Chiarra Bortolotto destacou que “dentre as inúmeras implicações da instituição do patrimônio cultural imaterial – PCI para pensar o futuro do patrimônio, a eliminação da autenticidade como critério para a identificação do patrimônio abre, assim, perspectivas inéditas que colocam um grande desafio à retórica patrimonial autorizada, ao introduzir novas ambigüidades” (Bortolotto 2017, 23) gerando, por exemplo, “tensões com os regimes patrimoniais existentes”. Bortolotto enfatiza “uma contradição intrínseca ao discurso da UNESCO”. Para a autora

[...] se a eliminação da autenticidade como critério de seleção patrimonial era necessária para ir mais além no regime da preservação do patrimônio, ela se revela problemática para responder às necessidades e expectativas de seus detentores, que estão colocados no coração desse dispositivo e que fazem uso estratégico dessa noção. Por um lado, a Convenção, centrada nas comunidades, visa dar-lhes voz principal na atribuição do valor patrimonial e na gestão do patrimônio, dando prioridade a seus objetivos e a suas lógicas sobre aquela dos especialistas da preservação; por outro lado, ela proíbe um dos valores considerados primordiais para essas mesmas comunidades. Essa ambigüidade torna-se embaraçosa quando esses atores reivindicam direitos de propriedade intelectual para beneficiar ganhos de monopólio sobre sua cultura, questão delicada que não tem sido voluntariamente abordada no âmbito da Convenção, tanto pela dificuldade jurídica de associar direitos de propriedade aos processos culturais evolutivos e coletivos frequentemente não apropriados ou não apropriáveis, como por razões de ordem institucional, visto que haveria implicações ao intervir na esfera de competência da Organização Mundial da Propriedade Intelectual. (2017, 34).

Nesse sentido, a questão do patrimônio cultural imaterial e a propriedade intelectual apresentam-se como complexa. Em parte, a complexidade está no trato da propriedade intelectual quando associada ao indivíduo e não a coletividade, e o patrimônio cultural imaterial se insere na dinamicidade da cultura e no reconhecimento da diversidade cultural. Mas, a questão se estende como apontou Silva:

na medida em que a regulamentação mundial sobre propriedade intelectual passou a fazer parte do escopo da OMC, foi dada uma relevância muito maior ao aspecto econômico destes direitos [...] a UNESCO e suas Convenções acabam de certa forma enfraquecidas em relação à OMC, por não terem o aparato coercitivo e a abrangência desta [...] a UNESCO faz parte da ONU, que tem uma abrangência de quase 200 países. Porém, estes não estão obrigados a adotar as Convenções da UNESCO, nas quais são encontradas mais políticas de atuação e nem tantas regras específicas, sem

qualquer sanção prevista ao descumprimento de algum dos preceitos [...] as Convenções se tornam colchas de retalhos, em que cada país adota os dispositivos que forem mais pertinentes aos próprios interesses, o que diminui gravemente a eficácia das normas. (2009, 9755).

No entanto, para o autor, “a mera dificuldade em identificar a autoria de determinada obra não pode ser utilizada como argumento para que não haja proteção”. No Brasil, por exemplo, a proteção dar-se-ia através da “defesa dos direitos difusos e coletivos”, por meio da intervenção do Ministério Público. Ainda, segundo Silva, a intervenção do MP

[...] tem grande relevância, visto que é uma forma de o Estado utilizar seu aparato jurídico para dar suporte [...] à cultura [...]. Outro ponto que deve ser salientado é que ultimamente há um forte processo de construção de “mecanismos capazes de tutelar os chamados direitos difusos e coletivos”, tais como os direitos ambientais e do consumidor. Para temas como estes o prisma da tutela deve ser o todo e não cada indivíduo de forma separada. Este enfoque é fundamental para que não haja distorções e haja um maior equilíbrio dos setores mais frágeis da sociedade em relação a grandes oligopólios econômicos. Retoma-se o ponto já abordado de que os direitos autorais podem ser defendidos por associações formadas pelos autores e da importância de que o Estado e os organismos internacionais envolvam-se nestes conflitos, de forma a não deixarem os interessados em uma posição solitária e conseqüentemente fragilizada, sem condições de garantir e/ou negociar de forma justa seus interesses com grandes conglomerados que tenham fins meramente comerciais. Diante do agigantamento das empresas e da formação de uma sociedade massificada, ocorrida nos últimos tempos, houve uma maior proteção para os direitos coletivos, como aconteceu com os direitos do consumidor e do meio ambiente. Isso foi proveniente da extrapolação do poderio econômico, passando do nível individual para atingir o âmbito de toda uma coletividade. Assim sendo, surgem mecanismos capazes de tutelar os chamados interesses difusos e coletivos. (2009, 9755).

De acordo com Garrone e Junqueira, a proteção ao patrimônio cultural imaterial no Brasil ainda é deficitária, ocorrendo apropriações e usos indevidos do patrimônio cultural imaterial, desde as “tradições culturais” de determinados povos indígenas, ao frevo, ao acarajé, entre outros. Ao referenciar o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, os autores atentam para os problemas enfrentados diante da ambigüidade da lei de direitos autorais no Brasil. Para eles, “o imbróglio se dá então na atribuição da autoria, já que tais expressões geralmente foram criadas há muito tempo e se desconhece o autor originário ou, mais comumente, a tradição é uma multiplicidade de vozes em que é impossível identificar as contribuições individuais” (Garone e Junqueira 2016, 19). E mais, “[...] a lei de direitos autorais, que inicialmente parecia adequada quanto aos objetivos demandados e aos mecanismos existentes para garantir direitos coletivos às coletividades criativas, mostra-se inadequada para proteger o patrimônio cultural” (2016, 20).

Seguindo a UNESCO, o dossiê da Comissão e do Grupo de Trabalho do Patrimônio Cultural Imaterial do IPHAN, de 2006, ressalta dois princípios no tratamento do patrimônio cultural imaterial, um vinculado a sua natureza e outro acerca da autenticidade. O primeiro princípio do patrimônio cultural imaterial “vincula-se a própria natureza desse tipo de bem”. De acordo com o dossiê:

[...] uma reflexão conceitual sobre os diversos tipos de bens culturais que compõem o universo do chamado patrimônio imaterial [...] possibilitou reuni-los em quatro categorias básicas, de acordo com sua natureza, características e demandas de registro, apoio e valorização. Essas categorias correspondem aos saberes ou aos conhecimentos e modos de fazer tradicionais; as festas e celebrações; as formas de expressão literárias, musicais, plásticas, cênicas ou lúdicas e aos lugares ou espaços de concentração de práticas culturais coletivas (Oliveira 2009, 81).

A identificação, reconhecimento, registro etnográfico, acompanhamento periódico, divulgação e apoio somam-se a documentação e acompanhamento e menos intervenção no patrimônio cultural imaterial. O segundo princípio, o da autenticidade, não seria aplicado ao patrimônio cultural imaterial. Para tanto,

é a não aplicabilidade ao patrimônio imaterial do conceito de autenticidade, tal como comumente utilizado no campo da preservação. Neste caso, a noção de autenticidade deve ser substituída pela ideia de continuidade histórica, identificada por meio de estudos históricos e etnográficos que apontem as características essenciais da manifestação, sua manutenção através do tempo e a tradição à qual se vinculam. Essa noção de continuidade histórica e o reconhecimento da dinâmica própria de transformação do bem imaterial conduziram à proposição de uma ação fundamental: o acompanhamento periódico da manifestação para avaliação de sua permanência e registro das transformações e interferências em sua trajetória. Esses princípios básicos permitiram caracterizar o instituto do registro não como um instrumento de tutela e acautelamento análogo ao tombamento, mas como instrumento de reconhecimento e valorização do patrimônio imaterial (IPHAN 2016, 19).

Não cabe aqui tratar das especificidades da UNESCO e de suas relações com o Brasil, mas não se pode negar as contribuições e influências sobre o patrimônio cultural. No Brasil, além de vários patrimônios mundiais, há projetos de cooperação entre a UNESCO, o Governo Federal (Ministério da Cultura), os governos estaduais, as prefeituras, dentre outras instituições. Assim como a UNESCO, o IPHAN estabelece parcerias, por exemplo, a superintendência de Mato Grosso do Sul destacou a parceria com o Paraguai, desde 2007, para a proteção de bens vinculados a Guerra do Paraguai (Porta 2012, 188).

Diante da afirmação da autoridade paraguaia publicada pelo *Midiamax* não se reconhece a dinâmica cultural num espaço de fronteira, neste caso, Brasil-Paraguai, e a presença marcante em Mato Grosso do Sul de uma “comunidade paraguaia e de seus descendentes”. Em Dourados, em notícia publicada em 2013, os paraguaios ainda eram a maioria se comparados a outros imigrantes, muito embora a instituição do patrimônio cultural imaterial não seja suficiente para expressá-los.

A presença paraguaia em Dourados e no Mato Grosso do Sul é utilizada como justificativa para a patrimonialização de determinados bens culturais a eles relacionados, como visto nas falas do vereador Cirilo Ramão e do historiador Carlos Magno Mieres Amarilha, em que identificaram como pertencentes ao grupo paraguaio que homenageiam, neste caso, a partir de suas declarações o representam politicamente.

De acordo com o vereador Cirilo Ramão, em entrevista ao jornal *O Progresso*, “o nosso propósito é enaltecer uma cultura que predomina em nossa cidade”. Para ele “apesar da repercussão

---

negativa, eu me orgulho, pois pude honrar a memória do povo ao qual eu sou descendente e admiro” (*O Progresso* 01/08/2017).

Carlos Magno Mieres Amarilha, no *Douradosagora*, reforçou as afirmações do vereador. Para ele,

até autoridades de Estado do nosso vizinho Paraguai não entenderam o espírito da lei. Não se quer patentear a sopa paraguaia, o que seria um absurdo, e sim reconhecer a contribuição da cultura paraguaia no seio da população douradense. É a valorização da cultura Paraguaia que está presente na cidade de Dourados desde que foi fundada, quando ainda era vila, depois patrimônio, distrito, município. Não é apropriação. É, reforço, reconhecimento e mecanismo para que a sopa paraguaia não seja esquecida e salvaguardada como um patrimônio cultural de Dourados. (*Douradosagora* 04/08/2017).

Como apontou Campos, “[...] a identidade social é utilizada pelas políticas públicas para justificar as práticas patrimoniais” (2017, 02). Ainda, para Amarilha,

a cultura e a memória são elementos que fazem com que as pessoas se identifiquem umas com as outras, ou seja, reconheçam que têm e partilham vários traços em comum. O tereré, o pucheiro, a sopa paraguaia e outros bens imateriais como a chipa, a música e a dança são ícones simbólicos de nossa irmandade com os paraguaios e toda iniciativa que reafirme esse vínculo histórico inegável é bem vinda. (*Douradosagora* 04/08/2017).

O que pareceu consenso no Legislativo Municipal não se mostrou semelhante para além de suas instâncias, como na imprensa, no Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental de Dourados, na “comunidade paraguaia” e na população em geral.

As apropriações e disputas culturais na dinâmica de fronteira, em que Dourados está inserido se refletiram nos projetos de lei aprovados<sup>10</sup>. A fronteira é dinâmica, flexível, lugar de disputas e de reivindicações. A sopa paraguaia, “homenagem aos paraguaios e descendentes radicados em Dourados”, o pucheiro e o tereré são traços dessa fronteira fluída, sendo encontrados à venda em padarias e supermercados da cidade.

Ainda para Burke “nenhuma cultura é uma ilha”, pois “já há muito que a maioria das culturas deixaram de ser ilhas. Com o passar dos séculos, tem ficado cada vez mais difícil se manter o que poderia ser chamado de ‘insulação’ de culturas com o objetivo de defender essa insularidade” (2016, 101). E mais, “[...] as tradições são como áreas em construção, sempre sendo construídas e reconstruídas, quer os indivíduos e os grupos que fazem parte destas tradições se deem conta disto”

---

<sup>10</sup> O projeto nº030/2017 tornou-se a lei municipal nº 4.100 de 12 de junho de 2017 que “Declara o Tereré como Patrimônio Cultural Imaterial da cidade de Dourados/ MS”. Cf. Diário Oficial do Município de Dourados ano XIX, nº4475, de 19 de junho de 2017, p.02. Os projetos de lei nº065 e nº067, tornaram-se as leis municipais nº4111 de 18 de julho de 2017 que “declara o pucheiro (puchero) como patrimônio cultural imaterial da cidade de Dourados – MS” e a nº 4112 de 18 de julho de 2017 que “declara a sopa paraguaia como patrimônio cultural imaterial da cidade de Dourados – MS”. Ambas foram publicadas no diário oficial do município de Dourados, ano XIX, nº4501 de 25 de julho de 2017, p.01. Além do Decreto Legislativo nº 955, de 24 de julho de 2017, que “institui o Diploma Jopará (Yopara) às personalidades do Povo Paraguaio no Município de Dourados”. Cf. Diário Oficial nº4508, de 03/08/2017, p.17.

---

(2016, 102). Assim, “não existe uma fronteira cultural nítida ou firme entre os grupos, e sim, pelo contrário, um *continuum* cultural” (2016, 14). Como visto na justificativa para a patrimonialização do pucheiro,

prato feito a base de carne com ossos, tradicional na culinária pantaneira e fronteiriça, comida típica do Paraguai, foi inserida na cultura brasileira por ser barato e simples de preparar, o pucheiro foi deixado de ser apenas uma comida dos imigrantes e ganhando cores e sabores até se transformar no século XX em um prato básico das famílias de todas as classes sociais de nossa cidade e Estado. (Dourados. Projeto de Lei n. 065/2017).

Cabe lembrar que o vereador Cirilo Ramão, que propôs o projeto de lei, reiterou a importância do registro e sua ligação pessoal ao identificar-se como descendente de paraguaios, evidenciando a influência paraguaia em Dourados. Conforme notícia veiculada no site da Câmara de Vereadores de Dourados, ao longo das discussões do projeto de lei, “Cirilo, que possui origem paraguaia, lembrou que o prato foi trazido pelos imigrantes e acabou sendo incorporado na culinária sul-mato-grossense, principalmente em Dourados, que possui influência direta do país vizinho” (Câmara Municipal de Vereadores de Dourados 20/06/2017).

Assim como a sopa paraguaia, não são visíveis pesquisas acadêmicas que tratam do pucheiro. Largamente consumido por determinados grupos sociais, pode ser comprado como carne com osso, feito de diferentes cortes de carne bovina, vendido a preços populares se comparado com o preço de qualquer corte. É utilizado na feitura de caldos e consumido com mais frequência em dias mais frios do ano. O tereré, por sua vez, já foi objeto de estudo de trabalhos acadêmicos associados à extração e ao cultivo da erva-mate e ao “trabalhador paraguaio e indígena”. Como constou na justificativa do projeto de lei:

o Tereré faz parte, há décadas, do dia-a-dia das famílias douradenses. Oriundo das culturas paraguaia e indígena, as rodas de tereré são responsáveis por inúmeros momentos de lazer ao ar livre, bem como a integração entre famílias e amigos. O Mato Grosso do Sul foi o primeiro estado do Brasil a conhecer a bebida, sendo esta levada pelos paraguaios e índios guaranis kaioiwás, que passaram a pertencer ao país quando da nova definição da fronteira entre Brasil e Paraguai, anexando imensos ervais nativos ao Brasil. E também todo ciclo brasileiro da erva-mate do tereré teve início na cidade de Ponta Porã, que faz fronteira com Pedro Juan Caballero, cidade paraguaia; depois, expandiu-se para outras cidades e estados. E também há o fato de que Ponta Porã, quando descobriu o tereré, era ainda território paraguaio. Em Mato Grosso do Sul, é consumido a todo momento, sendo uma bebida apreciada por todos, desde crianças até os mais velhos. Sempre o mais novo serve o mais velho. Só se pode parar se agradecer e todos da roda de tereré ouvirem. O estado é até hoje o maior produtor de erva-mate fora da Região Sul do Brasil. A bebida aproxima muito os jovens, pois é muito comum ver, pelas cidades do estado, em tardes de sábados e domingos, rodas de jovens consumindo o tereré e falando diversos assuntos: esporte, política, televisão, entre outros. Uma erva muito conhecida é a Erva Mate Kurupi, de origem paraguaia, mas que tem uma fábrica na cidade de Dourados. Faz-se elo indissociável nos lares douradenses, está presente no comércio, oficinas, canteiros de obras e escritórios, é democrático e essencial ao sentimento de pertencimento do douradense. E, de fato, Patrimônio Cultural Imaterial da cidade de Dourados, o Tereré. (Dourados, Projeto de lei n. 030/2017).



O tereré é considerado uma bebida típica do Mato Grosso do Sul e do Paraguai. A bebida da erva-mate extraída de locais da fronteira-sul do Brasil com outros países expressa, particularmente, como apontou Carlos Barros Gonçalves, “a presença de elementos paraguaios e indígenas na cultura sul-mato-grossense”. De acordo com o autor, o registro do tereré como patrimônio imaterial de Mato Grosso do Sul ocorreu em 2011. Além do tereré, a cerâmica Terena, a viola de cocho, o sobá e o banho de São João de Corumbá são considerados patrimônios culturais imateriais do Estado. Além disso, segundo Gonçalves, o tereré também é considerado patrimônio cultural no Paraguai, pois “[...] a bebida foi considerada, desde 2010, patrimônio da nação (Lei n. 4261 do Congresso Nacional) e ganhou um dia específico como homenagem. Todo o último sábado do mês de fevereiro comemora-se o Dia Nacional do Tereré” (2012, 05).

Em Dourados, as patrimonializações realizadas via Legislativo Municipal envolvendo a concepção de patrimônio cultural local, assim como, seus usos, implicaram em seleções, quem faz ou participa dita o que se considera e o que se deve instituir como patrimônio cultural local. Tanto o poder público quanto a imprensa atuaram na questão e representaram interesses particulares ou de grupos sociais, elegendo o que consideraram representativo à Dourados.

Dito isso, o debate em conjunto com a população, o Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental de Dourados e a produção de inventários pouco antecedeu ao ato legislativo, ou seja, o projeto de lei transformado em lei municipal, na Câmara Municipal de Dourados.

Diante das leis municipais, utilizadas como instrumento de tombamentos e ou registros do patrimônio cultural local, observa-se personagens, histórias, memórias e identidades construídas, preservadas, reivindicadas e instituídas por agentes políticos e públicos.

Neste sentido, o patrimônio cultural local é “a janela para ver o mundo”, como pontuou Raphael Samuel (1989-1990, 229), e não difere, a princípio, do que costumeiramente é prática instituída no Brasil e no Ocidente no tocante ao patrimônio cultural, em que o poder público atua definindo, fomentando, gerenciando e normatizando o patrimônio cultural. No entanto, de acordo com Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses, a importância dos valores e interlocutores locais vêm antes dos mundiais. Para o autor,

como pode algo valer para o mundo todo, se não vale para aqueles que dele poderiam ter a fruição mais contínua, mais completa, mais profunda? Como pode o patrimônio mundial não ter, antes, valor municipal? [...] aliás, é necessário repensar a escala de alcance dos bens culturais (municipal, estadual, federal), quase sempre definidos a partir de critérios jurídico-administrativos ou quantitativos ou segundo apenas a extensão espacial da ocorrência [...] é preciso introduzir outros critérios para avaliar os círculos concêntricos de pertinência e interesse do bem, que possam antes de mais nada definir seu potencial de interlocução. A grande referência deveria ser esse potencial de interlocução, começando sempre com os interlocutores locais (2012, 29-30).

Meneses chamou atenção para a “problemática do valor”, fundamental dentro do campo do patrimônio. Fala-se em “valor municipal”, em “interlocutores locais”, entretanto o poder público municipal, representante do Estado, não poder ser o protagonista, em detrimento, das pessoas e de suas práticas sociais. É a sociedade que deve atuar na construção de valores culturais a tornarem-se patrimônio. Ainda, para Meneses:

o estado e o governo podem participar da criação desses valores, privilegiando ou marginalizando uns e outros, mas sempre no jogo das práticas sociais. Estas é que são o ventre gerador. O poder público, agora tem um papel declaratório e lhe compete, sobretudo, proteção, em colaboração com o produtor de valor, a comunidade (para usar um termo problemático pela sua ambiguidade e utilizado pelo constituinte). Entretanto, mesmo sem qualquer intervenção do poder público, existe o ‘patrimônio cultural nacional’. (2012, 34).

Neste sentido, o campo do patrimônio não esboça “fronteiras demarcadas, rotas seguras, pontos de chegada precisos”. É, antes, uma arena de conflito, avaliação, valoração. Por isso mesmo, o campo da cultura e, em consequência, o do patrimônio cultural, é um campo eminentemente político.

Entretanto, a aprovação do projeto de lei, como divulgada no *Midiamax*, esteve ligada a interesses político-partidários e cita, novamente, Patrícia Stnaley. Segundo o jornal,

a advogada Patrícia Stnaley, titular da Direção Nacional de Propriedade Intelectual (DINAPI) do Paraguai disse na edição de ontem do jornal Extra que a intenção real dos vereadores douradenses ao declararem a sopa paraguaia como patrimônio imaterial da cidade é de “ganhar votos”. Patrícia disse que os políticos de Dourados querem tirar vantagem eleitoral com a grande comunidade paraguaia que vive no município. A polêmica no país vizinho continua e as leis aprovadas pela Câmara de Vereadores que tornam não apenas sopa como também o tereré e o pucheiro como patrimônio imaterial da cidade não foi bem aceita pelos paraguaios. Patrícia assinalou que os paraguaios e seus descendentes votam nas eleições municipais e esse deve ser o motivo para as leis serem aprovadas. (*Midiamax* 31/07/2017).

Cabe frisar que na notícia citada, publicada pelo jornal Extra.py, nada há sobre as disputas político-partidárias<sup>11</sup>. Na atuação do poder público local em Dourados sobressaem-se usos políticos do patrimônio local. Tombados e registrados aqui e acolá em diferentes gestões político-administrativas, por vezes, os interesses foram político-partidários por envolverem diretamente

---

<sup>11</sup> *¿Quién se resiste al delicioso olor que despide una recién hecha sopa paraguaya, sobre todo si es al tatacuá? Más de uno cae siempre rendido ante la tentación de probar un bocado de este plato tan típico nuestro, o al menos, era nuestro. El municipio brasileño de Dourados, estado de Mato Grosso del Sur, en sesión del 18 de julio, por unanimidad aprobó que la “sopa paraguaia” pase a formar parte del “Patrimonio Cultural Inmaterial” de la ciudad. La intendenta local, Delia Godoy Razuk, firmó la resolución cuyo proyecto original pertenece al concejal Cirilo Ramão. Es así que de ahora en más, los paraguayos ya no seremos los reconocidos por ser los únicos en cocinar la rara sopa sólida. Pero eso no es todo, en la misma fecha, también declararon como patrimonio propio al puchero. También el tereré. El 9 de mayo pasado hicieron exactamente lo mismo con el tereré. En ese entonces, el concejal Alan Guedes argumentó que la típica bebida nuestra “hace parte desde décadas del día a día de las familias douradenses”, según el portal [midiamax.com.br](http://www.midiamax.com.br). Patrícia Stanley, titular de la Dirección Nacional de Propiedad Intelectual (Dinapi), dijo que no sabía nada sobre el caso. Sin embargo, señaló que al poner que es paraguaya ya se comete un error de nombre y que debe ser analizado. “Si bien no podemos impedir lo que se haga en otro país, sí podemos solicitar la intervención de la Unesco para que arbitre, cosa que lo vamos a hacer”, explicó. “En Brasil declaran a la sopa paraguaya como patrimonio cultural”. *Extra*. 2017. “En Brasil declaran a la sopa paraguaya como patrimonio cultural”. <http://www.extra.com.py/actualidad/en-brasil-declaran-a-la-sopa-paraguaya-como-patrimonio-cultural.html>.*

---

vereadores e/ou prefeitos municipais sem, contudo, reduzir o campo do patrimônio cultural a um único denominador comum. Conforme afirmou Meneses, “como os valores não são previstos geneticamente, mas são criados, eles precisam ser enunciados, explicitados, fundamentados e podem ser propostos, recusados, transformados – não impostos” (2012, 39).

Anterior à sanção dada pela prefeita Délia Razuk e a publicação em diário oficial da lei municipal que registrou a sopa paraguaia como patrimônio imaterial da cidade de Dourados, sabe-se que ocorreu debate numa das reuniões do Conselho Municipal, em julho de 2017, embora não constada em ata (ata, s/n, 20/07/2017). O Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental de Dourados sequer emitiu parecer a respeito, embora conste em regimento interno do Conselho Municipal o Artigo 9, o mesmo Artigo 3A da Lei Complementar nº 02/90, alterada em 2013:

todo tombamento será precedido de prévia consulta ao Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental de Dourados que emitirá parecer conclusivo sobre o preenchimento dos requisitos necessários para que o bem constitua parte integrante do patrimônio histórico, cultural e ambiental de Dourados. (LC n. 232, de 11 de dezembro de 2013).

Embora não preveja questões relacionadas ao registro do patrimônio cultural imaterial, as atribuições que cabem ao Conselho Municipal foram reestruturadas, em 2013. Deveria haver a participação direta deste no tocante às interferências nas patrimonializações, como a transferência da Feira Livre da Cuiabá em 2016, os registros e os tombamentos feitos pelo Legislativo Municipal em 2017 e 2018 ou sobre quaisquer patrimônio cultural local. Longe disso, o poder público municipal, ainda permanece afoito na criação de leis e mantém a cultura política em que age, sem consultar ou ouvir boa parte da população, especialistas e demais autoridades sobre o campo do patrimônio cultural.

Considerando a amplitude do patrimônio cultural e o envolvimento crescente da História em demandas do campo, este artigo, assim como a tese de doutorado defendida em 2019, tem relevância dentre as produções do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGH-UFGD) e ao município de Dourados, segunda maior cidade de Mato Grosso do Sul. Entretanto, esta cidade e o patrimônio cultural ainda são pouco estudados e debatidos. Dentre as representações de patrimônio cultural, da cultura política que mantém o poder público municipal como protagonista na instituição do patrimônio cultural douradense, faz-se necessário e urgente a ampliação dos debates.

Discutir sobre “o que”, “quem define” e “como” se operacionaliza o patrimônio cultural junto a outras instituições do Estado, como o IPHAN e as Universidades são fundamentais. Além disso, a atuação de agentes sociais variados é muito importante. Iniciativas como a elaboração de

---

demanda para o patrimônio cultural está sendo construído coletivamente, entre o Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental, o Fórum Permanente de Cultura, entre outros representantes da sociedade civil. Ao fortalecer os debates através de um conjunto de agentes sociais diversos, podem-se construir mecanismos que analisem experiências como as observadas com o tango. O tango, foi reconhecido como patrimônio imaterial da humanidade pela UNESCO, em 2009, envolveu dois países, a Argentina e o Uruguai, considerando-o como uma expressão cultural rio-platense. Diferentemente do que ocorreu em Dourados em que não houve acordo, muito menos consenso, com a sopa paraguaia, o ocorrido pode contribuir para um debate amplo em que se analisem as relações de fronteira, que são fluídas, assim como a dinamicidade da cultura e, por sua vez, do patrimônio cultural douradense.

### Referências bibliográficas

Amarilha, Carlos M. M. A Casa Paraguaia de Dourados (1991-1994). *Revista Arandu*, Dourados, n. 03 (1998): 87-101.

Amarilha, Carlos M. M. “O Território federal de Ponta Porã: a conquista do Brasil na fronteira guarani”. Anais do XII Encontro Nacional de História – Seção Mato Grosso do Sul, UFMS/CPAQ-Aquidauana, Brasil, 2014.

Bortolotto, Chiara. “Patrimônio e o futuro da autenticidade”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Andrey R. Schlee (org.). Patrimônio: desafios e perspectivas, n.36 (2017): 23-38.

Burke, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 5ª reimp., 2016.

Burke, Peter. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

Burke, Peter. *Variedades de História Cultural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

Campos, Yussef Daibert Salomão de. *Percepção do intangível: entre genealogias e apropriações do patrimônio cultural imaterial*. Goiânia: Arraes, 2017.

Câmara Municipal de Vereadores de Dourados. 2017. “Cirilo Ramão solicita que puchero vire patrimônio cultural imaterial de Dourados”.

<http://www.camaradourados.ms.gov.br/imprensa/noticias/cirilo-ramao-solicita-que-puchero-vire-patrimonio-cultural-imaterial-de-dourados>.

Chagas, Mário. “Cultura, patrimônio e memória”. *Patrimônio e Educação - Ciências e Letras*. Revista Faculdade Porto-Alegrense de Educação, Ciências e Letras. Porto Alegre, n. 31 (2002): 15-29.

Chuva, Márcia. “Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil”. Márcia Chuva, org. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Dossiê História e Patrimônio. IPHAN/Minc: Brasília-DF, n.34 (2012): 147-167.

*Donadosagora*. 2017. “Historiador esclarece ‘Lei da Sopa Paraguaia’”.

<http://www.douradosagora.com.br/noticias/dourados/historiador-esclarece-lei-da-sopa-paraguaia>.

*Douradosnews*. 2017. “Paraguai ameaça ir à Unesco contra lei da sopa paraguaia”.

<http://www.douradosnews.com.br/dourados/paraguai-ameaca-ir-a-unesco-contralei-da-sopa-paraguaia-em-dourados/1041495/>.

---

Extra. 2017. “En Brasil declaran a la sopa paraguaya como patrimonio cultural”. <http://www.extra.com.py/actualidad/en-brasil-declaran-a-la-sopa-paraguaya-como-patrimonio-cultural.html>.

Garone, Taís e Pedro Junqueira. “Patrimônio Cultural, patrimônio de quem? Apropriação e uso indevido de Bens Culturais Imateriais”. Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, João Pessoa, Brasil, 2016.

Gonçalves, Carlos B. “Nas rodas de Tereré: conversas sobre história e patrimônio cultural em Mato Grosso do Sul” Monografia (Especialização em Patrimônio, Memória e Gestão Documental), Curitiba, Universidade Tuiuti do Paraná, 2012.

Gonçalves, Cristiane Souza. “Autenticidade”. Em *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*, org. Grieco, Bettina, Luciano Teixeira, e Analucia Thompson, 2ª ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016.

Gonçalves, Cristiane Souza. “Autenticidade de acordo com a Convenção do Patrimônio Mundial”. *Orientações técnicas para a aplicação da Convenção do Patrimônio Mundial*. UNESCO. Comitê intergovernamental para a proteção do patrimônio mundial, cultural e natural. Lisboa, abril de 2012, p.76-83. Disponível em <[whc.unesco.org/archive/opguide11-pt.doc](http://whc.unesco.org/archive/opguide11-pt.doc) > acesso em 14 de abril de 2017.

Jara, Alan. Cidade, história e os lugares de memória de grupos imigrantes: a comunidade paraguaia em Dourados/MS. XIII Encontro Regional de História – Anpuh/MS, Coxim – MS, 8 a 11 de novembro de 2016.

Jara, Alan. “Representações da cultura paraguaia: tradições e memórias na construção identitária de imigrantes e descendentes”. *Revista eletrônica História em reflexão*, v.6, n.12 (2012).

Meneses, U. T. B. de. “O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas”. Em *I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: sistema nacional de patrimônio cultural – desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão.*, coord., W. Sutti, 25-39. Brasília: IPHAN, 2012.

Midiamax. 2017. “Paraguaios acusam vereadores de roubarem sopa, tereré e pucheiro”. <http://www.midiamax.com.br/justica/paraguaios-acusam-veredores-dourados-roubarem-sopa-terere-pucheiro-348923>

Midiamax. 2017. “Vereadores querem apenas ganhar votos ao declarar sopa paraguaia patrimônio”. <http://www.midiamax.com.br/politica/veredores-querem-apanas-ganhar-votos-declarar-sopa-paraguaia-patrimonio-349104>.

*Patrimônio Imaterial*: O Registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília: Ministério da Cultura / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 4. ed, 2006, 140 p.

*Patrimônio Cultural Imaterial*: para saber mais. 3ª ed. Brasília, DF: Iphan, 2012.

Progresso. 2017. “Vereador lamenta repercussão negativa sobre a lei da Sopa Paraguaia”. <http://www.progresso.com.br/caderno-a/politica/vereador-lamenta-repercussao-negativa-sobre-a-lei-da-sopa-paraguaia>

Oliven, Ruben G. “Patrimônio intangível: considerações iniciais”. Em *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*, org. Regina Abreu, e Mário Chagas, 2ªed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

Porta, Paula. *Política de preservação do patrimônio cultural no Brasil: diretrizes, linhas de ação e resultados - 2000/2010*. Brasília: IPHAN/Monumenta, 2012.

---

Samuel, Raphael. “História local e história oral”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, ANPUH, v.9, n.19 (1989/1990): 219-243.

Silva, Jeanne. *Sob o juízo da lei: confronto histórico entre direito e justiça*. Uberlândia: EDUFU, 2012.

Silva, Guilherme C. “Direitos autorais e diversidade cultural”. Anais do XVIII Congresso Nacional do CONPEDI, São Paulo, Brasil, 04 a 07 de novembro de 2009.

UNESCO. 2017. Tentative Lists. <http://whc.unesco.org/en/tentativelists/state=py>

Workshop. 2013. “Patrimonio cultural inmaterial, identidad y turismo. El tango como expresión rioplatense”. [http://www.turismoculturalun.org.ar/pdfs/Workshop\\_tango\\_espanol.pdf](http://www.turismoculturalun.org.ar/pdfs/Workshop_tango_espanol.pdf)

94FMDourados. 2017. “Após sopa paraguaia, tereré e pucheiro, Dourados cria homenagem para vizinhos”. <https://www.94fmdourados.com.br/noticias/dourados/apos-sopa-paraguaia-terere-e-pucheiro-dourados-cria-homenagem-para-vizinhos>.

\*\*\*

Recebido: 30 de junho de 2020

Aprovado: 29 de agosto de 2020

**A casa e o exílio: história, trabalho e imigração na literatura\***

*Hogar y exilio: historia, trabajo e inmigración en la literatura*

*Home and Exile: history, labor and immigration in literature*

*Antonio de Pádua Bosi\*\**

<https://orcid.org/0000-0002-0733-1780>

*Aparecida Darc de Souza\*\*\**

<https://orcid.org/0000-0003-2425-9052>

RESUMO: Este artigo propõe uma abordagem histórica sobre imigração a partir da literatura, especificamente das obras *Adeus, Haiti*, de Edwidge Danticat, e *Garota, Traduzida*, de Jean Kowok. O principal argumento explora experiências de imigrantes relativas (i) às razões da saída, (ii) às expectativas e frustrações vividas, (iii) aos mecanismos institucionais e informais da acolhida e (iv) à imigração visualizada como sentimentos, particularmente, a formação da família e de outras sociabilidades. A tentativa de problematização desse tema se desdobra da compreensão de que a literatura, inspirada em experiências históricas vividas, como é o presente caso, possibilita a reflexão no campo da História à medida que é também um documento e uma intervenção interessada na realidade. Teoria e método consideraram tais características de modo a interrogar, analisar e explorar *Adeus, Haiti* e *Garota, Traduzida* a partir de perspectivas identificadas nas autoras e dos pontos que compuseram o roteiro da pesquisa, anteriormente numerados. Por fim, esperamos que

---

\* Este artigo é resultado parcial da pesquisa “Trabalho e Imigração: história comparada de trabalhadores imigrantes no Brasil, Estados Unidos e Portugal”, vinculada ao Acordo de Cooperação entre o Laboratório de Pesquisa Trabalho e Movimentos Sociais (Universidade Estadual do Oeste do Paraná) e o “Labor Studies and Employment Relations of School of Management and Labor Relations, RUTGERS - The State University of New Jersey”.

\*\* Professor de História nos cursos de graduação e no Programa de Pós-graduação em História na Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Bolsista Produtividade em Pesquisa do CNPq. E-mail: antonio\_bosi@hotmail.com.

\*\*\* Professora de História nos cursos de graduação e no Programa de Pós-graduação em História na Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Agradecemos a Steve Lawton, presidente do “Communications Workers of America, Local 1102”, departamento local “Central Labor Council – AFL/CIO”, e professor do Empire State College, New York, pela documentação cedida. E-mail: aparecidadarc Souza@hotmail.com.

os resultados mais tangíveis animem a inserção da História nas expressivas migrações recentes cuja importância tem sido contada pelos migrantes em narrativas trágicas e dramáticas, mais do que em formatos épicos e exitosos.

Palavras-chave: Imigração. Edwidge Danticat. Jean Kowok.

ABSTRACT: This paper proposes a historical approach to immigration regarding literature, particularly *Brother, I am Dying*, by Edwidge Danticat, and *Girl, Translated*, by Jean Kowok. The main argument explores immigrants' experiences regarding (i) the reasons for leaving (ii) the expectations and frustrations experienced, (iii) the institutional and informal mechanisms of reception and (iv) the immigration seen as feelings, particularly the formation of the family and other sociabilities. We understand that this theme has been related to the idea that literature is inspired by historical experiences, as is the case here. This has made possible a reflection on History because literature is also a document and an intervention interested in reality. Theory and method have considered these characteristics in order to interrogate, analyze and explore *Brother, I'm dying* and *Girl, Translated* from the perspectives identified in the authors and from the points that made up the research script. Finally, I hope that the results will encourage the insertion of history in the expressive recent migrations whose importance have been reported by migrants in tragic and dramatic narratives, rather than in epic and successful formats.

Keywords: Immigration. Edwidge Danticat. Jean Kowok.

RESUMEN: El propósito de este artículo es abordar históricamente la inmigración en las obras *Brother, I am Dying*, de Edwidge Danticat, y *Girl, Translated*, de Jean Kowok. Nuestra hipótesis explora las experiencias de los inmigrantes en relación con las razones de la partida de los migrantes, las expectativas y frustraciones experimentadas, los mecanismos institucionales e informales de recepción y la inmigración percibida como sentimientos, particularmente la formación de la familia y otras sociedades. Creemos que la literatura inspirada en experiencias históricas nos permite discutir la historia porque la literatura también es un documento y una intervención interesada en la realidad. La teoría y el método consideraron estas características para interrogar, analizar y explorar *Brother, I am Dying* y *Girl, Translated*, desde las perspectivas identificadas en los autores y los puntos que formaron el guión de investigación. Finalmente, esperamos que la inserción de la historia en el tema de las migraciones recientes los anime, cuya importancia ha sido contada por los inmigrantes en narraciones principalmente trágicas y dramáticas.

Palabras clave: Inmigración. Edwidge Danticat. Jean Kowok.

---



### Como citar este artigo:

Bosi, Antonio de Pádua; Souza, Aparecida Darc de. “A casa e o exílio: história, trabalho e imigração na literatura”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 272-292.

\*\*\*

### O problema

Há quase 30 anos, cerca de 20 mil albaneses atravessaram o mar Adriático em direção à Itália na condição de refugiados. Eles fizeram isso amontoados no Vlora, navio que retornou de Cuba carregado de açúcar. Ancorado no porto de Durrës, Albânia, o capitão do Vlora, Halim Milaqi, foi rendido pelos 20 mil albaneses que subiram a bordo e rumaram para Lampedusa, na Itália. A mídia que noticiou o fato deixou claro que a fuga em massa se deveu ao abandono do regime comunista em colapso, mas raramente citou outros aspectos dessa emigração peculiar, um quase êxodo. Famílias separadas, afetos distanciados, o sabor do desterro, a experiência da migração conjugada com pobreza e a discriminação étnica e política ficaram do lado de fora de sua pauta. Talvez por serem refugiados. A imaginação de quem soube do acontecido à distância e com pouca ou nenhuma informação ficou marcada pela força estética das imagens que ocuparam canais de televisão, jornais e redes sociais no planeta, e de fato havia razões para isso.



Fig.1: Vittorio Arcieri, 1991, *Transatlântico Vlora*.

[http://ansabrazil.com.br/brasil/noticias/italia/noticias/2016/03/08/Foto-usada-como-simbolo-refugiados-faz-25-anos\\_8962192.html](http://ansabrazil.com.br/brasil/noticias/italia/noticias/2016/03/08/Foto-usada-como-simbolo-refugiados-faz-25-anos_8962192.html)

O escritor Juan Goytisolo iniciou seu romance *A saga dos Marx*, publicado em 1993, com uma leitura desse evento tão cômica quanto trágica. Ele mostrou aqueles albaneses desembarcando do navio na Itália, em uma praia de veraneio onde só havia italianos que podiam pagar por ela. Ansiosos por chegar aos Estados Unidos, os albaneses se acossavam uns nos outros dentro e fora

---

no Vlora para alcançar o chão do país mais capitalista do planeta. A cena imaginada pelo autor (inspirada em fotos do desembarque do Vlora em 1991) exibiu albaneses e italianos com expectativas inteiramente diversas naquele episódio. Os primeiros esperavam acolhimento, segurança. Os segundos viram naquele desembarque uma verdadeira barbárie que os ameaçava e, em um ato contínuo, acionaram a polícia com o objetivo de removê-los pela força. Nesse inusitado encontro, Goytisolo sublinhou sutilmente a impossibilidade de uma identidade europeia que abrigasse nacionalidades e etnias pobres. “Os italianos se perguntavam quem seriam aqueles indivíduos grosseiros e brancos, gesticulantes, alucinantes, que, com insuspeita energia, remavam e convergiam para a praia? Alguém soltou um grito de alarme. Os albaneses!!” (Goytisolo 1996, 15).

A grande imprensa agiu de modo conservador ao mostrar o drama vivido pelos passageiros do Vlora como um fato bizarro, grotesco e desesperado. Essa também foi uma das principais imagens utilizadas para anunciar o colapso do regime comunista na Albânia. Geralmente ela foi acompanhada de abordagens pejorativas do comunismo que tentavam explicar aquela aparente insanidade, embarcada aos milhares, como uma oportunidade única em meio à abertura política e à crise econômica sem precedentes naquele país. E as leituras alternativas feitas pelo amplo campo da esquerda não conseguiram oferecer uma visão que fosse dos albaneses sobre eles mesmos e que explicasse a sua presença na costa italiana naquelas condições. Por esse motivo, a pequena e problematizadora introdução do romance de Goytisolo sobre este evento histórico abriu espaço para pensar a migração na perspectiva de quem emigra. Sua visão capta uma disposição do imigrante para receber e se adaptar a uma cultura da qual se tem apenas um grosso esboço, nada mais que imagem idealizada e disseminada como positiva.

Não obstante, o processo migratório se traduz também como uma complexa relação de estranhamento. Esse ponto de vista de Goytisolo é parcial, mas instigante para pensar como os imigrantes pensam a si mesmos e os lugares para onde vão. Do mesmo modo, por esse motivo, o encontro entre albaneses e italianos em 1991 foi imaginado por Goytisolo como um desencontro de expectativas. Os primeiros avançaram para a praia felizes, certos de terem chegado ao estado do Texas, EUA. Com sorrisos e um inglês mímico cumprimentavam os “americanos” em terreno capitalista que achavam serem seus anfitriões. De outro lado, os italianos, paralisados e estarecidos, observavam aquela avalanche de corpos caindo, saltando do Vlora e nadando como podiam para a praia, tentando abordá-los, ora de joelhos, ora com abraços. Deram-se conta que eram albaneses. Aquela gente foi vista com desprezo. Por isso, ela requeria a polícia, e foi ela que apareceu para recolher os migrantes.

---

A narrativa sobre a migração na parte inicial de *A saga dos Marx* permite colocar em perspectiva as dimensões contraditórias de um processo de grandes proporções na atualidade, e esse é um importante aspecto da literatura que pode interessar e auxiliar a História. A ONU divulgou aumento de 51 milhões de imigrantes no período de 2010 a 2019. Percentualmente, os imigrantes representaram 3,5% da população global em 2019. Em 2000, eles representavam 2,8%. A tendência projetada pela ONU é ascendente (United Nations 2019). Se a tais estatísticas somarmos as migrações inter-regionais e interestaduais de países onde seria possível mensurá-las (desconsiderando contas demográficas sobre migração bruta e líquida), o resultado encontrado mostraria em percentuais algo que já é constatado a nossa volta e que inclinamos a naturalizar: o fato de que famílias de trabalhadores migram o tempo todo.

Uma noção provisória sobre a distinção entre migração e refugiado ajuda a esclarecer, ao menos teoricamente, algumas das principais razões que motivam pessoas a se deslocarem de seus países. A condição de refugiado pode ser exemplificada com o evento protagonizado pelos albaneses, dramatizado por Goytisolo. Pessoas e famílias inteiras fogem, ou tentam escapar, de perseguições devido a sua etnia, crença religiosa, posicionamento político enfim, migram porque são vítimas de práticas de discriminação e criminalização. Aqueles denominados de migrantes basicamente buscam trabalho (Priore 1979). Trata-se de uma noção razoavelmente aceita no campo da história, embora seja provisória e imperfeita igual a tantas outras.

Reconhecida a importância da migração como uma questão social e histórica da atualidade, é preciso pensar articuladamente algumas das distâncias que existem entre o estudo da realidade vivida e a narrativa do escritor sobre tal realidade. Rigorosamente, o historiador escreve sobre o que aconteceu, e ao escritor é permitido escrever sobre o que poderia ter acontecido; tal distinção é feita desde Aristóteles no século IV a.C. (Aristóteles 1991, 256). Pelo menos, no que concerne às narrativas que pretendem ser igualmente intervenções na realidade, é possível estabelecer um diálogo com a História, haja vista que essas narrativas permanecem, de modo recorrente, como fontes históricas analisadas e, às vezes, abrem-se como narrativas alternativas a certos problemas e direções levantados pela historiografia. Nesse caso, sob o domínio metodológico da História, esse tipo de narrativa literária - exemplificada com Goytisolo e discutida aqui a partir dos livros *Adeus, Haiti*, de Edwidge Danticat, e *Garota, Traduzida*, de Jean Kwon -, pode ser avaliado tanto em termos de experiência social quanto hipótese para pesquisas. Ainda sobre isso, uma última observação vem de Georges Luckács, que não via na linguagem dos romances sociais algo que por si só inviabilizasse seu potencial de ensaio sobre a realidade. Esse tipo de arte abordava e apreendia a vida sob suas próprias regras e habilidades, mas podia (e deveria) carregar alguma força crítica capaz de empreender novos enfoques acerca do vivido ou de um problema já posto, recusando-se a fazer

---

---

meras cópias da realidade (Lukács 1966). Exatamente nesse sentido, Goytisolo pautou dilemas da migração nos anos 90 do século passado em linhas tragicômicas, servindo-se de um elenco de suporte bastante óbvio: ricos e pobres (Goytisolo 1996). Migrantes trabalhadores seriam de fato pessoas submissas, desinformadas e passivas, como os albaneses que Goytisolo fez subir ao palco para criar, pelo riso e pelo ridículo, um crescente sentimento de desconforto diante da miséria humana? Ou esse juízo crítico teria a função de provocar entendimentos colaterais contrários ao ordenamento social, político e econômico que tornava inteiramente inferiores e ilegais os albaneses?

Sobre isso, no plano da pesquisa social, Paul Collier propõe tratar a migração na atualidade a partir de três experiências sociais, dentre as quais as duas primeiras interessam de perto este artigo: (i) a dos próprios imigrantes; (ii) a de pessoas deixadas para trás nos países de origem daqueles que emigram; e (iii) a de pessoas que já residem nos países para onde os imigrantes vão (Collier 2013.) Nesse caso, fugas iguais as dos albaneses (informada pela imprensa ou imaginada por Goytisolo) podem ser lidas também, na proposição de Collier, como “unidades morais importantes e legítimas” (Collier 2013, 25), o que implica não resumir deslocamentos humanos a convulsões sem propósitos, a apegos exclusivos e irrefletidos ao sonho americano, nem a explicações (muitas vezes deterministas) como fluxos demográficos ou diásporas motivadas por guerras, crises econômicas etc. No campo historiográfico, Edward Thompson deixou aberta importante porta para entender esse componente histórico da experiência humana. Sua argumentação considerou que as “ações dos homens são ações humanas e suas próprias vontades não são puramente animais, mas são necessidades humanas, isto é, físicas, morais e intelectuais” (Thompson 1957, 130), e que a pesquisa em História perderia perspectivas da realidade se operasse com o descarte da moral, da ideologia, dos desejos humanos e dos sentimentos. É preciso pensar que desejos, vontades e lutas sociais têm razões e alcances que transbordam essas fronteiras.

É a partir desse argumento que uma abordagem da História pode ser mais eficiente no exame da imigração. Romances como *Adens, Haiti e Garota, Traduzida* são intervenções interessadas na história da migração, estruturadas em narrativas que expressam experiências pessoais, sociais e políticas do tempo presente. Por esse motivo, eles se constituem chaves para compreensão da realidade histórica. Podem levantar relevantes problemas a respeito de economia e sociedade, falar de dilemas culturais ou tentar incursões em zonas interessantes para a História, nominadas por Bloch de “as necessidades secretas do coração” (Bloch 2002, 133). *Adens, Haiti*, da haitiana Edwidge Danticat, e *Garota, Traduzida*, da chinesa Jean Kwok, abordam experiências de imigrantes relativas (i) às razões da saída, (ii) às expectativas e frustrações vividas, (iii) aos mecanismos

---

institucionais e informais da acolhida e (iv) à imigração visualizada como sentimentos, particularmente a formação da família e de outras sociabilidades.

Em síntese, o problema que orienta este artigo está no reconhecimento da migração como tema relevante do tempo presente, na literatura como material de pesquisa (nesse caso, centrado nas experiências dos sujeitos envolvidos nas histórias de migração) e no exame de narrativas de personagens que possam ser representativos do mundo real, principalmente porque tais personagens de ficção habitualmente permitem ser examinados em seu percurso afetivo. Tais aspectos são, portanto, chaves de análise promissoras, e seria um descuido não considerá-las assim.

### Uma família, dois países

Só estou escrevendo isto porque eles não puderam. (Danticat 2010, 31).

Edwidge Danticat é uma escritora engajada que denuncia, por meio da literatura, a situação dos imigrantes refugiados, particularmente os haitianos. Tem publicado textos curtos e livros a respeito da condição de ser um estranho em uma terra estranha. Para isso, sente que é preciso ir além da pesquisa em livros. Ela pensa que o escritor tem que mergulhar na cultura alheia e aprender as linguagens que o tornam capaz de compreender as experiências suficientemente para conseguir contar uma história (The Brooklyn Review 2018). Esse posicionamento não é uma novidade na historiografia, mas é isso que ela tenta fazer, olhar “de dentro”.

Esse engajamento implica pesquisa e comprometimento real, com pessoas reais e dramas reais. O que Edwidge faz torna seu trabalho de escritora uma plataforma de denúncia da discriminação de migrantes e refugiados, notoriamente os haitianos que vão para os Estados Unidos. Também por esse motivo ela produz o encontro entre seus sentimentos e uma pesquisa que lida com relatos de testemunhas oculares, documentos, relatórios diversos (Nações Unidas etc.), políticas públicas e sua própria observação direta, de modo a tecê-los encarando-os como fontes de primeira mão cujo resultado são textos “artisticamente desenhados e altamente diferenciados de sua vida no Haiti e nos Estados Unidos” (Bennett 2008, 2). Esses podem ser considerados uma linguagem eficiente aos seus propósitos, uma vez que a finalidade parece ser o de colocar a situação de haitianos em todos os radares possíveis. É uma agenda objetiva de trabalho.

*Irmão, Eu estou morrendo*, título original de *Adeus, Haiti*, é parte desse esforço. É uma intervenção da autora em um passado recente que mostra a relação de dois irmãos, seu pai e seu tio, separados pela distância, mas unidos pelo afeto. Trata-se de uma autobiografia cujo núcleo principal é esse afeto, dado estruturante na experiência da família e de Edwidge. Seu pai, Mira, vai para os Estados Unidos quando ela tinha quatro anos, em 1974, e o tio, Joseph, que fica no Haiti, cuida dela e do irmão enquanto Mira reúne condições para buscá-los. A mãe vai em seguida. Ambos

estavam inseguros no Haiti. A violência política é uma ameaça constante que se soma à desordem econômica. A solução encontrada foi sair do país, mas a escolha pelos Estados Unidos também é uma ironia do capitalismo. É exatamente o imperialismo operado direta e indiretamente pelos Estados Unidos que apoiou historicamente ações responsáveis pela miséria econômica e insolvência financeira cujos efeitos que tanto pesam nas vidas dos haitianos são componentes da pressão que trabalhadores como Mira e Denise sentem e justificam seu quase exílio. Afinal, seria essa uma política global, a de motivar trabalhadores a trafegarem de posições subalternas no Haiti para posições subalternas na América. Contraditoriamente, é ali que Mira e Denise depositam suas esperanças.

Na história do Haiti a emigração tem sido determinada estruturalmente pela pobreza. Todas as vezes que a acumulação de capital remodela as relações de trabalho, de modo a prejudicar os trabalhadores, parte desta população avalia a saída do país como alternativa para fugir às pressões econômicas e sociais. Quando isto acontece pessoas na condição dos pais de Edwidge ponderam a respeito de partir ou ficar. Nesse contexto, emigrar pode parecer uma ação avulsa, mas é, antes de tudo, uma experiência social comum que delimita a vida de muitos haitianos que figuram nos registros de diversos países na condição de refugiados ou imigrantes: eles esperam conseguir um emprego e criar estratégias que os ajudem a sobreviver em contextos culturais diferentes aos seus costumes, práticas crenças. É desse modo que a presença de pessoas como os pais de Edwidge entra em nosso campo de visão, como expressão da imigração e da busca por trabalho noutro país. Aliás, no caso do Haiti se trata de uma experiência histórica de pobreza desde o século XV, na condição de colônia, constituído a partir de tráfico de humano quando milhares de africanos foram escravizados e usados na produção de café, açúcar, algodão e índigo onde hoje é o Haiti (James 2010).

Mira e Denise são parte dessa generalidade que pode ser lida como um ponto bem aceito para uma teoria da migração. Com o visto conseguido devido a um filho nascido na América, eles retornam ao Haiti para buscar Edwidge, que tinha 12 anos, e o irmão. Joseph, vinculado à Igreja Batista, permanece no Haiti empreendendo ações para proteger e fortalecer os jovens. Manter uma escola é uma delas. Para isso, enfrenta duríssimos contextos históricos hoje conhecidos nos livros didáticos e nas experiências dos mais velhos, como a ditadura de François Duvalier (Papa Doc), de 1957 a 1971, seguido pelo filho Jean-Claude Duvalier (Baby Doc), que governou de 1971 até 1986, ambos escorados em milícias denominadas “tonton-macoutes” (bichos-papões), e as consequências do terremoto de 2010. Por sua vez, Mira vê relativizada sua expectativa de viver nos Estados Unidos. Os empregos são ruins e o trabalho é sempre intenso. Conclui que não terá patrão e economiza para comprar um táxi. Ele adocece lentamente com todos os cigarros que fuma ao

---

longo da vida. Morre de câncer, pouco depois de seu irmão. Duas vidas, duas mortes. Uma casa, um exílio. Essa é uma chave analítica importante.

Onde foi que eles se desencontraram? É uma pergunta comum, embora complexa, feita por familiares separados pela distância do desterro. Trata-se de um custo da imigração difícil de mensurar. Edwidge sabe disso. Como encerrar experiências e trajetórias se ainda não há cicatrizes fechando-as? Parte de uma resposta está em um dos elos essenciais dessa cadeia de recordações que formou sua memória para o livro. A despedida do tio representou a irreparável separação de um pai. “Só me lembro de desejar, quando voamos pelas nuvens, que meu tio tivesse chorando uma torrente de lágrimas, se atirado no chão e feito uma cena, proibindo-nos de partir.” Continua Edwidge: “Ele teria soltado, com a sua antiga voz, a repentina revelação de que na verdade eu era sua filha, e que não podia viver sem mim.” (Danticat 2010, 97). Não se fez silêncio desse ressentimento, nem com o tio, nem com o pai. Em síntese cortante, ela explica: “Estava me entregando não apenas a um país e a uma bandeira, mas a uma família da qual nunca tinha sido parte” (Danticat 2010, 95).

Uma contabilidade líquida, dispondo Mira e Joseph em duas colunas, não apontaria a vida de um haitiano na América melhor do que no Haiti. Mira trabalhou mais do que imaginou ser necessário para participar do sonho americano. Entretanto, seu visto permanente não lhe deu a acolhida que muitos imigrantes geralmente esperam: o sucesso financeiro. Dirigiu seu táxi até poucos dias antes da morte. De seu lado, Joseph manteve-se no Haiti ativamente envolvido em frentes sobre educação de jovens, por meio da escola batista que dirigia, além de práticas cotidianas de ajuda à comunidade. Assim, conseguiu conservar intactos seus laços e sociabilidades com os moradores de “Bel Air”, o bairro mais violento e pobre de Porto Príncipe. Era um compromisso difícil de sustentar, mas, de qualquer maneira que se olhe para isso, parte inestimável dos afetos do tio estava nos Estados Unidos, para onde ele viajava com regularidade.

Esse trânsito encontra poucos paralelos no conjunto das experiências de haitianos que emigram. Há outros tipos de relação que ligam parentes e amigos separados pela migração. Quando os laços se mantêm, se expressam em transferências financeiras. Em 2017, essa espécie de transferência foi responsável por 29,2% do PIB do Haiti (World Bank 2018). Em 2009, os valores corresponderam a 21,2%, e, em 2007, antes do terremoto, o índice foi de 18,2% (Corbin 2012). Em 2007, aproximadamente 45% das residências haitianas tinham um membro da família vivendo no exterior (Jadotte 2009). Dois anos antes, 31% das famílias com parentes emigrados recebiam em média 150 dólares mensais enviados por algum familiar residente nos Estados Unidos (Orozco 2006).

Parte desse cálculo deriva de dívidas de viagem. O pagamento decorre de confiança e, em alguns casos, da expectativa de que as transferências bancárias possam saldar o empréstimo e, talvez, financiar nova viagem de um parente ou amigo. Geralmente não é uma operação voltada ao lucro. O crédito concedido se assenta também no afeto. Ao mesmo tempo, há histórias de abandonos no contexto da imigração, de litígios sobre a guarda dos filhos, ou de desaparecimento de pessoas tentando imigrar. É possível que Edwidge tenha se sentido, em algum momento, abandonada. Cada uma dessas situações implica perdas ainda pouco ou nada consideradas como variáveis pelos órgãos nacionais e transnacionais ligados aos direitos de imigrar. Anualmente, milhares de pessoas morrem ou desaparecem tentando atravessar fronteiras sem documentação. Na Europa, a entrada por Lampedusa representa 25% dos quase 1,5 milhões de pessoas que chegaram no período de 2012 a 2016 e 85% das mortes ocorridas na rota do Mediterrâneo (Missing Mediterranean 2016, 5).

As percepções dos que vão e dos que ficam ficam têm pontos em comum. A escolha normalmente é para que as coisas melhorem lá e cá. Assim, pessoas na condição de Mira e Denise endereçam parcela de seus rendimentos para o país de origem, para seus filhos e pessoas como Joseph, que resistem ao exílio ou sequer o cogitam, vivem como podem e acreditam que o país irá prosperar. Ambos não cortam seus laços com o Haiti, nem mesmo no momento do luto. Mira argumenta que Joseph não deveria estar nos Estados Unidos, em visita, muito menos ter morrido lá. Velando o corpo do irmão, enterrado em um cemitério no Queens, em Nova York, Mira lamenta: “Ele não deveria estar aqui [...]. Se nosso país algum dia tivesse uma chance e permitissem que fosse uma nação como qualquer outra, nenhum de nós viveria aqui.” (Danticat 2010, 212-213). Quem fala é um haitiano exilado, inconformado com a distância que moldou sua relação com o irmão.

O tio ocupa boa parte do livro de Edwidge. Ela conta que ele nasceu e viveu no campo até mudar-se para Porto Príncipe, na década de 1940, buscando progredir na vida. O golpe de François Duvalier, em 1957, tirou-lhe as expectativas na política sem, contudo, fracassar sua vocação como pastor batista. Se tornou o líder da comunidade e diretor da escola, e se esforçou para manter a família em torno de si. O contexto de sua morte, narrado por Edwidge, decorre da deposição do presidente eleito Jean-Bertrand Aristide, sob pressão dos Estados Unidos (com fornecimento de armas e treinamento dos “rebeldes” haitianos). A situação de Joseph desestabiliza ao ponto precisar lidar com ameaças de morte, o que o faz viajar para os Estados Unidos e tentar o exílio temporário junto ao irmão. O ano é 2004, primeiro mandato de George W. Bush. A legislação para imigrantes vinha sendo endurecida. A pressão do governo colocava em suspeição desembarques legais e temporários no país até serem convertidos em ilegais. Joseph se vê nessa circunstância quando sai

---



do Haiti, ameaçado e extorquido por uma gangue local. Sua escola ficou destruída e a comunidade desorganizada pelo golpe operado contra Aristide. A presença das forças da ONU, por meio da Missão das Nações Unidas para Estabilização do Haiti (MINUSTAH), liderada pelo Brasil, incapaz de receber uma reclamação sobre as ameaças sofridas por Joseph, deixa dúvidas a respeito de si. Edwidge se pergunta: “Não estavam ali para acabar com a guerra?”.

Ao chegar aos Estados Unidos pelo aeroporto internacional de Miami, Joseph é detido por funcionários do Departamento de Proteção da Fronteira (U.S. Customs and Border Protection – CBP). No interrogatório, responde que precisa de “asilo temporário”. Houve um excesso de verdade na declaração. Ele não precisava se identificar como refugiado porque seu visto lhe garantia 30 dias no país. A polícia de fronteira o enviou para o Centro de Detenção de Krome, Flórida. Lá confiscaram seus remédios. Seu estado de saúde deteriorou-se rapidamente e seu corpo não aguentou a abstinência da medicação. Durante uma convulsão, Joseph ficou imerso em vômito e urina, com o aparelho de voz emporcalhado e o corpo inerte. Edwidge reconstituiu a cena com relatos que ouviu, principalmente do primo Maxo, filho de Joseph. Algo ainda mais bárbaro estava por vir. O médico que o atendeu, depois de passados dez minutos daquele colapso, diagnosticou “fingimento”. Insistiu nisso até igualar-se ao perigo das gangues que expulsaram Joseph de Porto Príncipe. “Ele não está cooperando – disse o médico. [...] Seus olhos estão abertos e ele não está inconsciente – acrescentou. – Ainda acho que ele está fingindo, mas o levaremos para a clínica”. Ele foi transferido para um Hospital na Flórida. No registro de entrada consta que Joseph, 81 anos, foi entregue com os pés acorrentados. Morreu lá. Provavelmente a recusa de tratamento, tirou a sua vida (Danticat 2010, 176-201).

Aparentemente Joseph recorreu aos Estados Unidos pressionado pela situação do Haiti, uma insegurança que não sentira ao longo de duas ditaduras e golpes. Havia lá uma ilusão de proteção informada pela MINUSTAH. Em tese, Joseph buscou salvar-se com a família no país responsável pelo estado de guerra instalado no Haiti (Seguy 2014). As tropas da ONU, lideradas pelo general brasileiro Augusto Heleno, levaram a cabo uma estratégia para deter o líder popular Dread Wilme, resultando no disparo de 22 mil balas na favela de Porto Príncipe em uma desastrosa operação que durou sete horas e executou cerca de 60 civis, incluindo crianças e mulheres (O Sul 2019). É provável também que Joseph procurasse por Edwidge. Ela conta que o tio havia viajado para lá mais de 30 vezes. Para muitos imigrantes, a família continua sendo sua casa, independentemente de onde esteja. De qualquer modo, a narrativa de Edwidge sugere que os Estados Unidos e o Haiti não são inteiramente bons nem maus. Para sua família e para si própria, a América foi uma paragem salvadora tanto quanto algoz (Austen 2014, 46). O que fustigou a

---

tolerância de Mira também levou Joseph ao seu limite. A diferença entre ambos foi o ponto de ebulição de cada um.

Sobre isso, é importante ressaltar atos de resistência de imigrantes materializados na formação de associações que representam seus interesses de modo a reivindicar um lugar nos Estados Unidos. Experiências que apontam para a construção de uma identidade que comporte esse tipo de contradição, entre ser uma paragem salvadora e um lugar algoz, têm funcionado à medida que criam alternativas reforçando e generalizando direitos de cidadania, como aconteceu em Staten Island no lançamento da *Declaração de Direitos*, um documento reafirmando a igualdade dos moradores quanto às oportunidades de emprego, à proteção da lei, à qualidade do transporte público dentre outros pontos (Bascome 2017). Também relevantes são as práticas supostamente inermes como agregar-se em Igrejas com trajetórias culturais formadas pela presença de imigrantes, tal qual o caso de duas paróquias da Igreja Católica em New York e Miami dispostas a recebê-los (McAlister 1998; Rey 2009). Todavia, fatos como esses confirmam o hiato configurado nas vidas de imigrantes como Edwidge, cuja existência se faz também de uma parte de si que está no Haiti, na memória partilhada com o tio, algo difícil de reconciliar com o tempo presente vivido na hora de elaborar a narrativa.

### Procurando o sonho americano

Irmãzinha, agora você deve chamar a menina pelo nome americano: Kimberly. É muito importante ela ter o nome mais americano possível. Senão, as pessoas vão pensar que vocês acabaram de descer do barco! (Kwok 2011, 13).

Jean Kwok nasceu em Hong Kong. Mudou-se com a família para os Estados Unidos quando tinha cinco anos de idade. Gastaram todo dinheiro para viajar. O primeiro emprego dos pais foi em uma fábrica de roupas onde a exploração do trabalho era intensa. Alugaram uma casa no Brooklyn caindo aos pedaços e infestada de baratas e ratos. Foi alfabetizada em inglês e se formou em Letras e Literatura, em Harvard. *Garota, Traduzida* é seu primeiro romance, definido como semiautobiográfico. Jean empresta sua trajetória à pequena Kimberly, protagonista nesse livro.

A experiência de morar em condições precárias, trabalhar em situação de extrema exploração, sem qualquer direito trabalhista, e sentir-se estranha em todos os lugares e relações, especialmente na escola, moldou o foco de Jean sobre a imigração. Sua visão no livro se equilibra na certeza de que “as histórias que nós contamos são sempre divididas em quem você é, se nós escolhemos abraçar nosso passado ou escapar dele.” (Cardo 2011, 3). Nesse caso, Jean propõe mostrar em que situações imigrantes se sentem sozinhos.

Nessa perspectiva, a experiência de Jean, projetada na jovem Kimberly, geralmente não se afasta da realidade vivida por chineses que emigraram. Entre 1840 e 1940, 20 milhões de chineses deixaram a China, cruzaram oceanos e viveram noutros lugares. Formam um dos maiores êxodos durante o capitalismo. Chegaram aos Estados Unidos para tentar melhor sorte, embora conseguissem, na maioria dos casos, ocupações precárias cujo exercício os nativos recusavam. Trabalharam principalmente como mineiros, empregados domésticos, trabalhadores rurais e construtores de ferrovias (Chan 2014). Os sindicatos os acusavam de responsáveis pelos baixos salários e pelas condições degradantes de trabalho. E de fato o medo e o sentimento de desamparo dos chineses eram usados como meio para comprimir salários e tornavam aceitáveis condições impróprias para o trabalho. Sem o domínio da língua, entrosamento com os costumes locais e inteiramente expropriados, seu poder de barganha era quase nulo.

Esse quadro pode ser comparado à narrativa estruturada por Jean sobre mãe e filha recém-chegadas em New York, o principal destino dos Chineses nos últimos 60 anos. Em números brutos, aportaram na América 366 mil em 1980, 677 mil em 1990, 1.192 mil em 2000 e 2.455 mil em 2018. Jean, pai, mãe e três irmãos vieram antes, no começo da década de 1970, mas não tiveram fortuna diferente daqueles que fizeram um corredor para a América a contar do século XIX.

No livro, Kimberly e Chang, sua mãe, chegam a New York nos anos 2000, década que registros oficiais indicam a emigração de mais de um milhão de chineses. Quando alguém, na condição socioeconômica de Chang, decide emigrar, faz isso acreditando honestamente que sua situação conhecerá progressos que são improváveis se ficasse na China. Essa lógica opera com relativa simplicidade no imaginário dos migrantes, mas não só por isso. Quando as gerações atingem idade de sofrer e sentem seus sonhos se tornarem cada vez menos uma expressão da realidade, a migração pode aparecer como um tipo de expectativa legível. Esse foi também o caso de Chang, preocupada em abrir horizontes para sua filha, emigrar implicou ainda contrair uma dívida financeira e moral com a irmã que havia emigrado anos atrás. Casada e empregada em uma fábrica de roupas, a tia de Kimberly impõem regras para protegê-las.

Chang consegue uma vaga na fábrica para a irmã e uma casa de aluguel para elas. É um casebre sem calefação. Tudo parece desabar. Em toda a vizinhança, aquela é a pior moradia. Reprisando o primeiro lugar onde Jean morou, a casa de Kimberly é infestada por ratos e baratas. O aquecimento é improvisado a partir do calor do fogão. Ficamos sabendo que a maior parte de trabalhadores imigrantes se vê em situação semelhante. É um traço da globalização do capital e do trabalho livre bastante documentado na historiografia que se alinha às vilas e aos bairros operários existentes desde o século XIX, nos quais trabalhadores, como a mãe de Kimberly, eram estrangidos a habitar casas em mau estado, insalubres, sem aquecimento, sem ventilação, haja

---

vista que não podiam pagar o aluguel de outra melhor. E disso o capital, igualmente ao investido na fábrica de roupas em que Kimberly e sua mãe trabalham, diminui os custos com a força de trabalho.

Kimberly e a mãe se veem aprisionadas nesse ponto. A dívida com a tia é financeira e moral, e a cultura trazida da China não orienta a desobediência à irmã mais velha. O medo de estarem em um mundo desconhecido sela esse quadro. No livro, há um repertório de pequenos e grandes detalhes que inspiram pavor nas duas: a casa, as baratas, os ratos, o frio, o fogão que estraga, o dinheiro regrado, a longa jornada na fábrica, o uso de Kimberly como trabalho adicional. Tudo isso constitui uma rotina difícil de ser desmontada. São problemas reais vividos por trabalhadores imigrantes em New York há tempos. Nessa região do Brooklyn (provavelmente uma das mais pobres, Bedford-Stuyvesant), os locatários se desfaziam das casas para construção de novos edifícios, o que lá se conhece por *gentrification*, quando a população pobre é expulsa devido à valorização do lugar causada por nova dinâmica imobiliária, de moradores com renda muito superior. Um morador desacomodado com isso diz a Kimberly: “Acabou. Não há mais esperança. O governo vai construir imensos complexos de edifícios. Todos os prédios neste quarteirão e no quarteirão da frente vão ser demolidos.” Continua: “Ninguém vai ficar aqui esperando ser despejado. Este navio está afundando.” (Kwok 2011, 67).

“Comemos de pé e o mais depressa possível, para terminarmos o trabalho dentro da programação. Na primeira noite, saímos da fábrica nove horas. Mais tarde, descobri que isto era considerado cedo.” (Kwok 2011, 31). Essa é uma das principais características que Kimberly destaca no cotidiano dividido com a mãe. Na condição de narradora onisciente, Kimberly denuncia a presença de crianças na fábrica. Trabalhavam ilegalmente (por óbvio sem contrato). Como os empregados eram pagos por peça (algo também ilegal), a prole fazia a diferença no salário. A descrição que faz do processo de trabalho é detalhada. “Minha especialidade era a embalagem. Era a tarefa mais desgastante fisicamente, mas aprendi a executá-la com rapidez.”. Ela continua: “Tínhamos de pegar uma roupa no lado direito, pendurá-la no cabide, [...] abrir um saco plástico e ensacar o item. Depois, era preciso separar o saco plástico dos outros sacos no rolo. Finalmente, retirávamos a roupa do lado direito e a pendurávamos no lado esquerdo.” Se o saco rasgasse, começava tudo novamente. No acabamento, ela “pendurava, classificava, cintava, abotoava e rotulava cada item. Por todo esse trabalho, recebíamos um centavo e meio de dólar por saia, dois centavos por uma calça com cinto e um centavo por qualquer peça da parte superior do corpo.” (Kwok 2011, 128-129). Em média, as duas recebiam dois dólares por hora. Se tomarmos o ano de 2000 como referência, o valor mínimo da hora para esse tipo de ocupação era de 12 dólares. Mal dava para sobreviver, mesmo para elas, de vida tão frugal.

---

A educação e os costumes do lugar também não estavam ao alcance deles ou não estavam facilmente disponíveis. Chang tem consciência dessa situação e acredita que a única saída é Kimberly estudar para cavar uma rota de fuga e mudar sua vida, mas nada disso é descomplicado. “Quando você é uma garota, especialmente quando você é imigrante, não se adapta de forma alguma. Você não tem as roupas certas, você não tem o corte de cabelo certo, você tem que ser bonita, você tem que ser muitas coisas.” (Licad 2010). É uma experiência vivida por Jean. Chang entende que o trabalho – o seu em especial – não é uma chave para melhorar a situação da família e, por isso também, ela aposta tudo na educação da filha.

Nesse caso, parece ter sido uma expectativa de Jean que se cumpriu, e ela ressalta isso no livro. Seu acesso à Universidade de Yale, em pedido omitido da tia Paula, é exibido como uma conquista ímpar, apesar das barreiras culturais e da vigilância opressora da tia que surta um instante seguinte à notícia da conquista de uma bolsa para universidade. Do ponto de vista da tia, a irmã e a sobrinha estavam sendo ingratas. Kimberly não deveria ter se inscrito para Yale sem a sua permissão, afinal moravam em um apartamento e trabalhavam em um emprego que a tia havia conseguido para as duas. “Você não pode ir para Yale! Eu não autorizo!”. Esse despotismo é funcional na narrativa e Jean construiu um diálogo libertador para Kimberly, em grande parte, baseado nele. Ambas haviam alugado outro apartamento no Queens e se despediam do Brooklyn. Espanto, raiva e ressentimento tomaram conta da tia e, no final de um longo capítulo da vida de Kimberly, ela o resume assim: “Você devia se envergonhar por ter deixado a gente naquele apartamento todos esses anos. E por nos fazer trabalhar aqui nessas condições.” (Kwok 2010, 207).

Entretanto, cabe ponderação. Historicamente, estudos e estatísticas sobre imigrantes e filhos de imigrantes na América não indicam que Kimberly seja um padrão. É certo que o percentual de imigrantes com 25 anos de idade ou mais, com graduação completa ou mais, tem crescido nos últimos 30 anos (Lu, Hou 2019). Em 2016, o percentual foi de aproximadamente 17,2%. A Ásia atingiu aproximadamente 80% (a China com 52%) e o México registrou 6%, a menor proporção na escala. Todavia, em grande parte, esse desempenho deve considerar o fato de que tais imigrantes concluem graduação ou mais em seus países de origem, fixando-se inicialmente na América com vistos temporários (Krogstad e Rogstad 2018). Assim, Kimberly é um caso que se assemelha mais a um ponto fora da curva. Há boa literatura (Agirdag 2013; Menard-Warwick 2009; DuBord 2014) que documenta o infortúnio de trabalhadores imigrantes nos Estados Unidos cuja prioridade no campo da educação é aprender a língua inglesa. Além disso, mesmo quando os imigrantes estabelecidos e recém-imigrados têm graduação completa, 25% deles demonstram “excesso de formação escolar” para as ocupações que exercem, algo comum encontrado nas últimas quatro décadas e que motivou a definição do termo “Over-education”, utilizado para

---

descrever situações como essa, em que a pessoa com educação universitária trabalha em ocupações que requerem somente diploma de ensino médio ou menos (Lu, Hou 2019, 10).

Ao lado disso estão iniciativas coletivas, focadas na valorização humana e financeira do imigrante. *La Colmena*, por exemplo, é um tipo de ONG ligada ao *New Labor*, entidade não sindical localizada em New Jersey que organiza trabalhadores imigrantes em torno de direitos sociais ligados ao trabalho. *New Labor* atua em diversas frentes, especialmente na regulamentação do trabalho doméstico, do emprego e da proteção dos trabalhadores sem documentação. As principais áreas onde se faz presente são New Brunswick (região predominantemente industrial) e Staten Island (New York). Tomam frente com cursos de língua inglesa bastante instrumentais e eventos para reunir os imigrantes de modo a propiciar contatos que resultem em ligações de solidariedade. Como diz Cesar Vargas, um dos idealizadores, é preciso mostrar a importância da identidade de cada um, “orgulho de ser mexicano, mas também de ser americano e, mais importante, de ser *staten islanders*” (Ostapiuk 2019). *La Colmena* não rejeita nem desqualifica a busca de soluções individuais, mas aposta, defende e dissemina alternativas coletivas que só vingam se contarem com apoio de professores, de advogados e de assistentes sociais que, muitas vezes, se formaram em contextos bastante solitários, desacompanhados de alguma solidariedade fora da família.

No livro, a narrativa de Kimberly informa que ela realizou o sonho americano. Não sendo coisa rara, tampouco é frequente. Precisou percorrer um caminho acidentado. No começo, não há nenhum espaço no enredo construído por Jean para que Kimberly e Chang possam respirar e se sentirem aliviadas e acolhidas. O sofrimento é a chave para uma saída que parece única, a aculturação ou, em uma versão mais leve, a assimilação. Não é uma leitura incomum entre imigrantes pobres, como Kimberly e sua mãe. O fracasso financeiro, a subalternização como rotina, a ausência de horizonte, todos vividos na China e deixados como elementos subliminares no livro, fizeram-nas pensar em uma solução que fosse definitiva e que pudessem arcar com o custo cultural de sua escolha, mesmo que para isso assimilar a cultura americana implicasse deixar de serem chinesas. Foi Paula, a tia, quando soube que Yale havia aprovado Kimberly, quem se manifestou em incontinente revelação. Tinha se casado por absoluta conveniência.

A história recente dos imigrantes na América diz que crianças iguais àquelas que trabalharam com Kimberly, embalando roupas, dificilmente ascenderam a boas posições no mercado de trabalho. Em New York, latinos e asiáticos melhor situados geralmente são vistos em *delicatessens*, *food trucks*, pequenos mercados, quitandas e trabalhos domésticos. Matt trabalhou ao lado de Kimberly na fábrica. Era chinês. Diversas vezes fez suas tarefas e as dela para evitar que Kimberly faltasse à escola. A solidariedade trazia juntos carinho e atração que logo se tornaram paixão. Ela teve um filho dele em segredo. Pensou que um casamento ou um compromisso desse

---

tipo retardaria a vida de Matt. Tal como a maioria dos imigrantes, Matt não concluiu o ensino médio, porém, estabilizou-se como efetivo na *United Parcel Service*, uma das maiores empresas de entregas do mundo, e certamente conseguiu o visto permanente. Entretanto, o tipo ideal de trabalhador imigrante na América ainda está abaixo de Matt na escala econômica e social.

Kimberly respondeu bem aos padrões de competitividade americanos. Fez isso de forma tão exemplar que deixou a sua tia transtornada diante de seu sucesso. Nelson, seu filho, nativo americano, sempre comparado a Kimberly, não conseguia mais fazer-lhe páreo depois que a prima passou a dominar a língua inglesa. O dia em que todos souberam que Kimberly fora admitida na escola preparatória *Harrison Prep* com bolsa integral, tia Paula, acreditando que se tratava de uma simples inscrição, desacreditou inteiramente a sobrinha sobre a possibilidade de ser aprovada e de ter dinheiro para pagar as mensalidades: “Nem Nelson foi aceito lá”. A resposta de Kimberly, contudo, não expressava mais a submissão comum aos subalternos chineses salientada repetidamente pela mãe: “Não é um requerimento. É uma carta de aceitação, com uma bolsa de estudos integral”. Aceitação em muitos sentidos.

### Considerações finais

Imigrantes se veem de diversos modos e formas. É possível observar isso em trabalhos acadêmicos, matérias de jornais, mídias sociais, entidades de representação e literatura, tal como os livros de Edwidge Danticat e Jean Kwok, examinados aqui de pontos de vista específicos. Nesse caso, a literatura manejada no interesse da História permitiu encontrar e discutir respostas para as perguntas formuladas no começo desse texto, particularmente saber como a imigração é vivida pelos próprios imigrantes e pelas pessoas deixadas para trás nos países de origem daqueles que emigraram, e como as relações familiares são estruturadas no contexto da imigração. Claro que as respostas são sempre parciais e incompletas, mas são eficientes se rerepresentarem os problemas em outro nível de complexidade, que demonstre avanço e amadurecimento do assunto tratado. Estamos todos atrás disso.

A valorização do sujeito como proposta da História tem a ganhar com a literatura social todas as vezes que o processo histórico se beneficiar de hipóteses que sejam mediadas pela sensibilidade dos protagonistas e do elenco de suporte em uma narrativa. Igualmente é desejável uma prática investigativa que se inicie ou se estenda até os sentimentos de um grupo social, seus sofrimentos, seus dilemas políticos, seus ressentimentos, seus orgulhos, suas escolhas, enfim, tudo o que compõe suas experiências. Se assim for, a literatura provavelmente demonstrará inestimável valor para analisar, aprofundar ou rever relevantes zonas de interesse histórico.

---

De outro modo, dificilmente o estudo sobre o deslocamento humano nos termos de conceitos como o de “fluxo migratório” conseguirá abordar e entender as pessoas que migram como sujeitos na dinâmica da migração. O uso desse conceito é bastante funcional quando se trata de identificar variações em tamanho e intensidade nos deslocamentos demográficos. É incerto que essa diferença esteja na escala, se particular ou geral, mas há que se preverem meios e ferramentas para uma abordagem segura com relação aos imigrantes e às suas histórias. Isso não torna inúteis perspectivas de escalas ampliadas, como a histórica pressão do capital no contexto de práticas imperialistas e de uma economia globalizada que pesa muito na decisão de emigrar. Ao contrário, pobreza, discriminação étnica, opressão e exploração do trabalho formam uma grande parte das experiências vividas pelos trabalhadores imigrantes. O pai e mãe de Edwidge migraram para fugir do Haiti, principalmente devido à violência cotidiana e às precárias condições de trabalho e de vida. As agressões imperialistas sobre o Haiti contribuíram para desorganizar ainda mais o tecido social em lugares como Bel Air e fazer com que ações de milícias prosperassem. Assim, o imperialismo colocou Joseph e sua intervenção religiosa e social na mira de uma gangue, fato que o fez se decidir pelos Estados Unidos. Jean descreve a rotina que ela e sua mãe cumpriam na fábrica quase de forma impressionista devido ao grau de exploração e às condições dadas para o trabalho. É isso que geralmente acontece com imigrantes, a despeito das rotas de fuga elaboradas por Edwidge e Jean.

Por fim, em ambos os livros está posta a questão sobre a arma mais adequada para enfrentar a realidade da imigração. Assimilo a nova cultura, reafirmo meus valores ou, se possível, tento equilibrar estes dois mundos em mim? Para Jean, a mãe poderia se equivocar no uso do inglês e nos costumes americanos, mas nas regras e na disciplina do trabalho os códigos deviam e eram relativamente universais, e Chang aprendeu isso rapidamente. Em contextos como esse não há remissão quando o desencontro é com o trabalho. O pai de Edwidge soube disso. Se cansou de ser empregado e, na condição de taxista, conheceu o céu e o inferno. O estresse e as longas jornadas dentro do carro presumivelmente lhe custaram muitos cigarros consumidos até chegar ao câncer. Novamente, Edwidge e Jean argumentam que suas famílias não passaram ilesas por esse processo. Assimilaram muita coisa, porque a ideia de quem emigra também é essa, mas não perderam contato com sua cultura ou com parte dela. Resta sempre interessante pautar os meios com os quais os imigrantes montam essa complexa equação. Esse segue sendo um ponto importante para os interessados nos estudos sobre diásporas.

---



## Referências bibliográficas<sup>1</sup>

- Agirdag, O. “The long-term effects of bilingualism on children of immigration: Student biliguism and future earnings”. *International Journal of Bilingual Education and Biliguism*, 17, n.3 (2013): 1-16. <https://doi.org/10.1080/13670050.2013.816264>
- Aristóteles. *Aristóteles*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Vol.II.
- Austen, Veronica. “Empathetic Engagement in Danticat’s *Brother, I’m Dying*”. *Ariel: A Review of International English Literature*, Volume 44, Numbers 2-2, (2013): 29-57. The Johns Hopkins University Press and the University of Calgary, 2014. <https://doi.org/10.1353/ari.2013.0012>
- Bascome, Erik. 2017. “Coalition presents a ‘Bill of Rights’ for Staten Island”. [https://www.silive.com/news/2017/01/local\\_coalition\\_delivers\\_state.html](https://www.silive.com/news/2017/01/local_coalition_delivers_state.html).
- Bennett, Ian B. Danticat, Edwidge. “Brother, I’m Dyin”. *Anthurium: A Caribbean Studies Journal*. Volume 6, No.1, (2008): 1-4. <http://scholarlyrepository.miami.edu/anthurium/vol6/iss1/10>. <https://doi.org/10.33596/anth.117>
- Bloch, Marc. *Apologia da História. Ou o Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- Cardo, Amanda. 2011. “Jean Kwok and the Girl in Translation (Part Two)”. <https://www.sampsoniaway.org/literary-voices/2011/05/06/jean-kwok-and-the-girl-in-translation-part-two/>.
- Chan, Shelly. *Diaspora’s Homeland: Modern China in the Age of Global Migration*. Durhan: Duke University Press, 2014.
- Collier, Paul. *Exodus: How Migration Is Changing Our World*. New York: Oxford University, 2013.
- Corbin, H.P. “Guyanese Migration and Remittances to Guyana: a case study of their potentials and challenges for Guyana’s economy”. Tese de Doutorado, Belém, Universidade Federal do Pará. 2012.
- Danticat, Edwidge. *Adeus, Haiti*. Rio de Janeiro: Agir, 2010.
- Danticat, Edwidge. *Brother, I am Dying*. New York: Alfred A. Knopf, 2007.
- DuBord, Elise M. *Language, Immigration and Labor. Negotiating work in the U.S.-Mexico Borderlands*. Londres: Palgrave Macmillan, 2014.
- Goytisolo, Juan. *A Saga dos Marx*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- Jadotte, Evans. 2009. “International migration, remittances and Labour supply: the case of Republica Haiti”. <https://ideas.repec.org/p/unu/wpaper/rp2009-28.html>.
- James, C.L.R. *Os jacobinos negros: Toussaini L’ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- Kowok, Jean. *Garota, Traduzida*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2011.
- Kowok, Jean. *Girl in Translation*. New York: Penguin, 2010.
- Krogstad, J.M, e J. Radford. 2018. “Education levels of U.S. immigrants are on the rise”. <https://www.pewresearch.org/>.

---

<sup>1</sup> Agradecemos a Steven Lawton, presidente do “Communications Workers of America, Local 1102”, departamento local do “Central Labor Council – AFL/CIO”, e professor no Empire State Colege, New York, pela documentação cedida.

---

- Licad, Abigail. 2010. "Interview with 'Girl in Translation' Author Jean Kwok".  
<https://hyphenmagazine.com/blog/2010/8/17/interview-girl-translation-author-jean-kwok>.
- Lu, Yao, e Feng Hou. 2019. "Over-education among University-educated Immigrants in Canada and the United States". <https://www.statcan.gc.ca/eng/start>
- Lukács, Georges. "Arte y verdad objetiva". Em *Problemas del Realismo*, Georg Lukács, 11-54. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Menard-Warwick, J. *Gendered identities and immigration networks in American*. Bristol: Multilingual Matters, 2009. <https://doi.org/10.21832/9781847692153>
- McAlister, E. "The Madonna of 115th Street Revisited: Vodou and Haitian Catholicism in the Age of Transnationalism". Em *Gatherings in Diaspora. Religious Communities and the New Immigration*, orgs. Warner, R.S., e WITTNER, J.G. Wittner, 123-160. Philadelphia: Temple University Press, 1998.
- Missing Mediterranean. 2016. "Missing Migrants in the Mediterranean: Addressing the Humanitarian Crisis". <http://www.mediterraneanmissing.eu>.
- O Sul. 2019. O Brasil admite erros durante a missão da ONU no Haiti.  
<http://www.osul.com.br/o-brasil-admite-erros-durante-a-missao-da-onu-no-haiti/>.
- Orozco, Manuel. (2006) Understanding the remittances economy in Haiti. *Inter-American Dialogue*. Paper commissioned by the World Bank.  
<http://archive.thedialogue.org/PublicationFiles/Understanding%20the%20remittance%20economy%20in%20Haiti.pdf>.
- Ostapiuk, Joseph. 2019. "Mexican Independence Day celebration held in Port Richmond".  
<https://www.silive.com/news/2019/09/mexican-independence-day-celebration-held-in-port-richmond.html>.
- Priore, Michael J. *Birds of Passage. Migrant labor and Industrial Societies*. Londres: Cambridge University Press, 1979. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511572210>
- Seguy, Franck. "A catástrofe de janeiro de 2010, a 'Internacional Comunitária' e a recolonização do Haiti". Tese de Doutorado, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2014.
- Rey, T., e A. Stepick. "Refugee Catholicism in Little Haiti: Miami's Notre Dame d'Haiti Catholic Church". Em *Churches and Charity in the Immigrant City. Religion, Immigration, and Civic Engagement in Miami*, orgs. Stepick, A, T. Rey, e S. MAHLER, 72-91. New Brunswick: Rutgers University Press, 2009. <https://doi.org/10.36019/9780813547145>
- Misra, Jivin. "An Interview. Edwidge Danticat". The Brooklyn Review. 2018.  
<http://www.bkreview.org/category/fall-2018/>.
- Thompson, E.P. "Socialist Humanism: An Epistle to the Philistines" Em *The New Reasoner*. London, 1957, nº1, 105-143. [http://banmarchive.org.uk/collections/nr/index\\_frame.htm](http://banmarchive.org.uk/collections/nr/index_frame.htm).
- United Nations. 2019. "The number of international migrants reaches 272 million, continuing an upward trend in all world regions, says UN".  
<https://www.un.org/development/desa/en/news/population/international-migrant-stock-2019.html>.
- World Bank. 2018. "Personal remittances, received (% of GDP)".  
<https://data.worldbank.org/indicator/BX.TRF.PWKR.DT.GD.ZS>

\*\*\*

Recebido: 25 de junho de 2020

Aprovado: 20 de agosto de 2020

## Entre Deuses e Monstros: corpos extraordinários em exibição na América

*Between Gods and Monsters: extraordinary bodies on display in America*

*Entre Dioses y Monstruos: cuerpos extraordinarios en exhibición en América*

Gilmar Rocha\*

<https://orcid.org/0000-0002-1398-3742>

RESUMO: A percepção do corpo como sujeito da cultura acentuou-se na modernidade. Haja vista a relação do corpo com a cidade, ora servindo de modelo à cidade, ora a cidade parece interferir na composição dos corpos de seus habitantes. Em meio a essa relação morfológica, os corpos extraordinários ocupam um lugar privilegiado no imaginário científico e artístico-popular desde fins do século XVIII. Esse texto tem como objetivo delinear a “paisagem corporal” exibida a partir da indústria da diversão e da “cultura dos músculos” nas sociedades anglo-saxã entre os anos de 1840-1940. Destaca-se, então, os corpos extraordinários que se mostram em excesso: de um lado, os corpos apolíneos à exemplo dos *bodybuilders* (ginastas, fisioculturistas, atletas etc); do outro lado, aqueles classificados como “freaks” (aberrações humanas) considerados “monstruosidades”. O circo, em especial, se revela uma “cultura extraordinária” na qual se dramatiza a constituição de uma singular paisagem corporal na América.

Palavras-chave: Circo. Paisagem corporal. “Monstros”. Apolíneos. Cultura extraordinária.

ABSTRACT: The perception of the body as a subject of culture was accentuated in modernity. Considering the relationship of the body with the city, sometimes serving as a model for the city, sometimes the city seems to interfere in the composition of the bodies of its inhabitants. In the midst of this morphological relationship, extraordinary bodies have occupied a privileged place in the scientific and artistic-popular imagination since the end of the 18th century. This text aims to outline the “corporal landscape” exhibited from the entertainment industry and the “culture of muscles” in Anglo-Saxon societies between the years 1840-1940. We highlight, then, the

---

\* Professor Associado do Departamento de Artes e Estudos Culturais (RAE) e do Programa de Pós-Graduação Cultura e Territorialidades (PPCULT), da Universidade Federal Fluminense (UFF); Doutor em Antropologia Cultural (PPGSA/IFCS-UFRJ); bolsista de Produtividade e Líder do Grupo de Estudos do CNPq: Artesanias, Paisagens Corporais e Culturas Populares. E-mail: [gr@id.uff.br](mailto:gr@id.uff.br).

extraordinary bodies that show themselves in excess: on the one hand, the Apollonian bodies, like the bodybuilders (gymnasts, bodybuilders, athletes, etc.); on the other hand, those classified as “freaks” (human aberrations) considered “monstrosities”. The circus, in particular, reveals itself to be an “extraordinary culture” in which the constitution of a unique corporal landscape in America is dramatized.

Keywords: Circus. Body landscape. “Monsters”. Apollonian. Extraordinary culture.

RESUMEN: La percepción del cuerpo como sujeto de la cultura se acentuó en la modernidad. Considerando la relación del cuerpo con la ciudad, a veces sirviéndole de modelo, y otras veces es la ciudad que parece interferir en la composición de los cuerpos de sus habitantes. En medio de esta relación morfológica, los cuerpos extraordinarios han ocupado un lugar privilegiado en la imaginación científica y artística-popular desde finales del siglo XVIII. Este texto tiene como objetivo esbozar el “paisaje corporal” exhibido por la industria del entretenimiento y la “cultura de los músculos” en las sociedades anglosajonas entre los años 1840-1940. Se destaca, entonces, los cuerpos extraordinarios que se muestran en exceso: por un lado, los cuerpos apolíneos, como los “bodybuilders” (gimnastas, culturistas, atletas, etc.); por otro lado, los clasificados como “freaks” (aberraciones humanas) se consideran “monstruosidades”. El circo revela como una “cultura extraordinaria” en la que se dramatiza la constitución de un paisaje corporal singular en los Estados Unidos de América

Palabras clave: Circo. Paisaje del cuerpo. “Monstruos”. Apolíneo. Cultura extraordinaria.

### Como citar este artigo:

Rocha, Gilmar. “Entre Deuses e Monstros: corpos extraordinários em exibição na América”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 293-316.

\*\*\*

“A história do corpo está apenas começando”  
(Jean-Jacques Courtine)

## O corpo como paisagem

*Freaks*, filme de 1932, dirigido por Tod Browning, classificado como horror, é um marco na história do cinema norte-americano e, em especial, na “história dos monstros”<sup>1</sup>. Algumas razões

---

<sup>1</sup> “Monstro” é uma categoria polissêmica e, como tal, carrega inúmeros sentidos, desde enigma, passando por divino, fantástico, à anômalo, disforme, aberração, terror. Em geral, designa os seres e/ou as coisas contrárias à convenção da natureza; nesse ensaio, demarca tão somente o amplo e diversificado imaginário estético e moral em torno dos “corpos extraordinários”, especialmente, aqueles exibidos nos circos entre os anos 1840-1940; muito embora se faça presente nas mais diversas e distantes sociedades ao longo do tempo. Portanto, numa definição - lembrando com Mauss (1981),

justificam essa hipótese. Primeiro, o filme foi tão impactante na estreia que ficou proibido durante anos, voltando a ser exibido somente três décadas depois. A razão aparente é que os atores principais eram pessoas com deficiência, o que provocou certo mal-estar à sensibilidade hollywoodiana da época. Pode-se ainda destacar o fato de *Freaks* marcar o fim da “era dos monstros”, ou melhor, o fim da época de ouro dos *freak shows*. Sem pretender estabelecer com rigidez um período de esplendor e de declínio da espetacularização dos “monstros”, comumente os estudiosos vêem os anos 1840-1940 como o tempo de apogeu e de decadência na exibição dos *freak shows* na cultura anglo-saxã, mais precisamente, na paisagem estadunidense.

Diferentemente, em *O maior espetáculo da terra*, de Cecil B. Mille, filme ganhador do Oscar de 1929, outros são os corpos que entram em cena dando vida ao drama. Os artistas circenses de *O maior espetáculo da terra* são belos, fortes, “olimpianos”, diria Morin (1975). O cenário é o *Ringling Bros. Barnum and Bailey Circus* durante muito tempo considerado o maior circo do mundo, justificando-se o slogan que dá título ao filme. Em seus três picadeiros, ao longo de todo espetáculo, diversos números eram apresentados ora envolvendo perigos de vida, ora demonstrações de apurada técnica e habilidade corporal, aguçando os sentidos e provocando no público pagante uma profusão de sentimentos, como se pode ver em diversas cenas no filme.

Vinte anos apenas separam *O maior espetáculo da terra* de *Freaks*, duas narrativas sobre corpos extraordinários que ilustram de maneira paradigmática os modelos em conflito dramatizados na e pela moderna sociedade americana à época. Portanto, são mais do que “a estória de amor; a vida por trás do espetáculo” como anunciava à época o cartaz de *Freaks* (*The story of the love; life of the sideshow*) ou a disputa pelo amor da trapezista entre o administrador do circo e o recém-contratado “super-astro” do trapézio. Ambos podem ser vistos como espécie de “mitos de referência” (Levi-Strauss 2004), que nos remete a um conjunto de outras referências também míticas, artísticas, científicas, morais, deflagrando assim a possibilidade de reflexão a partir dos dramas que a modernidade encena: modelos de corporalidades, problemas relativos à identidade e à diferença, a definição ontológica da monstruosidade e da humanidade, a moral pedagógica dos corpos, a formação do espírito nacional, o culto do corpo como religião etc; tudo isso como parte de um amplo e complexo sistema imaginário cultural (Rocha 2016a).

A meio caminho entre um e outro filme, entre uma e outra narrativa corporal, encontra-se Phineas Taylor Barnum (1810-1891), empresário do ramo de entretenimentos que se notabilizou nos espetáculos de *freak shows* e que inscreveu seu nome naquele que foi por muito tempo

---

que não se trata de definir a substância dos fatos, mas apresentar os contornos da observação -, o “monstro” é, nesse ensaio, entendido como uma “categoria de pensamento”. Segundo Hawkins (1996), o filme foi classificado como horror pela *The Encyclopedia of Horror*.

---

considerado o maior espetáculo da terra<sup>2</sup>. Desde as primeiras exposições com Joice Heth (suposta ama de leite do então “pai” fundador e primeiro presidente dos Estados Unidos George Washington) com seus longevos 161 anos de idade à “Sereia de Fiji” (híbrido com cauda de peixe e cabeça de macaco); ou, do anão General Tom Polegar à criação do *American Museum* em 1841, acompanhamos o “crepúsculo dos monstros”, segundo a expressão do historiador Jean-Jacques Courtine (1996; 2008b), e a formação de uma nova sensibilidade que culmina em *Freaks* e *O maior espetáculo da terra*. Embora contemporâneos e portando elementos comuns, em certo sentido esses filmes apontam para ao mesmo tempo padrões de sensibilidades e modelos de espetáculos circenses em conflito.

É a partir então desse quadro de referências que situo a paisagem circense constituída nos idos de 1840 a 1940, com a exibição de corpos extraordinários de seus artistas, de um lado, daqueles aqui batizados de apolíneos como os trapezistas, acrobatas, as bailarinas, as amazonas e tantos outros, e do outro lado, em particular, os *freaks*, as “aberrações humanas” –míticamente próximos de Dionísio. Aliás, o imaginário artístico em torno do circo e de seus artistas nos aproxima da perspectiva trágica em Nietzsche<sup>3</sup>.

O circo constitui um espaço privilegiado para se capturar o conjunto de representações em torno do grotesco e do sublime nos “corpos extraordinários” dos artistas circenses. Afinal, como observa Bolognesi, “o circo é a exposição do corpo humano em seus limites biológico e social” (2003, 13). Assim, a superação dos limites biológicos e sociais encontram no corpo extraordinário dos trapezistas e acrobatas, ou no corpo dos *freaks* e dos palhaços, a combinação do grotesco e do sublime. No circo, durante o espetáculo o corpo grotesco se revela sublime e o sublime desencadeia o espanto, afinal, “no circo, os corpos dos atletas e acrobatas não simboliza, não são figurativos, não são presença na ausência. Eles são aquilo que fazem”, nos diz Bolognesi (2003, 193). E como se o corpo apolíneo e o do *freaks*, carregasse cada qual duas almas. Corpo que, em sintonia com a perspectiva de Mauss (2003), se revela um “fenômeno social total”, ao mesmo tempo estético, econômico, religioso, cultural, à medida que nos desafia a pensar sobre a relação identidade/diferença, a fronteiras ontológica humano/não-humano, entre outras questões.

---

<sup>2</sup> Não faz muito tempo, a vida de Phineas T. Barnum uma vez mais foi levada ao cinema com *O rei do show* (2017).

<sup>3</sup> Nietzsche (2005) estabeleceu o parentesco de origem entre Apolo e Dionísio na tragédia grega; enquanto o primeiro simboliza a ordem e a beleza, valores caros à cultura, o segundo remete ao excesso, à embriagues, ficando mais próximo da natureza. Composição característica no drama românico moderno como grotesco e sublime nos termos de Victor Hugo (2004). Muitas vezes, Dionísio foi representado como um deus ambíguo cuja imagem se aproxima do grotesco; o que sem dúvida acentua o parentesco da visão dionisíaca do mundo com a visão carnalizadora da cultura popular. Idade média na qual o corpo grotesco ocupa uma centralidade estrutural, nos lembra Bakhtin (1987). Numa aproximação do imaginário artístico circense com a perspectiva da tragédia a partir de Nietzsche ver Rocha (2016b).

A análise simbólica objetiva capturar a paisagem corporal exibida na América entre os anos 1840-1940, partindo do imaginário científico e artístico-popular em torno dos corpos extraordinários, *freaks* e apolíneos, protagonizados nos filmes *Freaks* (1932) e *O maior espetáculo da terra!* (1952); nos permitindo apreender a mudança de sensibilidade e de percepção em torno do corpo ao longo do tempo como será visto na sequência; ao final, argumento que a condição privilegiada do circo na exibição e composição dessa paisagem corporal deve-se ao fato de ser ele próprio, do ponto de vista morfológico, uma “cultura extraordinária” situada em meio aos dramas da modernidade. Inspirada em Ingold (2011; 2015), essa paisagem circense designa um modo corporal de habitar o mundo cujo significado é dado temporalmente.

### **Bodiescapes on border<sup>4</sup>**

Comumente o circo nos chega como imagem ou “cena”, invadindo nossa imaginação, lançando luz e sombra sobre a realidade suprema (Crapanzano 2005). Assim, antes mesmo de atravessarmos o túnel que nos leva ao picadeiro sob a proteção de suas lonas multicoloridas, o circo se mostra ora como um quadro na parede ou uma fotografia em exposição, ora como um filme em tela ou um cartaz de estreia anunciando uma nova paisagem. Ítalo Calvino o desvela em “meio” às suas “cidades invisíveis”:

A cidade de Sofrônia é composta de duas meias cidades. Na primeira, encontra-se a grande montanha russa de ladeiras vertiginosas, o carrossel de raios formados por correntes, a roda-gigante com cabinas giratórias, o globo da morte com motociclistas de cabeça para baixo, a cúpula do circo com os trapézios amarrados ao meio. A segunda meia cidade é de pedra e mármore e cimento, com o banco, as fábricas, os palácios, o matadouro, a escola e todo o resto. Uma das meias cidades é fixa, a outra é provisória e, quando termina a sua temporada, é desparafusada, desmontada e levada embora, transferida para os terrenos baldios de outra meia cidade (Calvino 1991, 61).

Como as “meias cidades” o circo é meio (in)visível. Em verdade, as “cidades invisíveis”, de Calvino, não são invisíveis, são sim *in*-visíveis, são cidades que exigem um ver dentro, em profundidade, posto que são como as “gentes” - não por acaso tem nomes femininos - portadoras de desejos, memórias, emoções, símbolos, emblemas, esperanças, dores, alegrias, maravilhas. De quando em vez o extraordinário invade a cidade descortinando ou desvelando àquela outra meia cidade meio invisível, então, uma outra paisagem entra em cena e habita nossas retinas. Sabe-se que a paisagem não é a mesma sempre; como o circo em viagem seu significado está sempre se refazendo<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Neologismo inspirado em Appadurai (2004), para expressar a percepção do corpo como sujeito na produção de paisagens culturais cuja fronteira circunscreve o lado de dentro.

<sup>5</sup> Em etnografia de uma cultura viajante, o “fazer” é mais do que um verbo, é uma categoria de pensamento e de ação fundamental ao entendimento da estrutura, organização e funcionamento do circo (Rocha 2013).



Se, outrora, o circo esteve associado à poética *panem et circenses*, de Juvenal, na antiga Roma; posteriormente, ganhou significado outro, diferente, na Inglaterra com os espetáculos dos ginetes desafiando leis da física a girar no picadeiro sobre o dorso nu dos cavalos até se consagrar o maior espetáculo da terra nos Estados Unidos no século XX. Com a paisagem não será diferente; enquanto parte de uma história atribulada, cuja etimologia francesa aponta para as práticas cotidianas e os usos habituais das comunidades camponesas no período medieval; posteriormente, irá sofrer um descolamento de sentido sendo incorporada à linguagem das representações artísticas. Desde então a paisagem será emoldurada e fixada como objeto de apreciação estética como nos mostra Cauquelin (2007). Processo que gera um paradoxo: a partir do momento que o homem começa a “retratar” a paisagem transformando-a em ícone, dela se afasta; já não é mais sujeito ou agente constitutivo do homem, torna-se então objeto de contemplação estética. Contrariando a perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty, a paisagem deixa de ser parte da “carne do mundo” para transformar-se em simulacro<sup>6</sup>.

Assim, visualmente eternizada nos cartazes, nas fotografias, nas pinturas, nos filmes, nos livros infantis, a paisagem circense encanta e seduz na exata medida que se distancia da realidade. Paradoxo que gera a sua “espetacularização” – não se limitando ao tempo da sociedade do espetáculo -, ao mesmo tempo que concorre para a exotização do circo<sup>7</sup>.

Não é diferente com o corpo extraordinário dos *freaks*. Os “monstros”, cuja etimologia sugere o que se mostra corporalmente diferente (anormal, anômalo, disforme, patológico), são “bons para pensar”, enunciado que não exclui, por certo, o corpo apolíneo.

Talvez não seja exagero dizer que a história do homem é a história dos seus corpos, e de suas representações, suas expressões, seus usos e suas técnicas. Para Le Breton, a relação do homem com o corpo é indissociável e a constituição da carne do indivíduo é definida culturalmente. Assim, nas sociedades tradicionais o corpo não está separado da pessoa, pois os componentes da carne são misturados ao cosmo, à natureza, formando uma totalidade; o contrário se passa com o corpo

---

<sup>6</sup> Mas a paisagem não é a falsificação da realidade, a sua estetização revela algo mais profundo do que a representação de um mundo “lá fora” senão um modo antropológico de ver. Quando Simmel (2005; 2009) nos surpreende com sua fecunda imaginação sociológica trazendo a moldura e a paisagem para o campo da reflexão estética, em verdade, colocava em cena o sentido do olhar. A operação que transforma a paisagem em unidade particular, garantida pelo enquadramento da moldura a partir de um conjunto de elementos dispersos na natureza, expressa um modo de ver as coisas. Assim, a combinação da paisagem com a moldura designa um modo de ver, de orientar o olhar e/ou emoldurar a percepção. É como parte de uma ampla e espetacular cultura visual que as exibições dos *freak shows* devem ser compreendidas, nos lembra Courtine (1996).

<sup>7</sup> Como é sabido, o exótico é a expressão de um olhar distanciado, externo, de fora, e que por isso mesmo vê mal, embora se acredite com isso conhecer com objetividade o mundo à sua volta. A “natureza” itinerante do circo contribuiu significativamente para a formação de uma visão exótica sobre o circo, pois quanto mais distante do espectador mais se apresenta maravilhoso, ideal, porém, às vezes longe da realidade. O exótico é, ao lado do modo espetacular, um *tropo visual* na constituição dos espetáculos circenses; ver Bogdan (1996); Rocha (2007).

nas sociedades modernas à medida que se converte em “uma fronteira viva para delimitar, em relação aos outros, a soberania da pessoa” (Le Breton 2007, 30). O corpo então se revela, sem dúvida alguma, o suporte da alma.

O corpo extraordinário dos “novos titãs”, homens super-fortes, super-atletas, ilustra essa atomização. Quem sabe, não é essa uma outra maneira de se falar da “monstruosidade” [e da humanidade] na pós-modernidade? Lindsay vê paralelos misteriosos entre os *freaks* e os *bodybuilder*, de hoje, e junto com Fiedler divide a percepção de que “o freak show em si não morreu” (1996, 356) – tradução livre. Sentença que será ratificada por Le Breton quando diz: “Se o homem não existe senão através das formas corporais que o colocam no mundo, toda modificação de sua forma engaja uma outra definição de sua humanidade” (1995, 65). Numa metáfora, “Ponha a cabeça de um homem no corpo de um leão e você pensará sobre a cabeça humana em termos abstratos”, (Turner 2005, 151). Portanto, toda “metamorfose do corpo” é um convite para se repensar os significados do corpo, do homem, ontem e hoje.

Os corpos extraordinários são hoje personagens habituais na sociedade do espetáculo<sup>8</sup>. Uma extensa e variada fauna (e flora) de seres e de corpos extraordinários (humanos e não-humanos) entram em cena pela porta da frente: zumbis, vampiros, múmias, mutantes, aliens, ciborgues, híbridos; *bodybuilders* como ginastas, fisiculturistas, atletas etc; *modern primitives* (tatuadores, escarificadores); “kaiju” (monstros gigantes como Godzilla, King Kong) já não são mais personagens coadjuvantes. Invadiram as salas de cinema, as academias de ginástica, os ginásios de esportes, os livros de literatura, as histórias em quadrinhos, os vídeos e outras mídias. Mas o que essa proliferação dos monstros e dos *body-builders* estão a nos dizer?

Os monstros estão por toda parte, não é de hoje. Os encontramos desde os imaginários mitológicos das *Metamorfoses* (Ovídio 2003), no folclore brasileiro (Casculo 1983), nos campos da ciência e das culturas populares (Del Piore 2000; Moraes 2005), das artes (Thomson 1997; Nazário 1998; Jeha 2009; Rocha 2016b), nos espaços museológicos e circense (Dias 1996; Rocha 2007); também invadiram a filosofia (Gil 1997; Silva 2000), a história (Bologna 1997; Courtine 1995; 1996; 2008a; 2008b), os estudos de fisiognomia medieval e moderna (Baltrusaitis 1999; Rumsey 1997); enfim, eles habitam as mais variadas paisagens (Thomson 1996). Em especial, na literatura, proliferaram no século XIX desde *Frankenstein*, de Mary Selley, publicado em 1818; *O corvunda de Notre Dame*, de Victor Hugo, de 1831; *O médico e o monstro*, de Louis Stevenson, em 1886; dez anos depois é a vez de *A ilha do Doutor Moreau*, de H. G. Wells, em 1896; chegando ao *Drácula*, de Bram Stoker, em 1897. No entanto, antes de provocar sentimentos de horror e medo, esses corpos

---

<sup>8</sup> Lembrando que “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens” (Debord 1997, 14).

extraordinários nos convidam a pensar sobre o sentido das fronteiras (ou a falta delas) entre o humano e o animal, a natureza e a cultura, a ciência e a religião, enfim, o normal e o patológico, como farão as ciências naturais e/ou médicas da época (Rocque & Teixeira 2001). Muitas são, portanto, as suas formas e os seus significados e, por conseguinte, as suas representações.

Ocorre que grande parte das reflexões contemporâneas sobre os monstros e os corpos extraordinários está em sintonia com o que muitos autores chamam de crise da modernidade ou cultura da pós-modernidade. É quando, então, um conjunto de ideias e valores que caracterizam a modernidade (a racionalidade científica universal, o colapso dos sistemas peritos de confiança, a crença no progresso urbano-industrial, o triunfo do individualismo, a constituição dos estados-nação etc) sofrem uma crise de legitimidade colocando em dúvida o sentido da ordem do mundo. Jeffrey Cohen, por exemplo, diz que o monstro é o arauto da crise de categorias: “por sua liminaridade ontológica, o monstro aparece de forma sensível, em época de crise, como uma espécie de terceiro termo que problematiza o choque entre extremos...” (2000, 30-31). Mas o monstro nunca vem só, vem acompanhado do medo, do estrangeiro, do excluído, do “outro”. Adeus metadiscursos metafísicos de emancipação do homem, adeus fronteiras que definem o ideal de purificação da modernidade.

Não por acaso, o mundo pós-moderno irá trazer de volta o híbrido, o bárbaro, a diferença, estimulando reflexões em torno das teorias do sujeito e da cultura. De acordo com Tomaz Silva, o monstro “expressa nossa preocupação com a diferença, a alteridade e a liminaridade. A ‘existência’ dos monstros é a demonstração de que a subjetividade não é, nunca, aquele lugar seguro e estável que a ‘teoria do sujeito’ nos levou a crer. As ‘pegadas’ do monstro não são a prova de que o monstro existe, mas de que o ‘sujeito’ não existe” (2000, 19). A verdade é, como sugere Latour (1994), “jamais formos modernos” pois as fronteiras entre a natureza e a cultura, o humano e o não-humano, são mais tênues e frágeis do que supõem a episteme moderna.

Mais do que uma relação ocasional, o monstruoso e o imaginário (mítico, artístico, popular, científico) guardam afinidades eletivas incontestáveis. Afinal, o monstro é uma dessas categorias que antes mesmo de se mostrar em carne-e-osso nos leva ao campo da imaginação social, ao domínio dos presságios, à terra da *mirabilia*, aos confins do exotismo, ao mundo das classificações primitivas e o das científicas modernas, quiçá, a um processo epistemológico de um *modus legendi* por meio do qual se pode “ler as culturas a partir dos monstros que elas engendram”, (Cohen 2000, 25). Mas, adverte-nos Corrado Bologna: “Enfrentar sua mensagem é, precisamente, um risco de morte” (1997, 317); o que mostra quão difícil é falar do monstro e, por conseguinte, do corpo em geral (Gil 1997). No entanto, essas possibilidades e limites ontológicos também se aplicam em certa medida aos corpos extraordinários dos “super-heróis”, “super-homens” ou “semi-deuses”

---

modernos. Os novos “super-modelos” modernos são definidos por Morin como os novos “olimpianos” que são, “simultaneamente, magnetizados no imaginário e no real, simultaneamente, ideais inimitáveis e modelos imitáveis; sua dupla natureza é análoga à dupla natureza teológica do herói-deus da religião cristã: olímpianas e olímpianos são sobre-humanos no papel que eles encarnam, humanos na existência privada que eles levam” (Morin 1975, 92). Dos artistas de cinema e circo passando pelos personagens de desenho aos heróis da ficção, chegando aos atletas, fisiculturistas e transgêneros atingindo, por fim, os *hactivistas* (híbridos de hacker e ativismo) do *body modification* ou *modern primitives* (Pires 2005) etc, uma legião de heróis ou vilões modernos com seus corpos extraordinários e, muitas vezes esdrúxulos, estão a desafiar os limites ou as fronteiras do humano e do não humano, do natural e do artificial (Canevacci 2015). No extremo, o corpo é hoje o principal inimigo do próprio homem; como que fazendo eco à Espinoza, em apresentação a *Adeus corpo*, Daniel Lins sentencia: “...o dualismo contemporâneo não opõe o corpo ao espírito ou à alma, mas o homem a seu corpo” (Le Breton 2003, 12). Ser belo e saudável, ser eterno; vencer o envelhecimento e a doença, lutar contra o que “Narciso acha feio”, diz a canção. Vive-se, hoje, exponencialmente o drama inscrito na carne do monstro.

O monstro é portador de uma intolerável ambiguidade, que dá o que pensar, afinal:

A aberração é, simultaneamente, um objeto de horror e de fascinação porque para além das inúmeras enfermidades ou habilidades que ele ou ela exhibe, a aberração é um ser *ambíguo* cuja existência coloca em perigo categorias e oposições que dominam a vida social (Grosz 1996, 57).

Ambiguidade que nos incita a pensar ontologicamente sobre o “ser mesmo” da imagem refletida no espelho:

A fascinação com o monstruoso é o testemunho do nosso tênue domínio sobre a imagem da perfeição” [pois] “o horror do espectador reside no reconhecimento de que esse ser monstruoso está no coração da sua própria identidade, pois é tudo que deve ser expelido ou rejeitado da auto-imagem para torna-la limitada, obediente à categoria do eu possível. Em outras palavras, o que está em jogo na dupla reação do sujeito ao indivíduo esquisito ou bizarro é o seu próprio narcisismo, o prazer e as fronteiras da sua própria identidade, e a integridade de suas imagens recebidas do eu (Grosz 1996, 65) – tradução livre.

A exibição dos corpos extraordinários, sejam eles apolíneos, sublimes, sejam *freaks* e grotescos, em salas, feiras, circos, museus teratológicos despertava não só a curiosidade e o interesse da ciência em geral, mas também movimentava a indústria de diversão nascente que à sua maneira provocava espanto, promovia reflexões em torno da identidade e da diferença, do humano e do não-humano, contribuindo assim para borrar, ultrapassar ou mesmo suprimir muitas das fronteiras legitimadas pela modernidade. Como cultura símbolo da fronteira e na fronteira, os circos contariam ainda com a contribuição de outras mídias na constituição da paisagem circense, no caso, a fotografia, os cartazes de anúncio dos espetáculos que representam, por si mesmos, um

espetáculo à parte, pois visualmente fornecem um panorama das performances corporais dos artistas circenses, como nos mostra Daniel (2008) em seu excepcional *The circus, 1870-1950*. No exato momento em que se acentua a sensibilidade crítica em torno das exibições dos *freak shows*, o cinema entra em cena ampliando a narrativa sobre os corpos extraordinários.

### O corpo que me habita

De volta a *Freaks*, o filme marca o fim da “era de ouro dos monstros” no circo nos deixando ver a importância do respeito à diferença. É sabido que gerou desconforto e críticas quando de sua exibição, a começar pelo fato de o elenco ser composto por pessoas com deficiência que, comumente, eram apresentadas em salas de “entra-e-sai”, museus e parques de diversão até aquele momento. Não só a temática era provocadora, ao lado da estética também a ética era evocada pelos críticos e moralistas de plantão que recomendavam não deixarem as crianças e os adultos sem boa saúde assistirem ao filme, observa Hawkins (1996) com base em matéria do *New York Times*, de 9 de julho de 1932.



**Fig. 1:** Tod Browning, Metro Goldwyn-Mayer, 1932, *Cena da festa de casamento do anão Hans e a trapezista Cleópatra*, filme *Freaks*, Duração: 64 min, EUA.

O drama se passa em um antigo circo itinerante e narra a história do anão Hans (Harry Earles) que se apaixona pela bela Cleópatra (Olga Baclanova), amante de Hércules (Henry Victor), o homem-forte. Ambos tramam a morte do anão Hans quando Cleópatra descobre ser ele herdeiro de grande fortuna. O momento catártico é a cena de comemoração da festa de casamento (figura 1) quando os outros “freaks” cantam para Cleópatra o “código dos monstros”: “we accept you,

one of us” – numa tradução livre: “nós te aceitamos como uma de nós”. O desfecho é o assassinato de Hércules e a transformação de Cleópatra em “mulher-galinha”<sup>9</sup>.

O diretor Tod Browning provoca com seu filme a sensibilidade americana à medida que realiza uma precisa crítica cultural aos padrões morais e corporais estabelecidos pela ideologia da tonificação disseminada à época e, por isso mesmo, gera desconforto:

Apesar de ser um dos poucos filmes que, *mutatis mutandi*, trata o Outro como ‘um de nós’; e apesar de pretender ser uma exposição da exploração da ‘natureza mutante’; *Freaks* é culpado do crime que denuncia. Através de sua trama de vingança bizarra e de sua insistência no ‘código dos monstros’, o filme encerra seus personagens em um modo de horror. Ele reinscreve a diferença física como coisa a ser temida (Hawkins 1996, 267) – tradução livre.

Nas cenas finais quando o “código dos monstros” é acionado – posto que ferir a um monstro é ferir a todos –, a imagem dos monstros como “crianças” sugerida pela proprietária do circo Madame Tetralini (Rose Dione) em cena anterior dá lugar a outra representação: os freaks se transformam em pequenos assassinos que se esgueiram em meio as sombras. Contudo, *Freaks* também nos permite desvelar sob a pele do monstro a mensagem: se fisicamente o monstro é repugnante, moralmente ele tem alma – “los monstruos tienen alma, son humanos, horriblemente humanos” (Courtine 1996, 14), apiedavam-se os cientistas, escritores e público pagante, já desde fins do século XIX. O contrário se passa com as personagens de belos corpos apolíneos como a trapezista Cleópatra e o homem-forte do circo, Hércules, moralmente depravados. A dialética do grotesco e do sublime se revela exemplar em *Freaks*.

Em *O maior espetáculo da terra* a estória se concentra em torno dos trapezistas e do palhaço que nunca retira a máscara (a pintura facial) pois esconde um segredo mortal. A relação de amor entre o “capataz” do circo Brad Baden (Charlton Heston) e a rainha do trapézio Holly (Betty Hutton), se vê ameaçada com a chegada do Grande Sebastian (Cornel Wilde), afamado trapezista recém contratado com a finalidade de melhorar a renda da companhia (figura 2). A cena de disputa pelo trapézio central entre os trapezistas é digna de nota pois ilustra o desfecho trágico com a queda de Sebastian. Também em *O maior espetáculo da terra* a performance dos trapezistas alia o sublime com o grotesco à medida que o espanto e o assombro provocados na plateia sinalizam a proximidade com o dionisíaco; no entanto, o que metaforicamente a tragédia de Sebastian parece anunciar é a sublimação do belo. E o espetáculo de circo se aproxima do simulacro, movimento no qual a representação se erige como índice do belo esvaziando o real de sentido (Bolognesi 2003).

---

<sup>9</sup> O filme começa com o “mestre de cerimônias” do circo anunciando as aberrações a serem vista pelo público pagante; na sequência passa a narrar a estória de uma “monstruosidade” que um dia foi uma bela mulher.

---



**Fig. 2:** Cecil B. Mille, Paramount Pictures, 1952, *Cena de apresentação dos belos trapezistas no filme, O maior espetáculo da terra*. Duração: 152min, EUA.

Em *O maior espetáculo da terra* todo espetáculo está voltado para os números de habilidade e de coragem exaltando a alta performance dos artistas; neste, os corpos extraordinários estão a serviço da beleza e da ordem. Embora contemporâneos, enquanto *Freaks* permanece preso ao passado glorioso dos *freak shows*, *O maior espetáculo da terra* aponta para o momento glorioso dos *bodybuilders*.

O período entre guerras consagraria o crescente interesse americano pelos esportes, pela ginástica, pelo culto e exaltação do corpo atlético, paradoxalmente, fazendo do bem-estar produzido com a prática diária do esporte uma servidão (in)voluntária. Como observa Courtine aos poucos o músculo tornou-se “o amigo da ordem” (1995, 95), a corpolatria, ou seja, o culto do corpo saudável, belo, forte, desde então tornou-se uma obsessão americana, uma paixão nacional. E o que também atesta o professor Gumbrecht (2007), em *Elogio da beleza atlética*, para quem os Estados Unidos são um “oásis” de referências quando se trata de exaltar estrelas, eventos e ambientes esportivos. O circo não foge à regra.

O desenvolvimento urbano e industrial da Europa e dos Estados Unidos favoreceu, o desenvolvimento de toda uma cultura da diversão (*freak shows*, cinema etc) aliada à investigação científica e ao estímulo do culto do corpo com ginásticas, esportes etc. Nesse processo, em meio as exposições de aberrações em feiras e/ou praças públicas, encontram-se os museus de curiosidade (teratológico) que exibiam coleções variadas de história natural com o objetivo de divertir e de educar a população. Tantos os museus quanto os circos participam do processo de construção da sociedade americana. Como escrevi anos atrás:

[Se] os museus estão, de certa forma, em sintonia com o projeto de construção das nações modernas, simbolizando uma relação temporal com a produção de uma memória histórica, o circo [por sua vez], remete à experiência com o espaço uma vez que se caracteriza como organização nômade. O chamado “*circo americano*” ilustra de maneira paradigmática essa experiência cronotópica de fusão espaço-temporal em torno do processo de construção da nação moderna e pode, por isso mesmo, ser visto como uma metáfora para se pensar o significado da fronteira na cultura norte-americana (Rocha 2007, 20).

A sociedade americana caminhava a passos largos para o processo de industrialização e urbanização. As transformações urbanas favoreceram não só o desenvolvimento de uma nascente e crescente economia de diversão, mas a própria espetacularização do “monstro”. Ao invadir as cidades, o “monstro” invadiu conjuntamente o campo do imaginário. Muitas vezes a cidade encarnou, metaforicamente, a imagem da monstruosidade, observa Bresciani (1985). Assim, uma vez mais é Italo Calvino quem nos revela a (in)visível monstruosidade que muitas vezes habitam as cidades que não vemos, por estarem próxima demais, por serem óbvia demais, como o caso de Perínia: cidade que apesar de construída racionalmente guarda uma outra corporeidade:

Seguindo com exatidão os cálculos dos astrônomos, Perínia foi edificada; diversas raças vieram povoá-la; a primeira geração nascida em Perínia cresceu dentro de seus muros; e estes, por sua vez, atingiram a idade de crescer e ter filhos. Nas ruas e praças de Perínia, hoje em dia, vêem-se aleijados, anões, corcundas, obesos, mulheres com barba. Mas o pior não se vê; gritos guturais irrompem nos porões e nos celeiros, onde as famílias escondem os filhos com três cabeças ou seis pernas (Calvino 1991, 130).

Ao lado da exibição dos monstros nos circos, nos museus, nas salas de entra-e-sai, despertando a atenção dos médicos, dos juristas, dos pedagogos, dos cientistas naturais e sociais, despertando toda gama de preconceitos e estigmas e, por vezes, de sentimentos apiedados, desde a primeira metade do século XIX, ingleses, franceses e norte-americanos se lançaram na empreitada de construção de um novo homem em sintonia com os tempos modernos.

Inicialmente, destaque especial será dado ao corpo masculino. Os ventos da tonificação do corpo masculino nas sociedades modernas, tem lastro com o mundo do trabalho na medida em que se projeta na técnica administrativa do Taylorismo e do Fordismo e com o imaginário político da nação. Desde a segunda metade do século XIX, o corpo passou a ser vestido com o imaginário puritano exigindo de seu dono o cuidado diário, o cultivo dos músculos, o exercício ritual do suor; cada um se torna o gestor do seu próprio corpo. O culto do corpo é quase uma religião. Jean-Jacques Courtine nos oferece um rico quadro de referências sobre as bases da corporatária americana a partir do imaginário puritano do século XIX; embora longa vale a pena a transcrição:

Você pode se tornar a pessoa que sonha ser, dizem os body-builders. Você pode desafiar ao mesmo tempo o inato e o adquirido e fazer de você um outro. É uma das lições que Sam Fussell traz de sua viagem ao país dos homens fortes. A ideia de metamorfose é essencial ao body-building: com ele, é possível um renascimento individual, que passa por uma forma de conversão pessoal. Essa ideia foi progressivamente inscrita, sem nenhuma dúvida, no pensamento do puritanismo americano sobre o corpo a partir do início do século XIX, quando pastores e fiéis começaram a ser mais otimistas



quanto à possibilidade de assegurar sua salvação na terra. Começaram a querer que o estado de graça e a perfeição dependessem da conduta humana: desde então, a atenção moral dirigida à saúde ganhou uma importância essencial. Cuidar do próprio corpo, era assegurar a salvação da própria alma. No mesmo momento, a difusão dos ideais democráticos, os progressos da ideia de igualdade contribuíam para que a noção de perfectibilidade humana se desenvolvesse e exercesse uma nova influência social. Foi assim que se multiplicaram nos Estados Unidos, antes da guerra civil, os reformadores da saúde. Sob formas diversas –advogados convictos dos regimes vegetarianos, partidários tenazes da hidroterapia, defensores apaixonados do magnetismo animal ou do eletromagnetismo e enfim, propagandistas da cultura física –eles geralmente apresentam traços ainda hoje extremamente estáveis da relação que os americanos tem do corpo e a saúde: uma crença, com acentos religiosos e proselitistas, de que uma metamorfose corporal é possível; a ideia de que a salvação individual e a regeneração da nação dependem simultaneamente dessa metamorfose; uma rejeição à instituição médica, acentuada pela vontade de se responsabilizar pela saúde do próprio corpo; e enfim um senso agudo do comércio, que percebeu, desde cedo, que o corpo é um mercado. É sobre o fundo desta genealogia *religião-saúde-comércio* que se inscreve sempre a racionalidade das práticas contemporâneas do corpo americano (Courtine 1995, 89).

As coisas não se passam de maneira diferente do outro lado do Atlântico. Vigarello & Holt destacam o processo de disciplinarização que aos poucos vai tomando conta das atividades rotineiras e festivas no início do século XIX. Não foi, contudo, sem resistência que as pessoas receberam os regulamentos dos jogos, o cálculo dos espaços e dos tempos, as técnicas de ginástica, as prescrições nutricionais, enfim, a nova pedagogia corporal nascente. O culto do esporte e da ginástica pelos amadores dos setores das classes médias representou a base do desenvolvimento da cultura do corpo na Europa do século XX. As Sociedades de Ginástica na França, constituída por parcelas das classes médias e da elite burguesa, pensam a ginástica como uma extensão do projeto político da República. Vale destacar o papel dos ginastas na constituição da nova sociedade:

É preciso, porém, recuperar as expectativas dos responsáveis pelas sociedades de ginástica para avaliar a importância dada ao polimento do corpo, ao aprendizado dos códigos físicos, da aparência e da postura, sobretudo. Nada mais que a influência reconhecida da elite sobre as classes populares no final do século XIX para controlar e disciplinar os corpos: “A ginástica não deve apenas desenvolver as forças físicas, mas também os princípios de postura e de disciplina sem as quais nenhum cidadão pode prestar um verdadeiro serviço à pátria”. Por isso o trabalho intenso efetuado pelos ginastas sobre a retidão corporal, a vigilância do peito, a conservação das costas: “A atitude é o primeiro elemento da ginástica”. Por isso também as referências sociais presentes nos textos que descrevem esse trabalho: “Os filhos dos camponeses fazem movimento, é verdade [...]. Mas não se tornam destros; suas formas não são bem equilibradas, seu aspecto é muitas vezes pesado e desajeitado”. Vasta empresa de aculturação, é para agir sobre a aparência que se dedica antes de tudo a ginástica, contribuindo para “levar a adquirir essa postura física pela qual se reconhece um homem bem-educado”. Que dá todo o seu sentido ao título do livro de Pierre Arnaud, *Os atletas da República*, aqueles cujo corpo é “polido” para o serviço de todos, aqueles cuja disposição física serve a uma disposição política. Que dá todo o seu sentido também ao artigo de Pierre Chambat, “Os músculos de Marianne” (Vigarello; Holt 2008, 469-470)<sup>10</sup>.

O processo de “supervirilização” toma conta dos desportistas, médicos, puritanos e moralistas de plantão. Cuidar do corpo tornou-se uma extensão do processo de salvação da alma.

---

<sup>10</sup> Ratificando essas observações, o leitor encontra no texto de Bourdieu (2006) sobre “o camponês e seu corpo” um exemplo notável dessa héxis corporal desajeitada.

---

O combate ao vício, ao crime e à doença, bem como o aprimoramento da espécie, a elevação da raça, a glorificação da nação, encontraram no corpo o seu melhor suporte:

Desde meados dos anos 50 do século XIX, os americanos haviam começado a considerar, ainda mais claramente do que antes, a potência corporal viril como um signo essencial de beleza e de poder. Em breve eles iriam fazer do ideal muscular da estatuária clássica o critério de beleza física para o qual era preciso tender. No fim do século, o tipo atlético, o corpo potente do esportista, constituirá a norma-padrão, eclipsando o homem sensível dos primeiros anos do século e o homem robusto, corpulento e barbado, da Fronteira e da Guerra Civil (Courtine 1995, 91).

A construção desse novo homem e dessa nova corporalidade no contexto da sociedade moderna é parte considerável do que Norbert Elias denomina *O processo civilizador* (1992). A domesticação das paixões, o domínio da violência, a valorização da autodisciplina, a conquista do pensamento racional, a modelagem do corpo, são alguns dos mecanismos da vida calculada que se estende sobre o corpo e suas funções. Da etiqueta na sociedade de corte aos ritos de violência do futebol na sociedade moderna, o processo civilizador interfere nas práticas corporais das pessoas, seja administrando a saúde e a educação física das crianças seja corrigindo os modos masculinos e as modas femininas.

Em certo sentido, *O maior espetáculo da terra* simboliza não só ao triunfo da beleza, o culto dos corpos apolíneos, mas também a consolidação do *american way of life*, o desenvolvimento material, a crença no Destino Manifesto. O espírito da democracia americana passava pelo corpo do homem comum: “seja 100% homem”, diziam as revistas de publicidade dos anos 1920. O cuidado com o físico dizia muito sobre a moral do homem sem vícios, forte e dono de si. Homens como o *bodybuilder* Charles Atlas - vencedor do concurso “o homem mais bonito do mundo”, símbolo de êxito físico e pecuniário nos Estados Unidos -, ou como George Winship, o “Hércules de Roxbury”, “tornaram-se os modelos do que se pode chamar os *self-built-men*: escultores, diretores, propagandistas e comerciantes de sua própria anatomia. É o momento do impulso de uma cultura visual do másculo masculino, que rompe com a feira e os gigantes exóticos dos freak-shows. E que rompe com a toda essa pré-história mais ou menos teratológica do body-building” (Courtine 1995, 95). O corpo apolíneo se apresentava cada vez mais em sintonia com o imaginário científico da eugenia, com a cultura do músculo, enfim, com o espírito da modernidade e com o progresso dos próprios circos, cujo paradigma era o *Ringling Bros. Barnum and Bailey Circus*, como atestam sua grandiosidade, seus picadeiros, seus animais, suas luzes e cores, seu triunfante *circus day* – apresentação do cartaz do circo em desfile pelas ruas da cidade e seus espetáculos, o maior da terra! (Davis 2002). A grandiosidade do *Ringling Bros. Branum and Bailey Circus* sugeria com seus três picadeiros, simbolicamente, quão extraordinária é a cultura circense com as performances corporais

---

diferenciadas: dos *freaks* e dos graciosos palhaços grotescos<sup>11</sup>, dos artistas apolíneos com seus números de risco, coragem e perigo, e dos selvagens animais amestrados, tudo apresentado simultaneamente.

Em suma, a cultura anglo-saxã encontrou no circo um lugar privilegiado para, ao lado da ciência, do museu, do esporte, da ginástica, promover um processo de reflexão sobre identidades e diferença, normal e patológico etc, a partir dos corpos extraordinários de seus artistas, sejam *freaks*, sejam apolíneos. Como observa Carmen Soares, “o circo é uma atividade que exerce grande fascínio na sociedade europeia do século XIX. Ali o corpo é o centro do espetáculo, de todas as ‘variedades’ apresentadas pela multifacetada atuação de seus artistas” (1998, 23). No entanto, isso não impediu certa desconfiança dos vigilantes do corpo nesse período, afinal, apesar das “*técnicas corporais*” performatizadas na cultura circense, elas não estavam relacionadas com a produtividade, a economia de energias, exigidas e postuladas pelo “Movimento Ginástico Europeu”. O contrário também é verdadeiro, ou seja, apesar de visto e considerado expressão da desordem, o “monstro” estava funcionalmente a serviço da ordem. Janet Davis (2002) também observa que a celebração da diversidade no circo costumava ser ilusória, pois o circo usava ideologias normativas de gênero, hierarquia racial e mobilidade individual para explicar as transformações sociais como resultado das diferenças humana. A exibição dos corpos extraordinários nos circos exercia uma função pedagógica que começava com a exibição do monstruoso visando ensinar o valor da norma, da hierarquia, do que a modernidade defendia como virtuosa e moralmente correto. Uma vez mais é Courtine quem nos fornece elementos que (in)formam essa “paisagem circense”:

...por trás das grades do zoológico humano ou no cercado das aldeias indígenas das Exposições Universais, o selvagem serve para ensinar a civilização, para demonstrar os benefícios, ao mesmo tempo que funda esta hierarquia ‘natural’ das raças, reclamadas pela expansão colonial. Por trás das vitrinas do necrotério, o cadáver que recebe a visita dominical dos basbaques reforça o medo do crime. Na penumbra do museu de moldes anatômicos de cera, os moldes de carnes devastadas pela sífilis hereditária inculcam o perigo da promiscuidade sexual, a prática da higiene e as virtudes da profilaxia (Courtine 2008b, 260-261).

O circo e seus corpos extraordinários exhibe mais do que um “show de monstruosidades” ou um espetáculo de corpos apolíneos em performances extraordinárias, senão, à exemplo dos

---

<sup>11</sup> O palhaço com seu corpo incomum e suas habilidades extraordinárias parece situar-se a meio caminho entre o grotesco e o sublime; o que faz do palhaço a alma do circo é o fato de seu corpo grotesco carregar uma alma sublime. Nesse caso, é referencial o trabalho de Bolognesi (2003), à medida que destaca a centralidade estrutural do corpo no circo, com especial destaque para o palhaço e sua performatividade entre o grotesco e sublime. Essa dupla corporalidade do palhaço encontra no circo um espaço propício, afinal, como também observa Dal Gallo, na esteira de Bolognesi, o “circo baseia sua linguagem no desenvolvimento de números que são marcados pela busca em ultrapassar aquilo que se crê que são os limites humanos. É através do corpo demonstrando as próprias habilidades e “anormalidades” que o artista expressa emoções e constrói as imagens que compõem o espetáculo. Com tal fim, o circo nunca apresentou um corpo padronizado ou um modelo hegemônico. Existe uma inclusão na diversidade corporal, procurando incluir todos os corpos, aceitando e valorizando o que está ‘fora dos padrões’. Essa diversidade é a que sempre deu ao circo um fértil material para novas pesquisas e fonte de renovação” (2009, 197).

fatos sociais totais (Mauss 2003), um conjunto de outras “funções”<sup>12</sup> de natureza econômica, moral, religiosa, estética, política, nos deixando ver uma “cultura extraordinária” que, por (in)definição, se revela portadora de uma condição estruturalmente ambígua, ambivalente, paradoxal, como é a própria modernidade.

### O corpo (extra)ordinário e a (des)ordem do mundo

Por muito tempo, o “monstro” foi visto como fenômeno de origem divina, uma forma de presságio ou o desígnio de um castigo. Acreditava-se que sua manifestação era o resultado de algum pecado cometido contra Deus e a ordem natural do cosmo. Ao tempo de Santo Agostinho, no século V, os “monstros mostravam (...) o que poderia acontecer aos homens e os instigavam a pensar como seriam se não fossem como eram”, observa Del Priore (2000, 23). Nada mais coerente à crença em torno da imagem e da semelhança de Deus. Séculos mais tarde o prodígio daria lugar ao discurso científico, médico, jurídico, mas nem por isso, menos etnocêntrico, racista, sexista, colonialista, como se pode ver, por exemplo, no caso da “Vênus Hotentote” (Damasceno 2008). Uma gramática que alia o “monstro”, ao animal e ao selvagem.

A história dos “monstros” mostra-se significativa quando se trata de inventar ou inventariar a construção da diferença. Desde o século XVI, com a intensificação das viagens marítimas e o conseqüente alargamento da geografia mundial, o Ocidente passou a desenvolver um sistema de classificação em torno da espécie humana no qual era estabelecido os respectivos lugares que cada povo, etnia, ocupava na geografia desse novo mundo que então se descortinava para a imaginação dos europeus. Quanto mais distante o “outro” era localizado como diferente, exótico, selvagem e/ou primitivo, menos humano era considerado. Como observa Edmund Leach “só os europeus cristãos civilizados mereciam ser considerados homens verdadeiros no sentido humano total; todos os outros homens eram considerados de diversas maneiras como animais sub-humanos, monstros, homens degenerados, almas amaldiçoadas ou produtos de uma criação à parte” (1989, 71). Por algum tempo, a História Natural irá então definir e fixar a animalidade a uma certa escala de humanidade admitindo que o Orangotango (palavra de origem malaia que significa “*homem da floresta selvagem*”) fosse considerado uma espécie de homem, evidentemente, inferior<sup>13</sup>.

Não demorou então para que os “monstros” trazidos dos confins da Ásia, África, América, ou do próprio interior da Europa, passassem a serem exibidos em feiras, mercados públicos, museus e circos para o deleite das multidões nas metrópoles. Nascia um rendoso negócio de

---

<sup>12</sup> “Função” é uma categoria circense para designar o espetáculo do circo; aqui expressa os números que formam o espetáculo.

<sup>13</sup> O imaginário medieval das monstruosidades foi transposto para as Américas e sobreviveu por séculos como sugerem Bestard & Contreras (1987); d’Escragnolle-Taunay (1998); Woortmann (2004).

diversão que se estendia à curiosidade dos cientistas da época. A exibição de corpos extraordinários, fossem xifópagos, hermafroditas, anões e/ou outros, aos poucos adquiriu o status de patologia e desde então ganhou um novo olhar dos médicos e dos juristas. Se antes o monstruoso estava relacionado ao prodigioso, a partir do século XVIII passava a ser pensado à luz das noções de anormal e anomalia, e não mais como resultado de uma mistura indevida, nos lembra Canguilhem (1982). Aos poucos, o monstruoso adquiria status e a atenção desde os médicos, dos homens de negócio como Phineas Barnun e do público em geral, trazendo de volta aqueles ou aquilo que por muito tempo tem sido marginalizado, estigmatizado e confinado ao mundo das indeterminações. “O monstro é o que combina o impossível com o proibido”, dirá Foucault (2001, 70) em uma de suas aulas no College de France sobre os anormais. Mais à frente, o filósofo conclui: “o que faz que um monstro humano seja um monstro não é tão só a exceção em relação à forma da espécie, mas o distúrbio que traz às regularidades jurídicas” (2001, 404). O que faz do “monstro” antes um fenômeno discursivo (médico-jurídico, político, econômico, moral, cultural) do que uma realidade natural; uma narrativa em torno do corpo, da diferença, ou melhor, do diferente<sup>14</sup>.

Para a antropóloga Mary Douglas “el cuerpo social condiciona el modo em que percibimos el cuerpo físico” (1988, 89); e mais à frente sintetiza: “el cuerpo físico es un microcosmo de la sociedad” (1988, 97). Nessa perspectiva, toda sociedade busca controlar seus corpos uma vez que os mesmos são veículos de comunicação e, como tal, promovem a ordem ou perigo. De um modo geral, o “monstro” representa uma ameaça ao sistema, um perigo a ordem do mundo, pois “lejos de obedecer a las leyes de un género, el cuerpo monstruoso contamina el orden de las cosas e inmediatamente torna extraño el decorado más familiar” (Courtine 1996, 37). O perigo decorre sempre dos corpos cuja indeterminação, ambiguidade, indefinição, excepcionalidade, põem em risco o sistema de classificação social.

Mary Douglas irá em seu clássico *Pureza e perigo* (1976), originalmente publicado em 1966, destacar que as “idéias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões, têm como função principal impor sistematização numa experiência inerentemente desordenada. É somente exagerando a diferença entre dentro e fora, acima e abaixo, fêmea e macho, com e contra, que um semblante de ordem é criado” (Douglas 1976, 15). A busca pelo controle da ordem não está, evidentemente restrita às sociedades modernas ou contemporâneas; as sociedades primitivas estabelecem regras para controlar o que é ambíguo e anômalo, portanto, perigoso. Assim, frente as ambiguidades ou as anomalias a sociedade busca reduzir o perigo quando:

---

<sup>14</sup> A diferença é um problema filosófico, o diferente um problema antropológico/sociológico. Como nos lembra Flávio Pierucci (1999), o discurso da diferença esconde muitas ciladas, daí pensar a diferença é um desafio pois nem sempre se reconhece no diferente um princípio democrático.

Por exemplo um nascimento monstruoso ocorre, as linhas que definem os humanos dos animais podem ser ameaçadas. Se um nascimento monstruoso puder ser rotulado como um evento especial, então as categorias poderão ser restauradas. Assim, os Nueres tratam nascimentos monstruosos como bebês hipopótamos, nascidos humanos, acidentalmente, e, com este rótulo, a ação apropriada fica clara. Eles, gentilmente, os colocam no rio, que é o lugar ao qual pertencem (Douglas 1976, 54-55).

Então a combinação morfológica dos corpos extraordinários com o circo não é fortuita ou ocasional, mas estrutural. Explico: ambos fenômenos são, por definição, instituições liminares. O circo tal qual os monstros e, hoje, os *bodybuilders* pós-modernos, são, estruturalmente, ambíguos, liminares; e, historicamente, foram ou são marginalizados ou estigmatizados. Ambos os fenômenos parecem mais afeitos as formas primitivas de classificação, tal qual desveladas por Mauss & Durkheim (1981), do que pelos sistemas modernos abstratos de classificação. E, por isso mesmo, o “monstro”, o corpo extraordinário será colocado sob suspeita e classificado como anômalo, anormal, monstruoso:

As classificações primitivas são fenômenos simultaneamente jurídicos, econômicos, estéticos, mágicos, religiosos, psicológicos, fisiológicos. Diferentemente das modernas classificações científicas, elas mantêm ligações paradigmáticas entre contextos ou domínios distintos: entre deuses e homens, mortos e vivos, entre o céu e a terra, entre conceitos e sentimentos, entre alma e corpo, entre o espírito e a matéria, sem que entre essas categorias estabeleçam-se fronteiras ontológicas. Mais que esquemas intelectuais abstratos, as “classificações primitivas” são sistemas materiais e fisiológicos, supõem instrumentos e técnicas corporais. Mais do que esquemas abstratos de pensamento, podem ser entendidas como “formas de vida” (Gonçalves 2013, 61).

Por certo a proliferação dos “monstros” e dos corpos extraordinários na sociedade contemporânea, e até mesmo em outros tempos, não se deve somente ao fato de ser um rendoso negócio em expansão ou em razão de sua condição extraordinária como se viu antes, pois está relacionado à própria instabilidade da modernidade a se julgar a análise de Bruno Latour (1994), entre outros. Sem pretender analisar em profundidade o seu “ensaio de antropologia simétrica”, Latour problematiza a modernidade destacando a incapacidade de atingir a purificação ou de assegurar a divisão plena entre a natureza e a cultura, o humano e não-humano, o sujeito e o objeto, a ciência e a política, a economia e religião e tantas outras distinções. A modernidade deseja a ordem, mas não evita a desordem; exalta o corpo apolíneo, mas coloca em cena os *freaks*. Não por acaso, o circo se mostra uma “cultura (extra)ordinária”, pois sua capacidade de agregar e combinar a emoção com a razão, o improvisado com a precisão, a intuição com a sabedoria, enfim, o grotesco com o sublime, é notável.

A proliferação dos híbridos, ontem e hoje, sugerem que a modernidade guarda em sua constituição a possibilidade de convivência, não necessariamente pacífica, de sistemas de classificação social diferentes. O que nos leva a pensar o lugar extraordinário da cultura circense como espaço privilegiado no qual “algumas formas primitivas de classificação” dividiam o

---

picadeiro com novas formas modernas de classificação científica. Não é demais lembrar que o circo para além do lugar do espetáculo dos *freaks*, dos artistas apolíneos, dos animais amestrados, é uma empresa, um negócio de diversão que, como tal, será atravessado por princípios racionais de administração etc. Os números circenses são exemplares quando se trata de mostrar a combinação de códigos oriundos de sistemas diferentes durante a performance. Paul Bouissac (1985) realiza notável estudo semiótico sobre o circo e seus artistas mostrando em vários momentos o hibridismo dos atos circenses quando, por exemplo, durante a exibição dos cavalos e/ou dos animais em geral será necessário da parte do treinador desde o adestramento além de sua sensibilidade e intuição, sua experiência com cavalos, também o conhecimento de biologia e psicologia animal. Se, no sistema de classificação de Linneu o cavalo ocupa um determinado lugar, no circo será envolto a outros sistemas de classificação primitiva como o mítico, o folclórico, o simbólico, o publicitário, enfim, ao “circo de cavalinhos”.

Em suma, o circo não é a única cultura a nos exhibir parte dessa paisagem corporal que aqui se delinea entre os anos 1840-1940. No entanto, destaca-se como uma forma de “cultura extraordinária” que abrigou corpos extraordinários exatamente porque combinou em seu interior o que a modernidade muitas vezes desejou separar: a natureza e a cultura, o humano e o não-humano, a razão e a emoção, o grotesco e o sublime, o corpo da alma. O que faz do circo, uma cultura “extra-ordinariamente” moderna, pois através de seus “semideuses” de corpos apolíneos e sublimes em companhia dos corpos grotescos e dionisíacos está a nos mostrar que, na verdade, “jamais fomos modernos” ao menos do sentido imaginado pela ciência. O circo carrega, por onde anda, essa verdade; e, por onde passa, exhibe uma paisagem corporal que nem sempre a multidão consegue identificar-se com ela porque muitas vezes encontra-se invisível ao olhar tanto quanto os “outros” corpos que nos habitam.<sup>15</sup>

### Referências bibliográficas

- Appadurai, Arjun. *Dimensões culturais da globalização – a modernidade sem peias*. Lisboa: Editorial Teorema, 2004.
- Bakhtin, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento - o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Brasília: UnB, 1987.
- Baltrusaitis, Jurgis. *Aberrações – ensaio sobre a lenda das formas*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- Bestard, Joan, e Jesus Contreras. *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos – una introducción a la antropología*. Barcelona: Barcanova, 1987.

---

<sup>15</sup> Uma nota: no Brasil, a ausência dos *freaks* nos circos era, simbolicamente, compensada com as performances do “homem-bala”, dos “engolidores-de-fogo” ou dos “engolidores-de-espada”, do “homem-sapo”, do “menino-borracha” e das “meninas-elásticas”. E, nem por isso deixavam de provocar os mesmos efeitos de excitação no público tal qual os *freak shows* americanos (Duarte 1995).

---

- Bogdan, Robert. "The Social Construction of Freaks". In *Freakery – Cultural Spetacles of the Extraordinary Body*, ed. Rosemarie Thomson, 23-37. New York University Press, 1996.
- Bologna, Corrado. "Monstro". Em *Enciclopédia Einaudi – vida/morte-tradições-gerações*, 36, 315-339. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997.
- Bolognesi, Mario. *Palhaços*. São Paulo, Unesp, 2003. <https://doi.org/10.7476/9788539303342>
- Bourdieu, Pierre. "O camponês e seu corpo". *Sociologia e Política*, Curitiba, n. 26 (2006): 83-92. <https://doi.org/10.1590/S0104-44782006000100007>
- Bouissac, Paul. *Circus and culture – a semiotic approach*. Indiana University Press, 1985.
- Bresciani, Maria Stela. "Metrópoles: As faces do Monstro Urbano (As Cidades no Século XIX)". *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.3, n.8/9 (1985): 35-68.
- Browning, Tod. *Freaks*. 1932. Metro Goldwyn-Mayer. Duração: 64 min, EUA.
- Calvino, Italo, *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das letras, 1991.
- Câmara Cascudo, Luís. *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo: EDUSP, 1983.
- Canevacci, Massimo. *Fetichismos visuais – corpos eróticos e metrópole comunicacional*. 2 ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2015.
- Canguilhem, George. *O normal e o patológico*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.
- Cauquelin, Anne. *A invenção da paisagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- Cohen, Jeffrey. "A cultura dos monstros – sete teses". Em *Pedagogia dos monstros – os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*, org. Tomaz Tadeu Silva, 23-60. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- Courtine, Jean-Jacques. "Os Stkhanovistas do narcisismo –body-building e puritanismo ostentatório na cultura americana do corpo". Em *Políticas do corpo –elementos para uma história das práticas corporais*, org. Denise Sant'anna, 81-114. São Paulo: Estação da Liberdade, 1995.
- Courtine, Jean-Jacques. "El crepúsculo de los monstruos". *SYD*, Buenos Aires, n. 7 (1996): 7-42.
- Courtine, Jean-Jacques. "O corpo inumano". Em *História do corpo 1 -Da Renascença às Luzes*, org. Alain Corbain, Jean-Jacques Courtine, e Georges Vigarello, 487-502. Petrópolis, Vozes, 2008a.
- Courtine, Jean-Jacques. "O corpo anormal –história e antropologia culturais da deformidade". Em *História do corpo 3- as mutações do olhar: o século XX*, org. Alain Corbain, Jean-Jacques Courtine, e Georges Vigarello, 253-340. Petrópolis: Vozes, 2008b.
- Crapanzano, Vincent. "A cena –lançando sombra sobre o real". *Mana*, Museu Nacional, v. 11, n. 2 (2005): 357-383. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000200002>
- Dal Gallo, Fabio. "Da rua ao picadeiro – Escola Picolino, arte e educação na performance do circo social. Tese de doutorado em Artes Cênicas, Salvador, UFBA, 2009.
- Damasceno, Janaína. "O corpo do outro: construções raciais e imagens de controle do corpo feminino negro – o caso da Venus Hotentote". *Fazendo Gênero 8 – Corpo, Violência e Poder*, Florianópolis, 25 a 29 de agosto de 2008.
- Daniel, Noel. *The circus, 1870-1950*. Los Angeles: Taschen, 2008.
- Davis, Janet. *The circus age –culture & society under the american big top*. The University of North Carolina Press, 2002.
- Debord, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
-



- D'Esgragnolle-Taunay, Afonso. *Monstros e monstregos do Brasil – ensaio sobre a zoologia fantástica nos séculos XVII e XVIII*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- Del Priore, Mary. *Esquecidos por Deus – monstros no mundo europeu e ibero-americano (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
- Dias, Nélia. “O corpo e a visibilidade da diferença”. Em *Corpo presente – treze reflexões antropológicas sobre o corpo*, org. Miguel Almeida, 23-44. Oeiras: Celta Editora, 1996.  
<https://doi.org/10.4000/books.etnograficapress.411>
- Douglas, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- Douglas, Mary. *Símbolos naturais – exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza editorial, 1988.
- Duarte, Regina H. *Noites circenses; espetáculos de circo e teatro em Minas Gerais no século XIX*. Campinas: Editora Unicamp, 1995.
- Elias, Norbert. *O processo civilizador – formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- Foucault, Michel. *Os anormais - curso no College de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Gil, José. *Metamorfoses do corpo*. 2 ed. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.
- Gonçalves, José Reginaldo. “A materialidade das classificações – de Émile Durkheim a Marcel Mauss”. Em *Educação e antropologia – construindo metodologias de pesquisa*, org. Gilmar Rocha, e Sandra Tosta, 51-64. Curitiba: CRV, 2013.
- Grosz, Elizabeth. “Intolerable ambiguity – freaks as/at the limit”. Em *Freakery – cultural spectacles of the extraordinary body*, ed. Rosemarie Thomson, 55-66. New York University Press, 1996.
- Gumbrecht, Hans. *Elogia da beleza atlética*. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- Hawkins, Joan. “‘One of Us’ – Tod Browning’s Freaks”. Em *Freakery – cultural spectacles of the extraordinary body*, ed. Rosemarie Thomson, 265-276. New York University Press, 1996.
- Hugo, Victor. *Do grotesco e do sublime*. 2 ed. São Paulo, Perspectiva, 2004.
- Ingold, Tim. “The temporality of the landscape”. Em *The perception of the environment – essays on livelihood, dwelling and skill*, 189-208. New York: Routledge, 2011.
- Ingold, Tim. *Estar vivo – ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis Vozes, 2015.
- Jeha, Júlio, e Lyslei Nascimento, org. *Da fabricação dos monstros*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. <https://doi.org/10.1590/1983-21172009110101>
- Latour, Bruno. *Jamais fomos modernos – ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- Leach, Edmund. *A diversidade da antropologia*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- Le Breton, David. “A síndrome de Frankenstein”. Em *Políticas do corpo*, org. Denise Sant’anna, 49-65. São Paulo: Estação Liberdade, 1995.
- Le Breton, David. *Adens ao corpo – antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus, 2003.
- Le Breton, David. *A sociologia do corpo*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- Lévi-Strauss, Claude. *O cru e o cozido – mitológicas I*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- Lindsay, Cecile. “Bodybuilding – a postmodern freak show”. Em *Freakery – Cultural Spetacles of the Extraordinary Body*, ed. Rosemarie Thomson, 356-367. New York University Press, 1996.
-

- Mauss, Marcel, e Emile Durkheim. “Algumas formas primitivas de classificação –contribuição para o estudo das representações coletivas”. Em *Ensaços de sociologia*, Marcel Mauss, 399-455. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- Mauss, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- Mille, Cecil B. 1952. *O Maior espetáculo da terra*. Paramount Pictures, Duração: 152min, EUA.
- Moraes, Eliane. “Anatomia do monstro”. Em *Corpo – território da cultura*, org. Maria Lucia Bueno, e Ana Lucia Castro, 11-25. São Paulo: Annablume, 2005.
- Morin, Edgar. *Cultura de massas no século XX – o espírito do tempo*. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1975.
- Nazário, Luiz. *Da natureza dos monstros*. São Paulo: Arte & Ciência, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- Ovídio. *Metamorfoses*. São Paulo: Madras, 2003.
- Pierucci, Antônio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- Pires, Beatriz. *O corpo como suporte da arte –piercing, implante, escarificação, tatuagem*. São Paulo: Senac, 2005.
- Rocha, Gilmar. “O maior espetáculo da terra! – circos, monstros, fronteiras e “self” na sociedade moderna”. *Transit Circle*, Niterói, v. 6 (2007): 10-31.
- Rocha, Gilmar. *A magia do circo –etnografia de uma cultura viajante*. Rio de Janeiro: FAPERJ-Lamparina, 2013.
- Rocha, Gilmar. “A imaginação e a cultura”. *Teoria e cultura*, Juiz de Fora, v. 11, n. 2 (2016a): 167-187.
- Rocha, Gilmar. “Anjos e pernas -a ‘moça de circo’ no imaginário artístico brasileiro”. *Visualidades*, Goiânia, v. 14, n. 1 (2016b): 216-239. <https://doi.org/10.5216/vis.v14i1.35555>
- Rocque, Lucia, e Luís Teixeira. “*Frankenstein*, de Mary Shelley, *Drácula*, de Bram Stoker, gênero e ciência na literatura”. *História, Ciência e Saúde*, Manguinhos, v. VIII, n. 1 (2001): 10-34.
- Rumsey, Nichola. “Historical and anthropological perspectives on appearance”. Em *Visibility different – coping with disfigurement*, Richard Lansdwon *et al.*, 91-101. Oxford: Butterworth-Heinemann, 199.
- Simmel, Georg. “A moldura –um ensaio estético”. In *Simmel e a modernidade*, org. Jesse Souza, e Berthold Oelze, 119-126. 2 ed. Brasília: UnB, 2005.
- Simmel, Georg. *A filosofia da paisagem*. Covilhão: Lusofia Press, 2009.
- Silva, Tomaz Tadeu, org. *Pedagogia dos monstros –os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- Soares, Carmen. *Imagens da educação no corpo –estudos a partir da ginástica francesa no século XX*. Campinas, Autores Associados, 1998.
- Thomson, Rosemarie, ed. *Freakery – Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*. New York University Press, 1996.
- Thomson, Rosemarie. *Extraordinary bodies –figuring physical disability in american culture and literature*. New York: Columbia University Press, 1997
- Turner, Victor. *A floresta dos símbolos – aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005.
-

Vigarello, George; Richard Holt. “O corpo trabalhado –ginastas e esportistas no século XIX”. Em *História do corpo 2 – da Revolução à Grande Guerra*, org. Alain Corbain, Jean-Jacques Courtine, e Georges Vigarello, 393-478. Petrópolis: Vozes, 2008.

Woortmann, Klass. *O selvagem e o Novo Mundo –ameríndios, humanismo e escatologia*. Brasília: UnB, 2004.

\*\*\*

Recebido: 06 de julho de 2020

Aprovado: 11 de agosto de 2020

**Quem guardará os guardiães? A segurança pessoal de Hitler e Mussolini e as relações entre partido e Estado nas ditaduras fascistas\***

*Who watches the watchers? Hitler and Mussolini's personal security and the relations between party and State in fascist dictatorships*

*¿Quién guardará a los guardianes? La seguridad personal de Hitler y Mussolini y las relaciones entre partido y estado en dictaduras fascistas*

João Fábio Bertonha\*\*

<https://orcid.org/0000-0002-5194-5632>

RESUMO: O objetivo desse artigo é discutir as diferenças e igualdades entre os sistemas de segurança pessoal dos ditadores fascistas (Hitler e Mussolini) e as suas implicações no colapso do fascismo em 1943 e na sobrevivência do nazismo até 1945. Como pano de fundo, será discutida a relação entre policiais, militares e milicianos dentro dos regimes fascista italiano e nazista alemão e o tema mais amplo da relação entre Estado e partido nesses regimes. Como “casos de controle”, serão abordados igualmente os exemplos de Franco, Stalin e Getúlio Vargas e suas guardas pessoais.

Palavras-chave: Proteção pessoal. Hitler. Mussolini. OVRA. SS.

---

\* A atualização bibliográfica para esse artigo foi feita em Munique e em Roma, em julho e dezembro de 2017, respectivamente. Agradeço o financiamento da *Fundação Araucária de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico* do Estado do Paraná (FA) e do Center for Advanced Studies da Ludwig-Maximilians-Universität München.

\*\* Professor Associado do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá. Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas, Pós-Doutorado pela Università di Roma, Universidade de São Paulo, European University Institute de Firenze e Universidad Carlos III de Madrid.. Também tem o título de Livre Docente em História (USP, 2014) e é especialista em política de defesa e em assuntos estratégicos internacionais (2009 e 2011) pelo CHDS (National Defense University), em Washington, sendo bolsista desse centro. Foi visiting fellow na University of Toronto (2000 e 2008), no Immigration History Research Center da University of Minnesota (2008), no Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid (2009), no Instituto Nacional de Antropología e Historia do México (2009), no Instituto de Relaciones Internacionales da Universidad Nacional de La Plata (2009), no Center for Advanced Studies da Ludwig-Maximilians-Universität München, Alemanha (2017), no Center for Austrian Studies, University of Minnesota (2018) e no Colégio de México (2019). E-mail: [fabiobertonha@hotmail.com](mailto:fabiobertonha@hotmail.com).

ABSTRACT: The purpose of this article is to discuss the differences and similarities between the personal security systems of fascist dictators (Hitler and Mussolini) and their implications for the collapse of Fascism in 1943 and the survival of Nazism until 1945. As a background, it will be discussed the relationship between police, military and militia members within the Italian fascist and German Nazi regimes and the broader theme of the relationship between State and party in these regimes. As “control cases”, the examples of Franco, Stalin and Getúlio Vargas and their personal guards will also be addressed.

Keywords: Personal protection. Hitler. Mussolini. OVRA. SS.

RESUMEN: El propósito de este artículo es discutir las diferencias y las igualdades entre los sistemas de seguridad personal de los dictadores fascistas (Hitler y Mussolini) y sus implicaciones para el colapso del fascismo en 1943 y la supervivencia del nazismo hasta 1945. Como trasfondo, será discutida la relación entre la policía, los militares y los miembros de la milicia dentro de los regímenes fascista italiano y nazi alemán y el tema más amplio de la relación entre el Estado y el partido en estos regímenes. Como “casos de control”, también se abordarán los ejemplos de Franco, Stalin y Getúlio Vargas y sus guardias personales.

Palabras clave: Protección personal. Hitler. Mussolini. OVRA. SS.

### Como citar este artigo:

Bertonha, João Fábio. “Quem guardará os guardiães? A segurança pessoal de Hitler e Mussolini e as relações entre partido e Estado nas ditaduras fascistas”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 317-337.

\*\*\*

## Introdução

As ditaduras são, por definição, inimigas tanto de um sistema político livre como do multipartidarismo pleno e efetivo, representante de diversas posturas políticas e demandas sociais. No lugar, elas preferem a simples abolição de todos os partidos em favor da unidade nacional, um sistema multipartidário controlado (no qual um partido de oposição pode até existir, desde que não represente uma ameaça real) ou um de partido único. Nesse último caso, as variações também existem. Esse partido único pode ter algum nível de poder ou ser uma simples máquina que facilita o apadrinhamento e a criação de redes de apoio mútuo entre os vencedores no processo, sem influência real.

No caso dos regimes fascistas, o partido único é uma característica central, mas de um tipo particular. O partido é o canal de transmissão ideológica do líder para o povo, a corporificação de

---

uma ideologia que justifica a presença daquele grupo no poder e canal para a remodelação da sociedade. Para isso, o partido, ao assumir o poder de Estado, o controla e o permeia da sua ideologia. Estariam aí lançadas as bases para um projeto de futuro totalitário no qual as antigas estruturas estatais seriam eliminadas e uma nova elite assumiria o controle da sociedade.

Na prática, a concepção totalmente hierarquizada e totalitária de sociedade não se concretizou, em boa medida pela própria resistência dos ditadores em criar estruturas que poderiam, a princípio, prescindir deles próprios. No lugar, formou-se uma muito mais complexa, na qual conviviam os antigos órgãos do Estado, os novos que vinham do partido e ainda outros, oriundos da própria figura do líder único. Uma estrutura caótica, com interpenetrações, conflitos e alianças e cuja contradição central, ainda que não a única, era a entre o partido e o Estado.

Um dos pontos mais problemáticos nessa relação foi o dos corpos de segurança. Tradicionalmente, as forças do Estado são as responsáveis pelo monopólio do uso da força, tanto interna como externamente. Os partidos fascistas, contudo, criaram forças paramilitares (como as SS alemãs e a *Milizia Volontaria per la Sicurezza Nazionale* – MSVN - italiana) para a ação política e, após a tomada do poder, abriu-se imediatamente a questão de como integrá-las na nova ordem, especialmente frente aos policiais, aos juízes e aos militares. Essa é uma discussão fundamental para o entendimento dos Estados fascistas e de suas especificidades e pretendo continuá-la em outros espaços, avançando no problema das forças armadas, dos corpos policiais e dos sistemas judiciários frente às milícias e aos partidos fascistas alemão e italiano. No presente texto, contudo, a questão a ser discutida é outra, apesar de totalmente relacionada ao tema maior acima apresentado: a segurança pessoal dos ditadores, a proteção da vida de Mussolini e Hitler.

Em princípio, a questão é simples. Em regimes em que o líder tinha uma função tão importante, a preservação da sua vida e do seu corpo era algo essencial e, portanto, ele era cercado de toda a proteção possível. Isso é verdadeiro, mas há outras questões de fundo fundamentais e de importância histórica. Qual instituição ou instituições tinham a responsabilidade de cuidar do corpo físico dos ditadores e o que isso significava dentro da estrutura de poder desses Estados? Qual a origem e as consequências das escolhas de Mussolini e Hitler no que se refere à sua segurança pessoal?

Para dar conta dessa tarefa, a estrutura do artigo será bastante tradicional. Na primeira parte, o foco será na Itália fascista, na relação das milícias com o aparelho do Estado e na segurança de Mussolini, enquanto a segunda parte fará o mesmo com relação à Alemanha nazista e a Hitler. Na parte final, abordarei brevemente o sistema de segurança pessoal de três outros ditadores – Francisco Franco, Getúlio Vargas e Joseph Stalin -, os quais foram escolhidos cuidadosamente por representarem sistemas de poder e de relação Estado/partido com algumas proximidades, mas

---

também importantes diferenças, com relação aos fascistas. O objetivo, portanto, é que, através do exame da segurança pessoal dos ditadores, sejamos capazes de evidenciar e pensar melhor o caráter particular do modelo fascista de poder.

### O caso italiano

Em linhas gerais, o *Partito Nazionale Fascista* (PNF) foi sublimado pelo Estado e seu projeto de nacionalização das massas ficou incompleto. O partido foi incapaz de disciplinar e controlar as tendências regionalistas, nas províncias, e o regime jamais conseguiu eliminar certas fontes de poder paralelo, como a Monarquia, o Exército e a Igreja. Do mesmo modo, o grau de fusão entre partido e Estado foi menor e o PNF, apesar de se infiltrar no Estado, não conseguiu dominá-lo, antes o contrário. Além disso, o próprio Mussolini exercia uma autoridade paralela e ao redor de ambos. Em linhas gerais, pode-se concluir que o Estado e a figura pessoal de Mussolini acabaram por ter mais peso do que o partido na estrutura de poder italiana. Isolado e tendo perdido sua capacidade de decisão, o partido se tornou cada vez mais uma instância burocrática e formal de poder, de pouca importância real (Corner 2012).

A opção pelo Estado foi uma escolha de Mussolini, coerente com as perspectivas ideológicas do fascismo italiano (que priorizava o Estado sobre o partido e a sociedade) e com o receio de Mussolini de que um partido forte em excesso poderia significar uma ameaça a seu poder pessoal. Mais do que isso, contudo, ela foi uma derivação do equilíbrio de forças que permitiu a chegada do fascismo ao poder. As forças tradicionais cederam o comando do Estado a Mussolini em 1922 por seus próprios motivos, mas mantiveram força suficiente para não serem eclipsadas pelo fascismo e muito menos pelo PNF. Com o passar dos anos e das décadas, o regime caminhou na direção de um maior controle da sociedade, numa perspectiva totalitária, mas não conseguiu eliminar as forças tradicionais; pelo contrário, foi por elas eliminado na grande crise de 1943 (Adinolfi 2012; Musiedlak 2012; Bertonha 2008; Bertonha 2017; González Calleja 2005).

Isso se refletiu na questão dos esquadristas e milicianos dentro do partido. Os esquadristas haviam sido fundamentais para a conquista do poder, ao menos enquanto arma de propaganda e socialização. Mesmo assim, eram um perigo potencial, já que sua independência e até indisciplina frente ao partido geravam problemas para a sua liderança. Outra dificuldade era que, dentro do bloco de poder de Mussolini, havia um acordo tácito com o Exército e outras forças do Estado pelo qual elas continuariam a ter o monopólio da força. Esse acordo implicava anular quaisquer ambições milicianas de substituírem os militares e policiais como os que exerciam a violência legítima dentro do regime. Como resultado, as forças esquadristas foram canalizadas para a MVSN, criada em 1923, e que foi incorporada ao aparelho do Estado no ano seguinte (Reichardt 2009).

---

Mesmo com a incorporação oficial ao Estado, a MVSN continuava a ser, em essência, oriunda e controlada pelo partido e suas centenas de legiões milicianas não eram uma força negligenciável. Sua subordinação ao Exército e à polícia representou, contudo, o seu enfraquecimento enquanto força política.

Com efeito, a MVSN criou, durante o ventênio fascista, várias unidades militares, que iam desde divisões completas de infantaria (que lutaram nas Guerras da Etiópia e da Espanha e na Segunda Guerra Mundial) a batalhões regulares ou os de elite (os chamados Batalhões M, de Mussolini) incorporados às divisões do Exército. Unidades de milícia também se tornaram responsáveis pela defesa antiaérea e pela vigilância de infraestruturas chave. Os militares, contudo, sempre ficaram no comando geral e as forças da MVSN não tinham o poder de fogo e a capacidade logística ou operacional para se opor ao Exército. Mesmo após 1943, com a *Repubblica Sociale Italiana*, a situação se manteve.

No caso da polícia, a sua predominância sobre a milícia também era evidente. O sistema policial se sofisticou entre 1923 e 1926 e, nesse ano, o comando da polícia passou para uma figura chave do regime, Arturo Bocchini (1880-1940)<sup>1</sup>, e sua autonomia foi reafirmada, dentro do Ministério do Interior. Bocchini centralizou a polícia sob o seu comando, ficando fora de sua alçada apenas a MVSN e os *carabinieri* e, a partir de 1927, com a criação da OVRA, sua capacidade de ação e influência aumentou ainda mais. A OVRA interceptava a correspondência e as chamadas telefônicas, infiltrava agentes em organizações potencialmente subversivas (dentro e fora da Itália) e mantinha um cuidadoso sistema de arquivos, de delatores e de vigilantes anônimos para enquadrar e vigiar a população (Fucci 1985; Franzinelli 1999; Franzinelli 2001; Franzinelli 2017; Canali 2004). Mesmo com um pequeno número de homens, a OVRA era o órgão coordenador de todas as forças de segurança para a vigilância, a coleta de informações e a repressão dentro e fora da Itália.

A proeminência da polícia fica evidente quando recordamos que a última vez em que os legionários da MVSN foram utilizados para manter a ordem pública foi em junho de 1924, durante o caso Matteoti (Crociani e Battistelli 2011, 9-11), e que o último momento em que a milícia foi um ator político relevante foi justamente nos anos entre 1924 e 1926. Depois disso, por vinte anos, a essência da repressão ficou por conta da polícia e do aparato judicial tradicional, o qual, mesmo sob controle fascista e com representação da MVSN em algumas instâncias, continuou a ser um órgão de Estado.

---

<sup>1</sup> Sobre Bocchini, ver uma versão popular da sua trajetória em Carafoli e Padiglione 2003. Particularmente útil sobre Bocchini e a polícia política italiana é Savella 1996. Ver também Savella 1998.

---



Essa vitória do Estado se refletiu na questão fundamental que era a segurança pessoal de Mussolini. Nos tempos em que os fascistas lutavam nas ruas pelo poder, esquadristas o protegiam dos inimigos, mas, após assumir o posto de primeiro ministro, ele foi colocado sobre a guarda de um grupo de vinte homens da polícia. Depois dos atentados contra sua vida nos anos 1920, a sua força de segurança foi reforçada através da criação de uma *squadra presidenziale* com 500 homens. Segundo Franco Fucci (1985, 94), entre eles haveria, no papel, um terço de policiais, um terço de *carabinieri* e um terço de camisas negras, mas a maioria do efetivo era, na prática, de policiais e sob o comando de um *questore* (oficial civil da polícia).

Essa unidade cuidou da integridade física de Mussolini desde 1926 até 1943. Eles permaneciam ao seu lado em todos os momentos, vigiavam seus deslocamentos e as pessoas que dele se aproximavam. A polícia também vigiava as fronteiras para impedir a entrada de potenciais inimigos e controlava os movimentos dos antifascistas ainda soltos (Fucci 1985, 59-60).

Havia também uma força de milicianos que deveriam velar pela vida de Mussolini: os *Moschettieri del Duce*, sobre os quais é muito difícil encontrar alguma informação (Belogi 1996, Rosignoli 1995, 81-82; Galbiati 1950, 20-21). Eles vinham do partido e estavam presentes ao redor de Mussolini, mas sua atuação parece ter sido mais honorífica ou simbólica (para se contrapor ao *Corazzieri* que, junto com os *carabinieri*, protegiam o Rei) do que efetiva, tanto que seu armamento geralmente era constituído de punhais ou, no máximo, de armas leves. Mussolini era protegido, portanto, pelo Estado e não pelas forças do Partido Fascista. Isso teve implicações chave quando do golpe de Estado de 1943.

Com efeito, assim que começaram as articulações para derrubar Mussolini, os golpistas podiam contar com o apoio do Exército (o qual contava com algumas unidades particularmente fiéis à Monarquia, como a Divisão *Granattieri di Sardegna*, na capital) e do corpo de *carabinieri*, tradicionalmente próximo ao Rei. A polícia, igualmente, apoiou a deposição de Mussolini: foram forças da polícia que prenderam Mussolini e outros hierarcas fascistas e reforços policiais foram transferidos para Roma para, se necessário, enfrentar as milícias do PNF (Canali 2018).

Mussolini, se quisesse organizar uma resistência, podia contar com o apoio de tropas alemãs aquarteladas em Roma e também com as unidades da Milícia, entre as quais uma divisão blindada completa que estava em fase de treinamento nos arredores da capital, a divisão “M”. Ao final, essa resistência não aconteceu pela indecisão de Mussolini e de outros líderes fascistas e, essencialmente, por motivos políticos: Mussolini hesitou até o último momento em romper em definitivo com o bloco de poder que o tinha mantido no comando por vinte anos e que ele talvez pensasse que fosse ainda passível de reconstrução. Ao final, os milicianos foram cercados e/ou cooptados pelas forças do Exército, dos *carabinieri* e da polícia.

---

No tocante à pessoa de Mussolini, fica clara a sua vulnerabilidade por ter confiado em forças do Estado para a sua proteção. A polícia, que formava o seu círculo de proteção imediata, ficou fiel ao Rei e seus *moschettieri* eram poucos e mal armados. Quando foi decretada a sua prisão, efetuada por um destacamento dos *carabinieri* juntamente com alguns inspetores da polícia, não houve resistência. A razão dessa apatia foi, como indicado acima, política e até psicológica, mas o fato de ele estar exposto individualmente pode ter tido o seu peso. Não espanta, aliás, a pressão de Hitler para que Mussolini organizasse uma divisão de milicianos pesadamente armados para a defesa pessoal do regime e a sua, a já mencionada *Divisione "M"*, a qual, contudo, não estava ainda pronta para isso quando do golpe de Estado.

Depois de 1943, a proteção de Mussolini ficou a cargo de unidades da polícia republicana e, especialmente, da *Guardia Nazionale Repubblicana*, que criou uma Legião especial, *Legione M Guardia del Duce*, com efetivos de um batalhão, para isso (Carducci 2005). Mussolini aparentemente aprendeu a lição e confiou a sua segurança pessoal a forças do partido e não mais do Estado. No entanto, isso não significava mais muita coisa, pois Mussolini estava, na realidade, com sua vida nas mãos de destacamentos do *Leibstandarte-SS Adolf Hitler*, enviadas para protegê-lo e vigiá-lo e que estavam no comando. Ao final, eram, portanto, forças de partido que estavam com ele em Salò, mas as alemãs, o que indica a subordinação final da RSI ao regime nazista e de Mussolini a Hitler.

### O caso alemão

Na Alemanha nazista, o sistema político também se caracterizava pela dualidade e pela duplicidade de funções: se contrapunham uma liderança única com uma constelação de grupos rivais, oriundos do Estado, do partido e de impérios pessoais. Os órgãos do partido se sobrepunham aos do Estado, se articulavam com eles ou disputavam entre si, numa constelação de poder que alguns chegaram a classificar de quase feudal (Fonseca 2012).

Paul Corner (2012, 135-138), contudo, chama a atenção sobre como, apesar dessas disputas intensas, a Alemanha nazista foi capaz de controlar os interesses locais e disciplinar a máquina do Estado e a do partido de forma muito mais eficiente do que na Itália. Na Alemanha, aliás, os *Gauleiter* dominaram os administradores do Estado, os *Reichsstaathalter*, ou assumindo os cargos ou cortando seus poderes, enquanto na Itália, como visto, os *federali* do PNF foram subordinados aos *prefetti* do Ministério do Interior. No entanto, a presença de uma polícia política independente (a SS) e um poder mais centralizado em Hitler teriam permitido que o controle do centro sobre a periferia fosse mais efetivo do que na Itália.

Na Alemanha, além disso, houve uma alteração do equilíbrio de forças em direção ao NSDAP desde a consolidação do regime nazista e, especialmente, na fase final da Segunda Guerra

---

Mundial (Kershaw 2015; Evans 2016; Moraes 2007): pouco a pouco, o partido foi assumindo cada vez mais funções e, apesar do “caos organizado” nunca ter sido superado, a tendência foi a do Estado ser sublimado pelo poder do NSDAP.

Essa trajetória refletia a concepção política nazista, na qual o Estado não era o fim, mas apenas um instrumento para a vontade popular, encarnada no partido (González Calleja 2005, 34-146; Moraes 2007) e também o equilíbrio interno dentro do bloco de poder criado de 1932. Sem o apoio das forças tradicionais, como a Igreja Católica, os partidos e grupos de centro-direita, o Exército e a burocracia do Estado, Hitler não teria chegado ao poder. Elas eram, contudo, mais débeis do que na Itália, até porque a Monarquia havia sido abolida em 1918, o que permitiu ao nazismo adquirir uma proeminência cada vez maior dentro desse bloco já nos anos 1930 e ainda mais durante a guerra. Isso aconteceu em todas as esferas de ação pública, mas com especial força no sistema de segurança, entre os militares, juízes e policiais.

Em 1934, na “Noite das Longas Facas”, Hitler eliminou a antiga milícia nazista, a SA, em um movimento conduzido justamente pela nova, a SS. Ele conseguiu, com esse movimento, vários triunfos políticos: ele controlou a violência da SA, que incomodava mesmo seus apoiadores no povo, acabou com quaisquer possibilidades de a milícia questionar seus acordos com as forças tradicionais e sua liderança e pagou o preço exigido pelos militares para avalizarem sua ascensão ao poder. A SA havia sido útil na ascensão ao poder, mas foi sacrificada sem problemas quando foi necessário para a sua consolidação.

Desde 1934, apesar da sua vitória sobre a SA, a posição dos líderes militares foi sendo limitada e controlada. Eles continuaram comandando a essência das forças militares, reunidas na *Wehrmacht*, mas Hitler foi capaz de anular a sua autonomia. Em primeiro lugar, ele conseguiu substituir os oficiais superiores, especialmente no Alto-Comando, por outros submissos a Hitler e ao NSDAP. O que começou com o caso “Fritsch-Blomberg”, que deu o comando do aparato militar diretamente a Hitler, continuou nos anos a seguir e ele conseguiu, até mesmo, que os militares prestassem um juramento de fidelidade diretamente a sua pessoa. O controle do partido e da SS sobre o aparato militar aumentou ainda mais depois da tentativa de golpe militar em 1944.

Isso, contudo, não bastava e era importante dividir o poder das armas entre diversos comandos e instituições. Não apenas se estimulou a rivalidade entre Exército, Marinha e Força Aérea, como criou-se uma nova força armada, totalmente politizada e ligada ao partido, ainda que não subordinada diretamente a ele: a *Waffen-SS*. Criada formalmente em 1940 – mas com suas primeiras unidades, em nível de regimento, tendo se constituído já anos antes, com o nome de *SS-Verfügungstruppen* – a *Waffen-SS* se desenvolveu ao ponto de se tornar uma força militar de peso, totalizando 38 divisões, com mais de 900 mil homens, em 1945.

---

A maioria dessas divisões era de forças policiais, para a luta contra a guerrilha, criadas ao final da guerra com voluntários estrangeiros pouco motivados ou mesmo recrutados à força. Ao menos algumas de suas divisões, contudo, eram unidades de elite, capazes de sustentar um combate, se necessário, contra as forças do Exército, o que lhes dava, obviamente, poder político. Os militares, mesmo com milhões de homens sob o seu comando, perderam a precedência política e acabaram subordinados dentro do aparelho do Estado<sup>2</sup>.

Na polícia, o mesmo processo aconteceu. Logo ao chegar ao poder, o nazismo promoveu uma centralização política na Alemanha, e a polícia não foi exceção. Ao mesmo tempo, a divisão de poderes e atribuições entre os líderes nazistas prosseguiu, limitando o poder do Ministério do Interior: Himmler assumiu o comando das forças policiais da Baviera e era, desde 1931, chefe do serviço de segurança do partido, a *Sicherheitsdienst*, SD. Ao mesmo tempo, Hermann Göring, ministro do interior da Prússia, manteve as forças policiais desse Estado sob seu comando particular e também criou uma polícia política específica, a *Geheime Staatspolizei*, Gestapo, em 1933, cujas atribuições foram depois estendidas a todo o território alemão ou ocupado.

Com o tempo, contudo, o poder policial foi se concentrando nas mãos da SS, de Himmler e do seu colaborador chave, Reinhard Heydrich, com a derrota dos seus rivais nazistas e também dos conservadores que tentavam reter o controle da polícia através do Ministério do Interior. Eles comandavam a SS, a SD e todas as forças policiais alemãs- como a Gestapo e a polícia criminal, *Kriminalpolizei*, Kripo - foram gravitando para o seu controle. Em 1936, Himmler foi nomeado chefe de toda a polícia alemã, que passou a ter, portanto, um comando unificado, ainda que os conflitos de competências entre agências e grupos tenham continuado.

Para nosso argumento, o importante a recordar é que, nos anos 1940, o sistema policial nazista havia atingido um alto grau de capilaridade na Alemanha e nos territórios ocupados e que, apesar das disputas internas, ele foi eficiente na repressão aos dissidentes e no combate aos inimigos do Reich. O comando geral da polícia acabou, dessa forma, ficando com o NSDAP ou, para ser mais preciso, com a SS. O mesmo pode ser dito do sistema judicial. Toda e qualquer independência foi eliminada, de forma ainda mais acentuada do que na Itália. Os juristas e operadores do Direito foram agrupados em uma associação e juristas como Carl Schmitt estavam, já em 1933, militando pela nazistificação total do sistema judicial. No nazismo, portanto, o Estado policial teve mais alcance e capilaridade do que na Itália.

---

<sup>2</sup> A bibliografia sobre a Waffen-SS é, mesmo descontando-se a apologética e a de consumo popular, simplesmente descomunal. Bons resumos podem ser encontrados em Bohler e Gerwarth 2017, Estes 2015, Leleu 2014, Hale 2012, Leleu 2007.

---

Isso se refletiu na crucial questão da proteção pessoal de Hitler. Ele tinha uma unidade de guarda-costas desde 1923, as *Stabswache*, depois *Stoßtrupp-Hitler*. Elas eram compostas por uns poucos homens, formalmente subordinados à SA, mas, na verdade, pessoalmente leais a ele. Essas unidades deram origem à SS em 1925, a qual se expandiu exponencialmente a partir de então.

Com a conquista do poder, houve novamente necessidade de criar uma unidade específica para a proteção de Hitler: Em 1933, formou-se a *SS-Stabswache*, logo expandida para a *SS-Sonderkommando Berlin*, que recebeu treinamento não apenas policial, mas também militar. Em novembro de 1933, finalmente, surgiu a *Leibstandarte Adolf Hitler*, a guarda pessoal de Hitler. Ela se tornou uma divisão de elite da *Waffen-SS*, - *Leibstandarte SS Adolf Hitler* - e, a partir de 1939, esteve principalmente nos campos de batalha pela Europa. Mesmo assim, ela era responsável pela segurança de Hitler em suas residências e em aparições públicas e algumas unidades permaneceram em Berlim para esse fim.

Mesmo assim, a *Leibstandarte* não era a única força da SS encarregada da proteção de Hitler. Quando o grosso da unidade se dirigiu para o fronte, o Exército ativou uma brigada para acompanhar e defender Hitler quando nas proximidades do fronte ou nos quartéis-generais, a *Führerbegleitbrigade*, e outras tropas do Exército estavam disponíveis em Berlim. A SS também mantinha unidades como os *Führerbegleitkommando* (FBK) e a *Reichssicherheitsdienst* (RSD), para a proteção imediata de Hitler, sendo que os homens da primeira eram os únicos autorizados a manter suas armas nas proximidades do *Führer*. Rochus Misch, o último guarda-costas de Hitler a morrer, em 2013, pertencia a essa unidade.

Um esquema da segurança de Hitler na famosa *Wolfschanze* na Prússia Oriental indica bem a situação. O exterior era patrulhado e guarnecido pela *Führerbegleitbrigade*, enquanto o anel interior estava a cargo da FBK e do RSD, sendo apenas os soldados da primeira podiam, como mencionado acima, usar armas na presença de Hitler. Em Berlim, unidades da LSSAH e outras forças (Gestapo, *Ordnungspolizei* e outras) podiam se somar ao sistema de proteção, mas a essência era simples: de 1933 a 1945, anéis concêntricos de soldados da SS protegiam Hitler de seus inimigos internos e externos e, aliás, é relevante ressaltar como, já em 1933, as forças da SS substituíram as unidades do Exército que tradicionalmente faziam a guarda da Chancelaria alemã (Cook e Bender 1994, 9).

Isso tinha, evidentemente, um efeito político fundamental. Com a segurança de Hitler nas mãos da SS, quaisquer tentativas de removê-lo do poder implicava ou na traição da SS ou na sua derrota por forças mais poderosas, do Exército. Para impedir isso, Hitler selecionava os membros da FBK e da RSD com especial cuidado, especialmente os seus líderes, e, apesar de estarem nominalmente sob o comando da SS, elas eram praticamente independentes, só respondendo a ele.

---

O fato de existirem tantos grupos e subgrupos com a tarefa de protegê-lo também dificultava que um complô fosse colocado em prática, já que havia competição contínua entre eles.

Do mesmo modo, um golpe de Estado a partir do Exército implicaria num combate encarniçado para romper todas as redes de defesa ao seu redor, o que daria tempo para um contragolpe. Isso explica o ato desesperado do coronel von Stauffenberg em 1944, o qual se baseava na esperança que a morte de Hitler bastaria para desagregar as forças do partido e da SS e as fazer aceitar o fato consumado<sup>3</sup>.

Vale comentar, nesse ponto, um argumento presente no livro de Adrian Weale (2013, 208-209) sobre as *Waffen-SS*. Para ele, a criação dessas unidades foi motivada, acima de tudo, por um desejo de Heinrich Himmler de “brincar de soldado”. Afinal, elas seriam desnecessárias contra quaisquer ameaças contra o partido e o regime, já totalmente eliminadas quando da sua criação. Só o Exército seria uma força independente, mas, contra ele, as forças da SS não teriam como vencer, pelo que seriam não apenas desnecessárias, mas supérfluas. Uma prova dessa situação seria o fato que as forças que defenderam Hitler do golpe de 1944 foram outras unidades militares, não as *Waffen-SS*, distantes na frente de batalha.

Esse argumento subestima a ambição por mais poder e espaço político por parte da SS, a qual não era páreo para o Exército, mas esperava ir acumulando forças para se tornar um rival de peso com o decorrer do tempo. E deixa de lado um fato fundamental: se as forças de segurança pessoais de Hitler fossem unicamente militares, as chances do golpe de 1944 ter triunfado seriam provavelmente maiores. As SS podiam não ser capazes de derrotar o Exército, mas a presença de seus homens ao redor de Hitler foi fator fundamental para a sua sobrevivência física e para o fracasso do golpe. Por estarem no centro do poder, ao lado do ditador, as unidades de guarda-costas da SS tinham uma importância política muito superior ao seu poder de fogo e efetivo: um batalhão da SS guardando o Führer tinha mais importância do que um corpo inteiro do Exército longe dele.

Dessa forma, o bloco de poder de Hitler se sustentou melhor do que o de Mussolini porque as suas partes constituintes tiveram a sua autonomia anulada com eficiência muito maior do que na Itália. Contou também, contudo, o fato de Hitler ser protegido e guardado por forças ideologicamente comprometidas, o que tornava muito mais difícil a sua substituição no governo e levou a Alemanha a continuar a guerra até o final, em 1945.

---

<sup>3</sup> O sistema de segurança de Hitler é mencionado em muitas obras gerais sobre o nazismo. Dois livros particularmente úteis são Felton 2014 e Hoffmann 2000.

---

## Casos de controle: Vargas, Franco e Stalin

A questão da polícia e da proteção do líder é fundamental quando pensamos na capacidade dos regimes fascistas em permanecer, ou não, no poder, como indicado pelos casos de Hitler e de Mussolini. Ao mesmo tempo, contudo, pensar na segurança pessoal dos governantes fora do universo do fascismo é uma excelente ferramenta para, através do viés comparativo, esclarecer a relação entre partido e Estado nos fascismos e a sua importância dentro de uma perspectiva totalitária de poder.

Em alguns casos, a situação era relativamente simples, como no dos Estados democráticos. Roosevelt e Churchill eram protegidos por forças do Estado, ou seja, pelo serviço secreto e pela polícia, e tanto nos Estados Unidos como na Inglaterra as forças policiais eram órgãos do Estado. Já líderes de partidos fascistas, como Plínio Salgado ou Oswald Mosley, tinham sua segurança pessoal garantida por militantes da AIB ou da BUF<sup>4</sup>. Já em ditaduras militares mais “simples”, por sua vez, como várias das latino-americanas dos anos 1930, normalmente a polícia estava diretamente subordinada ao Estado e aos militares, ainda que pudesse ter, em alguns casos, voz própria. A essência da rede de proteção, contudo, era formada por militares.

O caso de Getúlio Vargas é diferente. A sua ditadura era uma ditadura sustentada e mantida pelos militares, sem um partido único que disputasse prerrogativas com o Estado. Ao mesmo tempo, não era uma ditadura militar comum e Vargas não era um general. A relação da polícia e do Exército com a nova ordem reflete isso.

Durante o Estado Novo, não foi criada uma polícia específica do regime, mas foi potencializada a polícia política que já existia, tanto em termos de recursos e poderes, como na perspectiva centralizadora e na radicalização ideológica, especialmente no viés anticomunista. Pela sua localização, era a do Distrito Federal a mais importante, já que agia na capital do país e coordenava as ações nos Estados - agindo como uma verdadeira Polícia Federal - e até mesmo no exterior. Já em 1933, Vargas a colocou sob o comando direto do Ministério do Interior e da Presidência, mas, em última instância, sob o seu próprio. Em toda o período Vargas, a polícia tinha, na realidade, uma autonomia quase completa, obedecendo apenas ao presidente (Cancelli 1994, 50-52). O sistema legal também foi alterado para dar vez a uma nova ordem, mas sem romper completamente com o modelo dos anos anteriores.

---

<sup>4</sup> Mesmo nos movimentos fascistas que nunca chegaram ao poder, houve disputas entre o líder do partido e o comandante das suas milícias sobre estratégias de conquista do Estado, ações a serem tomadas e, no limite, pela liderança. Para o caso de Plínio Salgado e seu conflito com o chefe das milícias integralistas, Gustavo Barroso, ver Bertonha 2014 e Bertonha 2018.

No tocante à segurança pessoal do ditador, ela estava nas mãos de unidades militares e da polícia do Distrito Federal, especialmente da Polícia Especial, e é compreensível, aliás, como uma das principais qualidades de seu chefe, Filinto Muller, para Vargas, era justamente a sua fidelidade (Cancelli 1994, 40-41). No entanto, seu sistema de segurança era visivelmente falho – como demonstra a facilidade com que os integralistas quase o assassinaram em 1938 -, tanto que, após essa data, teria sido criada uma força de vinte homens, sob o comando de Gregório Fortunato, recrutada na cidade natal de Getúlio, São Borja, para a sua proteção imediata. Essa unidade, sobre a qual encontrei pouca informação, podia ser até fiel a Vargas, mas é claro que não podia, por si só, defender o regime e nem o ditador quando da mudança de lado da polícia e das forças armadas, como aconteceu em 1945.

No caso de Franco, vale mencionar o artigo de Jonathan Dunnage (2006) comparando os sistemas policiais da Alemanha nazista, da Itália fascista e da Espanha de Franco. Suas conclusões se assemelham as minhas, ou seja, que, no caso alemão, o partido e a milícia assumiram o comando da estrutura policial e repressiva, enquanto, no italiano, houve mais uma reorganização e redimensionamento da polícia e da justiça do que uma mudança radical. Ele não aborda diretamente o tema das relações entre Estado e partido como fator explicativo, mas ela está implícita.

No caso espanhol, sempre seguindo Dunnage, as milícias falangistas e carlistas foram sendo anuladas politicamente já antes do fim da Guerra Civil e a Falange não exerceu o papel de partido único, no sentido fascista do termo, da ditadura de Franco, apesar de se manter viva e ativa durante décadas. De forma coerente para um regime baseado no Exército, o poder de vigiar e punir foi concentrado nas mãos dos militares, através de tribunais militares e do controle, por eles, dos corpos de polícia, como a *Guardia Civil*.

Novamente, a questão se reflete no problema da guarda pessoal de Franco. Durante o período da Guerra Civil e no imediatamente posterior, até os anos 1950, sua segurança era prerrogativa das forças armadas, as quais ele comandava. A sua escolta pessoal, contudo, incluía a chamada *Guardia Mora*, uma tropa de soldados marroquinos recrutados entre os soldados do Exército da África e que serviram como guarda pretoriana até a independência do Marrocos, em 1956 (De Madariaga 2016).

Fazia todo o sentido ele confiar a sua segurança a forças do Exército, mas especialmente nos marroquinos. O Exército era a sua base de poder e unidades militares ou da polícia (sob controle militar) eram úteis e necessárias para a proteção do regime. Para evitar, contudo, que algum outro general pensasse na sua eliminação física e na sua substituição, a sua guarda pessoal tinha que ser leal a ele apenas.

---



Os marroquinos que tinham vindo da sua tropa mais fiel, o Exército da África, eram uma aposta razoável. Talvez ele pudesse ter selecionado como sua guarda pretoriana as forças da Legião Estrangeira Espanhola, a qual ele tinha comandado e ajudado a criar, ainda nos anos 1920, mas a opção pelos marroquinos era ainda mais segura, já que eles eram estrangeiros e dependentes totalmente dele. Eles formavam, contudo, apenas o círculo médio da rede de defesa (força cerimonial e de proteção de edifícios), enquanto os homens ao redor de Franco, a *Guardia Interior*, eram do Exército e, especialmente, da *Guardia Civil*. Quando a *Guardia Mora* foi dissolvida, em 1957, o seu lugar foi ocupado por tropas de cavalaria do Exército.

O mais importante a observar é que não havia, portanto, tropas carlistas ou da Falange, mesmo nos anos 1930 e 1940, na proteção de Franco. Ele havia anulado as possibilidades de ascensão política tanto da Falange como dos carlistas e confiar a sua vida às milícias seria suicídio. Um ou outro miliciano podia ser mantido nas proximidades para indicar como ele era o *Caudillo* de todos, mas não mais do que isso, o que era política e militarmente lógico dentro da estruturação política do franquismo.

O caso da URSS também é de interesse. O Estado tinha um aparato de segurança imenso, que incluía as várias forças armadas, a polícia comum (chamada de *Militsya*) e, acima de tudo, a polícia política (Cheka, OGPU, depois NKVD e KGB). Ela coordenava a repressão interna, a administração dos campos de prisioneiros e era responsável, durante a guerra, por missões de segurança interna na retaguarda e nos territórios ocupados, sempre com brutal eficiência. A polícia de segurança tinha um sistema judicial próprio, que executava rapidamente as sentenças, e chegou mesmo a dispor, durante a guerra, de forças em nível de divisão - as divisões NKVD - empregadas na segurança da retaguarda e também, em alguns casos, na linha de frente. Nunca passaram, contudo, de tropas de infantaria, sem unidades blindadas ou mecanizadas. A NKVD não era, além disso, um órgão dependente do partido comunista: estava inserido na estrutura do Estado e tinha um sistema de mando independente.

Ainda que simplificado, esse quadro indica um padrão semelhante aos dos Estados fascistas, ou seja, o de confiar a defesa do Estado não a uma única força, mas a várias, de forma a diminuir os riscos de golpes e disputas pelo poder. Contudo, a percepção que fica é que a disputa entre Estado e partido foi menos manifesta na URSS, ao menos na década de 1920. Muito provavelmente devido ao fato que o Estado anterior, o czarista, tinha sido destruído, foi possível revolucionar o Estado de uma forma que nenhum movimento autoritário ou com perspectivas totalitárias do Ocidente conseguiu fazer. Algum nível de diferenciação permaneceu e, segundo Richard Overy (2009), o partido perdeu força na década de 1930, dados os expurgos e a maturação do Estado construído nos anos 1920, mas continuou dominante ao menos durante o período de

---

Stalin. O quanto está aberto a intensos debates (Overy 2009, p. 149-190), mas Estado e partido parecem ter se fundido com mais força na URSS, tanto que o poder de Stalin derivava do seu cargo de secretário-geral do partido comunista e o cargo de *Premier* que ele assumiu em 1941, apesar de indicar um fortalecimento do Estado, não era a base da sua autoridade.

Isso não significa afirmar que a URSS na época de Stalin era um Estado totalitário (no sentido de total e completa identificação entre povo, partido e Estado e eliminação absoluta da dissidência) e nem que nazismo e stalinismo sejam equivalentes, como afirmado pela doutrina do totalitarismo da época da Guerra Fria. Eles são expressões das heranças políticas da esquerda e da direita e seus projetos políticos, bases sociais e perspectivas para o futuro não eram iguais. A própria estrutura de funcionamento do Estado totalitário e as concepções filosóficas de fundo eram diferentes. No entanto, semelhanças, especialmente na estrutura do Estado, existem, pois tanto os Estados fascistas como a URSS de Stalin compartilhavam ao menos a perspectiva totalitária. E, no caso da URSS, pelos motivos apresentados acima, o partido se conjugou de tal forma com o Estado que parece haver assumido o seu comando de forma inimaginável na Alemanha nazista e muito menos na Itália fascista (González Calleja 2005, 38-39).

A relação de Stalin com os militares e a polícia refletia isso. Ele olhava com suspeita para os militares, mas nem mesmo a sua polícia política, a NKVD, era cem por cento confiável. Georgy Zhukov ou Lavrenti Beria, afinal, podiam ser potenciais rivais pelo poder. Os expurgos contínuos eram, em boa medida, uma forma de eliminar riscos potenciais antes mesmo que eles existissem. O terror, assim, era exercido pela polícia política, mas ela própria era submetida a ele. A segurança pessoal de Stalin refletia isso.

Os guardas que o rodeavam eram um comando independente, e a unidade como um todo estava subordinada diretamente à Stalin, sendo os seus chefes também continuamente expurgados e substituídos. Mesmo o seu comandante por treze anos, Nikolai Vlasik, foi acusado injustamente e preso em 1952 (Khlevniuk 2015, 35-36). Os círculos exteriores de proteção de Stalin podiam ser preenchidos pelos militares (através das várias divisões blindadas estacionadas em Moscou) e os médios pela NKVD, mas seria temeroso da parte de Stalin deixar um potencial rival, como Lavrenti Beria, no comando dos homens armados que o rodeavam. A polícia política vigiava os militares, mas também podia, potencialmente, voltar-se contra ele.

No Kremlin e também na sua dacha, nos arredores de Moscou, isso fica evidente. O lugar era, como seria de esperar, fortificado e cheio de barreiras e, para chegar lá, na periferia de Moscou, havia tropas e veículos militares e da NKVD. Já no perímetro médio, estavam centenas de homens do NKVD, mas, no circuito interno, estavam os homens da sua guarda pessoal, que respondiam

---

apenas a ele. Isso refletia a paranoia pessoal de Stalin, mas também o medo de todo ditador de ser substituído num golpe.

Stalin manteve seu poder através da administração cuidadosa – em boa medida, pelo terror - do bloco de poder construído após 1917 e, especialmente, dos equilíbrios internos da grande instância de poder existente nos anos 1920 e 1930, ou seja, o partido. A constituição da sua guarda pessoal refletia esse bloco de poder, mas o cuidado que ele tinha com ela - mantendo a sua fidelidade, mas também expurgando-a regularmente - também foi importante para explicar os seus trinta anos de poder na URSS.

### Considerações finais

Em qualquer estrutura política, garantir a obediência dos que dispõem do poder de coerção é uma questão chave e uma das maiores vantagens do sistema democrático é que, normalmente, a legitimidade é dada pelas eleições. Golpes contra líderes democraticamente eleitos são relativamente comuns, é fato, mas a democracia, em teoria, garante que a troca de lideranças não precisa ser feita pela eliminação física do governante. Mesmo assim, a obediência e a fidelidade das tropas ao governo é um problema eterno e faz sentido que uma das principais áreas de discussão dentro da área de pesquisa “relações civis-militares” e dentro dos estudos sobre a preservação do sistema democrático é como assegurar o controle civil dos militares quando esses têm, em última instância, o poder.

Num regime de força, a situação é diferente. Aquele que ascendeu ao poder através de um golpe de Estado ou de intrigas palacianas sabe que pode ser substituído a qualquer momento. Impedir isso demanda um senso político apurado, no sentido mais prático do termo. É fundamental conduzir a opinião pública e das elites locais (e, se for o caso, internacionais), de forma que rivais não identifiquem chances de ação. Também crucial é identificar os potenciais rivais, anulá-los ou eliminá-los de forma precoce, de forma física ou removendo-os de posições de poder.

O *divide et impera* também é instrumento fundamental, pois manter vários grupos e instituições em conflito contínuo é garantir que elas não se unirão contra o seu poder pessoal. Isso é especialmente importante no que se refere às forças policiais e militares, pois um ditador que perde o respaldo de todas as forças armadas é um sério candidato a ser deposto. Por fim, é essencial criar uma estrutura na qual o líder se torna indispensável, o único capaz de dar ordem ao caos administrativo e político e coordenar os vários grupos e interesses.

Esse jogo político pode, obviamente, falhar; se não fosse assim, a história dos golpes e contragolpes de Estado não seria tão longa. Mas é visível a habilidade com que Benito Mussolini ou Getúlio Vargas aplicaram essas estratégias para se manterem no poder, ao menos até uma

---

mudança de cenário fora de controle em 1943 e 1945. Francisco Franco também foi capaz de se colocar como o mediador entre falangistas, monárquicos e generais rivais no Exército, em boa medida manipulando a todos, até que a consolidação do seu poder fosse irreversível (Preston 2017).

Isso se reflete imediatamente na questão da segurança do regime em si, pelo que é normal ditaduras criarem forças armadas próprias ou, quando confiam nos militares ou nos policiais para tanto, estimularem a rivalidade entre eles e/ou se esforçarem para conseguir um consenso interno. E, obviamente, também se reflete no crucial problema da proteção pessoal do ditador.

Num sistema democrático, a segurança do governante deve ser preservada frente a possíveis ameaças, mas, ao menos em teoria, as chances de sublevação e assassinato são menores. O Serviço Secreto americano, por exemplo, se preocupa com os riscos à vida do presidente frente a atos terroristas ou assassinato, mas não é uma força pretoriana para manter o presidencialismo nos EUA. Já em um regime de força, o risco de morte é muito maior, até mesmo pelas próprias forças de proteção do regime, caso elas mudem de lado. E o assassinato é um instrumento rápido e eficaz de garantir um fato consumado e a mudança na liderança. Tentar impedir isso é prioridade dos reis, imperadores e, acima de tudo, dos ditadores, que não podem recorrer sequer a laços de sangue para justificar sua legitimidade.

Os imperadores romanos, por exemplo, contavam com a guarda pretoriana, mas, desde o assassinato de Nero e o fim da dinastia julio-claudiana, essa mesma guarda podia eleger ou depor imperadores, o que aconteceu várias vezes e era uma ameaça permanente. As soluções possíveis para resolver isso iam desde a compra da sua fidelidade com subornos ou cargos, deixar unidades legionárias nas proximidades para fazer o contrapeso ou utilizar germânicos como os guarda-costas mais próximos, já que, não sendo romanos, suas pretensões políticas eram menores. Outra possibilidade era rodear-se de forças leais por vínculos de parentesco, de sangue ou de clã. Os imperadores romanos seguiram essa prática especialmente quando da nomeação dos altos comandos militares e políticos.

Quando o poeta Juvenal, também na época romana, falou as palavras “Quem guardará os guardiães?” (*Quis custodiet ipsos custodes?*) ele podia estar se referindo à fidelidade feminina ou à responsabilidade do governante perante a lei, mas eu creio que a frase pode ser extrapolada para o problema da segurança privada dos imperadores e dos ditadores modernos.

No caso de alguns regimes do Oriente Médio, criaram-se forças armadas para defender o regime e não o país em si, num claro contraponto com as forças armadas. É o caso do Iraque, onde, além de uma milícia paramilitar, havia a Guarda Republicana - formada por árabes sunitas, mais bem equipada e paga - e leal ao regime e ao ditador. De forma emblemática, quando mais nos aproximávamos do entorno de Saddam Hussein, mais as lealdades se afunilavam: sua guarda mais

---

imediatamente era composta de homens que vinham da sua cidade de Tikrit e da sua tribo, Saddam's al-Bu Nasser, e estava sob o comando pessoal seu ou de seus filhos<sup>5</sup>. Arranjos similares existiram ou existem na Líbia, no Irã e na Síria.

Os exemplos da Antiguidade e do Oriente Médio indicam como a questão das forças de segurança e da proteção pessoal do líder não é específica do fascismo ou dos regimes totalitários do século XX; é uma questão atual, pelo que oficiais de segurança de qualquer espectro político podem intercambiar experiências mesmo sendo inimigos ideológicos: defender um regime de força é uma estratégia, uma forma de agir que serve para autoritários de direita ou de esquerda, regimes teocráticos ou monarquias.

No caso dos regimes fascistas, contudo, a questão adquire contornos particulares: ao estudarmos o sistema de repressão e, especialmente, as forças de guarda-costas, temos uma janela para o entendimento da relação entre Estado e partido nesses regimes e podemos separar e entender melhor os atores e as forças em jogo.

Os partidos fascistas que chegaram ao poder - o italiano e o alemão - só obtiveram sucesso porque se aliaram com as forças conservadoras, tradicionais, que imaginavam que iam conseguir metabolizá-los depois, formando coalizões nas quais as partes integrantes disputavam influência. Dentro desses blocos, se manifestava também a contraposição entre uma perspectiva totalitária, normalmente abrigada no partido, e uma autoritária, com efeitos em toda a máquina do Estado e na sociedade, especialmente nas forças de segurança.

A lógica parece evidente: quando mais autoritário o regime, menor o espaço para a atuação de um partido mobilizador, mais importância dos corpos militares e policiais tradicionais (ainda que forças de segurança próprias possam ser criadas) e mais confiança do ditador nas forças do Estado para a sua proteção. Quanto mais totalitário o regime, mais poder para o partido, mais influência da sua ideologia no Estado e mais desconfiança das forças militares e policiais tradicionais, com a criação de guardas pessoais autônomas.

É evidente que essa escala é teórica e é importante ressaltar que o conceito de totalitarismo trabalhado é apenas o de perspectiva ou imaginação totalitária, não de um totalitarismo pleno que tenha efetivamente se instalado. Do mesmo modo, ele não implica - cumpre ressaltar novamente - em igualdade entre o nazismo, o fascismo e o comunismo de Stalin, que beberam em tradições diferentes e tinham projetos de sociedade diferentes, ligados às tradições da esquerda e da direita. Essa escala, contudo, talvez permita comprovar como fascismo não é sinônimo de ditadura, nem de corporativismo ou de totalitarismo, mas é uma combinação própria de elementos. A perspectiva

---

<sup>5</sup> Ver vários dos artigos reunidos em Dodge 2013.

totalitária era uma essencialidade no fascismo, mesmo quando não aplicada integralmente, e ela implicava em uma reorganização substancial da estrutura do Estado e das forças armadas e policiais. Ele não se resume, contudo, apenas a ela.

A formação das guardas pessoais é um processo que vai além da simples opção do ditador ou do governante por esse ou aquele modelo. Ela reflete possibilidades históricas, realidades políticas e considerações ideológicas que todo governante deve levar em conta. Ao mesmo tempo, a própria seleção de um modelo acaba por ter implicações políticas e imediatas, como demonstram os casos de Mussolini e de Hitler. Ao optar pelas forças do Estado ao invés do partido, Mussolini fragilizou a sua posição, enquanto Hitler, ao criar e confiar nas forças do partido, a fortaleceu. Essas opções diferentes de cada ditador, mesmo que condicionadas pela realidade de cada país, não explicam plenamente a queda de Mussolini em 1943 e a sobrevivência de Hitler ao golpe de 1944, mas também não podem ser simplesmente esquecidas. As milícias são parte fundamental do pensamento e da prática política fascistas, tanto na ascensão ao poder, como também na sua manutenção. Dentro do fascismo, lideranças, partidos e milícias são termos intimamente relacionados e não se compreende as peculiaridades do seu modelo político sem essa constatação.

### Referências bibliográficas

- Adinolfi, Goffredo, org. *Governar em ditadura, elites e decisão política nas ditaduras da era do fascismo*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012.
- Belogi, Ruggero. *Moschettieri del Duce: Silenziosi, Fedeli*. Parma: Ermanno Arbertelli, 1996.
- Bertonha, João Fábio. "Coerção, consenso e resistência num Estado autoritário: o caso da Itália fascista." *Diálogos*, 12, 01 (2008): 141-63. <https://doi.org/10.4025/dialogos.v12i1.37>
- Bertonha, João Fábio. *Integralismo: problemas, perspectivas e questões historiográficas*. Maringá: Eduem, 2014.
- Bertonha, João Fábio. *Fascismo e antifascismo italianos: ensaios*. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2017.
- Bertonha, João Fábio. *Plínio Salgado: biografia política*. São Paulo: EDUSP, 2018.
- Bohler, Jochen; Gerwarth, Robert. *The Waffen SS: a European History*. Oxford: Oxford University Press, 2017. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198790556.001.0001>
- Canali, Mauro. *Le spie del regime*. Bologna: Il Mulino, 2004.
- Canali, Mauro. "Carmine Senise". Em *Dizionario biografico degli italiani*. Roma: Istituto Treccani, 2018.
- Cancelli, Elisabeth. *O mundo da violência: a polícia na era Vargas*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.
- Carafòli, Domizia; Padiglione, Gustavo. *Il Viceduce: Arturo Bocchini capo della polizia fascista*. Milão: Mursia, 2003.
- Carducci, Marco. *La Legione "M" Guardia del Duce*. Milão: Ritter Edizioni, 2005.
-

- Cook, Stan; Bender, Roger J. *Uniforms, organization and History of the Lab (Leibstandarte SS Adolf Hitler)*. San Jose: R. James Bender Publishing, 1994.
- Corner, Paul. *Italia Fascista: politica e opinione popolare sotto la dittatura*. Roma: Carocci, 2012.
- Crociani, Piero; Battistelli, Pier Paolo. *Le Camicie Nere, 1933-1945*. Gorizia: Libreria Editrice Goriziana, 2011.
- De Madariaga, Maria Rosa. *Los moros que trajo Franco*. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- Dodge, Toby. *Iraq at the crossroads: State and society in the shadow of regime change*. New York: Taylor & Francis, 2013.
- Dunnage, Jonathan. "Policing right-wing dictatorships: some preliminary comparisons of fascist Italy, Nazi Germany and Franco's Spain." *Italian Studies*, 10, 1 (2006): 93-122.  
<https://doi.org/10.4000/chs.200>
- Estes, Kenneth. *A European Anabasis: Western European volunteers in the German Army and SS, 1940-45*. Helion: Limited, 2015.
- Evans, Richard. *The Third Reich in History and Memory*. London: Abacus, 2016.
- Felton, Mark. *Guarding Hitler: the secret world of the Führer*. Barnsley: Pen & Sword Military, 2014.
- Fonseca, Ana Mônica. "Ministros e centros de poder na Alemanha Nacional-Socialista." Em Adinolfi, Goffredo, org. *Governar em ditadura, elites e decisão política nas ditaduras da era do fascismo*, 71-96. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012.
- Franzinelli, Mimmo. *I tentacoli dell'OVRA: agenti, collaboratori e vittime della polizia politica fascista*. Torino: Bollatti Boringhieri, 1999.
- Franzinelli, Mimmo. *Delatori, spie e confidenti anonimi: l'arma segreta del regime fascista*. Milano: Mondadori, 2001.
- Franzinelli, Mimmo. *Il tribunale del Duce: la giustizia fascista e le sue vittime (1927-1943)*. Milano: Mondadori, 2017.
- Fucci, Franco. *Le polizie di Mussolini: la repressione dell'antifascismo nel "Ventennio"*. Milano: Mursia, 1985.
- Galbiati, Enzo. *Il 25 luglio e la Milizia*. Milano: Bernabò, 1950.
- González Calleja, Eduardo. *Los totalitarismos*. Madrid: Editorial Síntesis, 2005.
- Hale, Christopher. *I carnefici stranieri di Hitler: l'Europa complice delle Ss*. Milano: Garzanti, 2012.
- Hoffmann, Peter. *Hitler's personal security: protecting the Führer, 1921-1945*. New York: Hachette Books, 2000.
- Kershaw, Ian. *O fim do Terceiro Reich: a destruição da Alemanha de Hitler, 1944-1945*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- Khlevniuk, Oleg V. *Stalin: new biography of a dictator*. New Haven: Yale University Press, 2015.
- Leleu, Jean-Luc. *La Waffen-SS: soldats politiques en guerre*. Paris: Perrin, 2007.
- Leleu, Jean-Luc. *La Waffen-SS*. Paris: Place des Éditeurs, 2014.
- Moraes, Luís Edmundo de Souza. "Sobre a concepção de Estado no Nacional-Socialismo." *Revista Universidade Rural*, 29, 01 (2007): 37-50.
-

- Musiedlak, Didier. "Mussolini, carisma e decisão política." Em Pinto, Antonio Costa, org. *Governar em ditadura, elites e decisão política nas ditaduras da era do fascismo*, 25-38. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012.
- Overy, Richard. *Os ditadores: a Rússia de Stalin e a Alemanha de Hitler*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2009.
- Preston, Paul. *Franco: Caudillo de España*. Barcelona: Debolsillo, 2017.
- Reichardt, Sven. *Camicie Nere, Camicie Brune: milizie fasciste in Italia e in Germania*. Bologna: Il Mulino, 2009.
- Rosignoli, Guido. *MVSN: storia, organizzazione, uniformi e distintivi*. Parma: Ermanno Albertelli Editore, 1995.
- Savella, Italo Giovanni. *Mussolini's "Fouché": Arturo Bocchini, the fascist OVRA, and the Italian police tradition*. University of Rochester, 1996.
- Savella, Italo Giovanni. "Arturo Bocchini and the secret political police in Fascist Italy." *Historian*, 60, 044 (1998): 79-93. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6563.1998.tb01415.x>
- Weale, Adrian. *SS: una historia nueva*. Madrid: Turner, 2013.

\*\*\*

Recebido: 18 de setembro de 2020

Aprovado: 07 de novembro de 2020



**O sequestro dos estádios de futebol: a dimensão simbólica das novas arenas e a guinada antifascista transnacional nas torcidas**

*The hijacking of football stadiums: the symbolic dimension of the new arenas and the transnational fans turn to antifascists*

*El secuestro de estadios de fútbol: la dimensión simbólica de los nuevos estadios y el giro antifascista transnacional de los hinchos*

Caio Lucas Morais Pinheiro\*

<https://orcid.org/0000-0001-9176-8637>

RESUMO: O presente artigo examina os valores e os sentidos atribuídos por torcedores aos estádios de futebol diante dos embates em torno das novas arenas multiuso. A partir da experiência da Arena Castelão, localizada na cidade de Fortaleza, investigamos como os estádios de futebol se alicerçam enquanto bens culturais representativos de uma coletividade que ganham valor de patrimônio. À vista disso, o processo de arenização, ao atender as demandas de mercado e da lógica capitalista de produção do lucro no espaço futebolístico, provocou controvérsias e reações de diferentes agrupamentos coletivos de torcedores. Como sintoma e efeito das transformações hipermercantilizadas, este artigo avalia a emergência das torcidas antifascistas no século XXI em um quadro histórico mais amplo dos modelos coletivos do torcer, expressados por meio da metáfora do movimento primeira, segunda, terceira e quarta ondas. Dessa maneira, utilizando narrativas, imagens e periódicos como fontes históricas, sugerimos entender o processo de arenização como uma tentativa de sequestro dos mais genuínos valores, comportamentos, expressões e da referência cultural que os estádios de futebol adquiriram. Ao investigar um modelo importado sem a interlocução com torcedores, este estudo procura delinear como o reordenamento das novas arenas multiuso revela um descompasso com a simbologia do valor patrimonial dos estádios à revelia das experiências de torcedores.

---

\* Doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor substituto do curso de História da Universidade Estadual do Ceará (UECE/FECLESC). Autor da tese intitulada “As ondas que (se) movem (n)o mar das torcidas: das charangas à guinada antifascista na Ultras Resistência Coral (1950-2020)”, desenvolvida junto ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGH/UFRGS), e da obra “A profissionalização do futebol cearense: história e memória”. E-mail: caiolucasmorais@gmail.com.

Palavras-chave: Arenização. Torcidas organizadas. Torcidas antifascistas. Insurreição clubística.

**ABSTRACT:** This article examines the values and meanings attributed by fans to football stadiums in the face of the clashes surrounding the new multipurpose arenas. Based on the experience of Arena Castelão, located in the city of Fortaleza, we investigated how football stadiums are founded as cultural assets that represent a community that gains heritage value. In view of this, the arena process, by meeting the demands of the market and the capitalist logic of producing a profit in the football space, provoked controversies and reactions from different collective groups of fans. As a symptom and effect of hyper-mechanized transformations, this article assesses the emergence of anti-fascist fans in the 21st century in a broader historical framework of the collective models of cheering, expressed through the metaphor of the first, second, third and fourth waves. In this way, using narratives, images and periodicals as historical sources, we suggest understanding the arena process as an attempt to kidnap the most genuine values, behaviors, expressions and cultural reference that the football stadiums acquired. As an imported model without interlocution with fans, this article seeks to outline how the reorganization of the news stadiums reveal a mismatch with the symbolism of the patrimonial value of stadiums in spite of the experiences of fans.

**Keywords:** New football stadium. Organized fans. Antifascist fans. Club insurrection.

**RESUMEN:** Este artículo examina los valores y significados atribuidos por los fanáticos a los estadios de fútbol frente a los enfrentamientos que rodean las nuevas arenas de usos múltiples. Con base en la experiencia de Arena Castelão, ubicada en la ciudad de Fortaleza, investigamos como activos culturales que representan una comunidad que gana valor patrimonial. En vista de esto, el proceso de arenización, al satisfacer las demandas del mercado y la lógica capitalista de producir ganancias en el espacio futbolístico, provocó controversias y reacciones de diferentes grupos colectivos de fanáticos. Como síntoma y efecto de las transformaciones hipermecantilizadas, este artículo evalúa la aparición de fanáticos antifascistas en el siglo XXI en un marco histórico más amplio de los modelos colectivos de fanáticos, expresados a través de la metáfora de la primera, segunda, tercera y cuarta oleadas. De esta manera, utilizando narrativas, imágenes y publicaciones periódicas como fuentes históricas, sugerimos entender el proceso de arenización como un intento de secuestrar los valores, comportamientos, expresiones y referencias culturales más genuinos que adquirieron los estadios de fútbol. Como un modelo importado sin interlocución con los fanáticos, este artículo busca describir como la reorganización de las nuevas arenas multipropósito revela una falta de coincidencia con el valor patrimonial de los estadios a pesar de las experiencias de los fanáticos.

**Palabras clave:** Nuevos estadios de fútbol. Aficionados organizados. Aficionados antifascistas. Insurrección del club.

### Como citar este artigo:

Pinheiro, Caio Lucas Morais. “O sequestro dos estádios de futebol: a dimensão simbólica das novas arenas e a guinada antifascista transnacional nas torcidas”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 338-364.

\*\*\*

### Introdução

Em que pese a apropriação das manifestações esportivas para fins comerciais e políticos, sobretudo aquelas que mobilizam a economia de vários continentes – Copas do Mundo e Jogos Olímpicos, os impactos legados pelos megaeventos provocam significativas controvérsias. Ampliados a nível global, os embates em torno da remodelação dos estádios de futebol em novas arenas multiuso implicam não só nas sociabilidades torcedoras, mas também na dimensão simbólica do valor de patrimônio desses lugares para esses sujeitos sociais.

Ao fabricar torcedores, a edificação dos estádios de futebol produz novos sentidos para as experiências dos torcedores, funcionando direta e indiretamente como uma usina de corpos, comportamentos, emoções e interações. Contudo, entendemos também que as torcidas fabricam estádios ao agenciar suas práticas e ao acionar uma memória compartilhada em diferentes contextos. Na esteira dessa dinâmica de ação e de reação, há tensionamentos envolvendo, de um lado, a estrutura e o projeto de estádio que atendem ao interesse de determinados grupos socioeconômicos e, por outro lado, a apropriação e o uso desse espaço pelos torcedores organizados. Interessa-nos, pois, esboçar os desdobramentos do processo de arenização de um futebol como marca do *soft power* cada vez mais globalizado. Para isso, avaliamos a conformação da Arena Castelão, na cidade de Fortaleza, e a emergência de um novo modelo coletivo do torcer – compreendido como um sintoma dessa nova economia do futebol – expressado pelas torcidas antifascistas, que se articulam em redes transnacionais.

Por sua vez, os espaços ocupados pelo universo de torcedores no futebol foram apreendidos, nas últimas décadas, como um recurso imerso em um circuito de mercadorias do capital. De modo geral, essa ressignificação da arquitetura dos estádios, que lhes imputa o caráter de novas arenas multiuso, ocorreu à revelia da referência cultural que estes lugares possuem para aqueles que atribuem sentidos, valores e, majoritariamente, experimentam estes espaços, os torcedores.

A possibilidade de questionar o valor cultural como algo que não é natural, intrínseco às coisas e que é composto, de acordo com o historiador Ulpiano de Meneses (2009), de valores

---

cognitivos, formais, afetivos, pragmáticos e éticos, lança luz sobre os diferentes sentidos e itinerários que o patrimônio historicamente foi apropriado. Dessa forma, as variadas caracterizações do patrimônio enquanto histórico, material, imaterial, móvel, imóvel, tangível, intangível, genético, paisagístico, etc., sugerem como a ressemantização do conceito patrimônio é sinalizadora e produto das concepções de tempo, dos sentidos políticos, das lembranças e esquecimentos dos sujeitos históricos.

Por conseguinte, desde a noção que implica em herança, de algo recebido, referindo-se à transmissão dos bens da família, até noção contemporânea, que incorpora o debate sobre as gerações futuras, evidencia-se como a terminologia patrimônio consiste em uma construção social. Assim, os bens culturais que ganham valor de patrimônio representativo de uma coletividade estão associados a tudo o que é dito e feito acerca deles.

À vista disso, este artigo procura esboçar os valores e os sentidos atribuídos por organizações coletivas de torcedores aos espaços dos estádios em meio ao processo que definimos como arenização, pautado, de um lado, pela reestruturação de antigos estádios públicos em novas arenas multiuso e, por outro lado, na ausência de interlocução com os atores sociais. Argumentamos que essa reconfiguração, ao atender as demandas econômicas do capital, marginaliza experiências e significados conformados pelos torcedores nos espaços populares dos estádios enquanto referências culturais.

Nesse sentido, decorre a necessidade de (re)pensar os estádios de futebol não só como um lugar e um espaço de recursos provenientes do consumo, mas também como um ponto no tempo que, ao ser valorado como patrimônio, sinaliza muitas vivências e culturas do passado não dissociadas de um futuro em construção, em conformidade com os apontamentos dos historiadores Nogueira e Ramos Filhos (2020, 06): “O olhar carregado de suspeitas que é lançado, para além da simples nostalgia, significa interrogá-los em prol de um passado e um futuro sempre em construção, de modo justo, democrático e ético”.

Considerando estes elementos, portanto, proponho delinear as transformações do futebol e das torcidas em um quadro histórico mais amplo, de modo que compreendamos as nuances dos modelos coletivos do torcer nos estádios em cada contexto. Nessa perspectiva, esse recuo temporal é fundamental para trazer à tona o que denominamos como *guinada antifascista* das torcidas no século XXI, que implica em um sintoma da hipermercantilização e da modernização do futebol<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> O repertório de medidas e de mecanismos que paulatinamente intensificaram a lógica empresarial e da mercadoria no futebol. Trata-se, ao fim e ao cabo, das transformações econômicas, sociais, culturais, organizacionais. Voltarei a tratar desse assunto no tópico seguinte.

---

acentuadas nas últimas décadas no Brasil, particularmente desde o final da década de 1990. De forma breve, articulamos um ponto de contato entre a arenização e a reação a esse processo advinda de torcidas organizadas e agrupamentos antifascistas.

Dessa maneira, entendemos a emergência de coletivos e de agrupamentos torcedores antifascistas como um movimento de quarta onda da história das torcidas, que instituem redes transnacionais de cooperação e de solidariedade com outros grupos antifascistas espalhados em vários países. Vale ressaltar ainda que a terminologia e a metáfora do movimento das ondas utilizadas serão refletidas em paralelo ao debate da inserção das torcidas em um quadro histórico geral esboçado no decorrer do texto.

Isto posto, este artigo está dividido em quatro momentos. A primeira parte lança luz sobre o processo de arenização dos estádios no Brasil, motivado especialmente pelo circuito de Megaeventos Esportivos, cujas sedes nas principais cidades do país acolheram, os Jogos Pan-americanos, a Copa das Confederações, a Copa do Mundo e os Jogos Olímpicos no Rio de Janeiro entre 2006 e 2016<sup>2</sup>. Por sua vez, essa reconfiguração dos estádios será discutida no segundo momento do texto a partir do caso da Arena Castelão, na cidade de Fortaleza, problematizada por meio da série de reportagens denominada ‘De torcedor a consumidor’, publicada pelo Jornal Diário do Nordeste.

Nesse seguimento, na terceira parte analisamos os movimentos de ondas da história das torcidas e a emergência das torcidas antifascistas. Ao historicizar o fenômeno das torcidas, busca-se refletir, no último momento deste artigo, sobre a conformação de agrupamentos que politizam, sob o ponto de vista de esquerda, os espaços futebolísticos no Brasil. Consideramos trazer à tona a experiência de uma torcida específica, a Ultras Resistência Coral (URC)<sup>3</sup>, do Ferroviário Atlético Clube (FAC)<sup>4</sup>, argumentando que a sua criação, em 2005, consiste em uma sintoma desse processo de modernização e da tentativa de elitizar o futebol<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Há importantes investigações sobre o legado, os efeitos das novas arenas e a modernização do futebol. Para mais informações, conferir Toledo (2013), Lopes e Hollanda (2018), Hollanda (2017; 2019), Curi (2013), Oliveira Júnior (2017), Damo (2005; 2014; 2019), Helal e Santos (2016).

<sup>3</sup> A torcida Ultras Resistência Coral foi criada em julho de 2005 por um grupo de torcedores do Ferroviário que, de um lado, procuravam ‘resgatar’ a origem operária do clube e, por outro lado, apresentar a política defendida pelo coletivo, que se contrapõe ao fascismo, violência, machismo, racismo, homofobia, xenofobia, fascismo. Mediante os tensionamentos erigidos nas relações de poder historicamente instituídas no futebol, analisamos a trajetória desse agrupamento em outro estudo. Para mais informações conferir Pinheiro (2020).

<sup>4</sup> O Ferroviário Atlético Clube (FAC), fundado em maio de 1933, é um clube localizado na cidade de Fortaleza (CE), reconhecido popularmente como clube dos trabalhadores em alusão à atuação de funcionários da Rede Ferroviária Federal (REFFSA) na fundação do clube.

<sup>5</sup> É necessário enfatizar que as narrativas elaboradas pelos integrantes da torcida foram transcritas tal como desenvolvidas por esses sujeitos, o que sugere que eventuais erros gramaticais e vícios de linguagem não desqualificam as subjetividades e as informações dos depoimentos.

As considerações finais, ao esboçar as tramas entre os estádios de futebol, as referências culturais e o patrimônio, procuram amarrar as ideias desenvolvidas durante o texto e redimensionar os sentidos elaborados pelas torcidas na relação com o lugar-tempo que ocupam, embora não pretendendo encerrar o debate em torno da dinâmica entre patrimônio, torcidas e antifascismo de agrupamentos emaranhados internacionalmente.

Ao fim e ao cabo, ao garimpar e dissecar as condições sociais de produção das fontes históricas - particularmente periódicos, narrativas de integrantes de torcidas e imagens, instigamos o debate acerca do caráter plástico e das metamorfoses da memória, do ato de forjar identidades e do valor de patrimônio. Para tanto, questionamos: que estádios os torcedores irão deixar para o futuro? Espaços em que podem se manifestar e desfrutar de sua potência política coletiva ou, do contrário, arenas multiuso resultadas de uma sociedade capitalista produtora de passados?

### **O que há de memória nos estádios de futebol? A emergência das novas arenas**

A palavra moderno tem uma carga semântica positiva, associada em geral a ideia de avanço ou de progresso. Recorrentemente utilizada nas fontes trabalhadas, a palavra foi apropriada a partir da categoria futebol moderno, terminologia que admite diferentes usos e sentidos pelos segmentos dos diversos espaços futebolísticos. Nesse sentido, a expressão Futebol Moderno designa as transformações econômicas, culturais, sociais, arquitetônicas e organizacionais resultadas do processo de mercantilização do futebol em curso no Brasil, porém mais visíveis desde o final do século XX e nos vinte primeiros anos do século XXI.

Na atualidade, o futebol tem um alcance global que sinaliza para a “indústria do entretenimento” e para a “cultura de massa” um valioso espetáculo e suporte na inserção da lógica do lucro. A partir do futebol, uma série de produtos é comercializada, variando dos direitos de imagem de transmissão de jogos a produtos domésticos. Apesar de que a mobilização do público tenha acontecido desde a inserção do futebol nas primeiras décadas do século XX, a sua massificação e a entrada no circuito da égide empresarial e da mercadoria ocorreram no pós Segunda Guerra Mundial.

Conforme apontam Ronaldo Helal e Irlan Santos (2016), há quatro marcos históricos que contribuem para a reconfiguração do futebol que o tornou um meganegócio. As implicações dessas mutações se reverberam no processo de arenização dos antigos Estádios Públicos no Brasil, ficando evidente com a construção de quatorze novas arenas, sendo doze delas associadas diretamente à Copa do Mundo da FIFA de 2014.

O primeiro, como observa Critcher (1979), se dá no pós-guerra na Europa, e mais contundentemente nos anos 1960, a partir da formação de uma sociedade do consumo e da concorrência entre diferentes indústrias culturais e do entretenimento, se notará uma nova forma de condução do futebol enquanto negócio por uma nova geração de dirigentes atrelados ao mundo corporativo, muito influenciado por uma americanização da cultura global. (...) O segundo momento destacável é a entrada de João Havelange na presidência da FIFA, em 1974, inaugurando uma sofisticação sem precedentes do futebol enquanto negócio, a partir da articulação com grandes empresas globais, no gancho da crescente tecnologia de transmissão de imagens via satélite. (...) O terceiro momento é a tragédia de Hillsborough, em 1989, na Inglaterra. A superlotação do estádio do Sheffield gerou 96 mortes e centenas de feridos entre os torcedores do Liverpool. O clube era o mais popular do país e muito famoso pelos seus hooligans, sendo sistematicamente perseguido pelo governo inglês, que desconsiderou as causas reais do acidente, além da negligência das forças policiais que pouco fizeram para evitá-la. (...) Por fim, o quarto momento fundamental para entender a transformação dos estádios nas últimas décadas é a adoção do conceito de arenas multiuso pela FIFA e pela UEFA a nível mundial, passando a exigir dos países-sede da Copa do Mundo e da Eurocopa tal modelo como condição básica de realização para absolutamente todas as partidas (Helal e Santos 2016, 59-60).

O quadro histórico das transformações no futebol, marcado por esses quatro momentos, lança luz sobre a produção de novos sentidos nos diversos espaços futebolísticos, dos dirigentes aos torcedores. Nessa perspectiva, a inserção do esporte no circuito da mercadoria produz novos espaços a partir do conceito das arenas multiuso ao passo em que, simultaneamente, implica em novos engajamentos do torcedor com o clube, especialmente vinculados ao consumo, o torcedor consumidor, ou aqueles que podem se associar emocionalmente à distância ao time, uma vez que as transmissões de campeonatos europeus pela televisão, por exemplo, abrem caminhos para forjar certos tipos de identidade.

Por conseguinte, essa reconfiguração ocorre por meio da imposição arbitrária de um novo modelo de estádio, importado, em detrimento dos antigos estádios de massa que ampliavam a potência coletiva das torcidas e suas apropriações. Nesse sentido, de acordo com o geógrafo David Harvey (2005), que define, por meio da expressão *economias da despossessão*, a relação entre o capital financeiro e a produção do urbano que radicaliza as desigualdades sociais, restringindo o direito à cidade. Podemos entender que o processo de *arenização* constitui um dos efeitos da acumulação de riqueza centrada na inversão de capitais excedentes na urbanização, desapropriando determinados grupos sociais das suas experiências, do seu patrimônio.

Em contrapartida, as sociabilidades das torcidas organizadas não constituem o grupo e o setor mais favoráveis para o consumo dos recursos das arenas multiusos. Um dos desdobramentos desse descompasso entre a arenização e os valores atribuídos pelas torcidas - que contrasta com a modulação de um comportamento torcedor e a imposição de um novo espaço - consiste nas sucessivas tentativas de criminalização das torcidas organizadas.

O processo de reforma dos estádios almeja trocar a figura do “torcedor” (emocional, intenso, excitado, agressivo, viril) pelo “consumidor”, geralmente de média ou alta renda, mais sereno, que aporta nos estádios em família, disposto a assistir passiva e confortavelmente a um “espetáculo”

repleto de “astros” midiáticos. O torcedor, ao contrário, sofre, grita, reclama, reivindica, ameaça e se articula coletivamente com estranhos. Ele quer ser protagonista do evento, ao qual contribuiu com sofrido dinheiro e paixão fiel ao seu clube. O consumidor, solitário ou imerso em seu pequeno e “fechado” grupo, contempla, aplaude, filma e fotografa o cenário. Uma experiência sem riscos, sem incertezas, adequada e altamente lucrativa para os donos do espetáculo (Mascarenhas 2014, 32).

No entanto, não só no Brasil mas também na Europa, as associações coletivas do torcer, ao mobilizarem contra o que se convencionou definir como Futebol Moderno, opõem-se e resistem a esse fenômeno da modernização do futebol, disseminando discursos e símbolos, particularmente através da campanha “Contra o futebol moderno/ *Against modern football*”. Segundo Dino Numerato (2014), desde o pós Segunda Guerra Mundial, com o aumento dos valores das transferências de jogadores, a profissionalização dessas transações econômicas e os novos significados entre clubes e torcedores na Europa, ensejaram-se disputas ao que se convencionou definir como futebol moderno.

Contudo, apenas nos anos 1970 a reação a esse fenômeno se fortaleceu a partir da produção de *fanzines* pelos torcedores - revistas de torcedores que continham diversos assuntos relacionados ao esporte, à sociedade e principalmente à cultura *punk* - consolidando paulatinamente uma cultura contestatória, o que motivou, de acordo com Richard Giulianotti (2010), a fundação de diversos coletivos de torcedores nas décadas seguintes.

The first expressions of supporters’ discontent with the so-called “modern” development of football occurred in the post-war period as a response to the increasing professionalization of the transfer market and increasing bourgeois engagement with football. These processes disrupted the traditional relationships between clubs’ management and supporters who reclaimed the lost subcultural control over decision-making processes (Taylor 1971a; Taylor 1971b). The opposition against the so-called modernization of football has been more frequently captured by scholarship since the late 90s (Numerato 2014, 03).

Dino Numerato (2014) sugere, então, que os primeiros descontentamentos dos torcedores foram resultados do desenvolvimento e da profissionalização do mercado de transferências dos jogadores, que romperam com as relações tradicionais na vida associativa em torno do clube. Entretanto, a partir da década de 1990 foi crescendo uma oposição à modernização de maneira mais frequente e incisiva.

Nesse sentido, as relações de poder no futebol foram recrudescendo com a intensificação da lógica hipermercantilizada que modela um novo padrão de ser torcedor, sobretudo a partir do caso inglês dos *Hooligans*, e da política de restrição ao *hooliganismo* da Margareth Thatcher imposta aos estádios de futebol na década de 1980 através do Relatório Taylor.

Em janeiro de 1990, um fato mudou significativamente a organização do espetáculo futebolístico e as condições estruturais dos estádios britânicos: a publicação do Relatório Taylor. Este analisou as causas e as consequências de tragédias coletivas em estádios, incêndios, superlotação, confrontos entre torcedores adversários, como a de Hillsborough, em Sheffield, que vitimou 96 torcedores no



ano de 1989, e fez uma série de recomendações para a ampliação da segurança e proteção do torcedor. A primeira medida adotada por todos os clubes foi a retirada dos alambrados em torno das arquibancadas, que representou o começo do “estádio pós-moderno” no Reino Unido, caracterizado pelo aumento do controle panóptico das autoridades do futebol sobre os torcedores. Outra medida adotada foi a colocação de assentos em todos os setores, com a extinção das antigas gerais (terraces), locais de livre circulação de torcedores, situados atrás dos gols, que usualmente assistiam às partidas em pé (Giulianotti 2002 apud Hollanda, e Lopes 2018a, 161).

Desde as transformações recomendadas pelo Relatório Taylor, o controle do futebol, estádios e torcedores replica no processo de reconfiguração dos estádios e do torcer. Concomitantemente, possibilitou reações a essas imposições por meio da emergência de novos agrupamentos de torcedores contrários à maneira pela qual o esporte estava sendo gestado, bem como a adesão, por parte das torcidas organizadas, da campanha contra o futebol moderno. Criado nos anos 1970 e difundido como *slogan* “*Against modern football*” nos anos 1990, as torcidas ultras na Europa, particularmente os torcedores da *Associazione Sportiva Roma* da Itália, influenciaram e mobilizaram coletivos e torcidas organizadas com apropriações e usos diversos.

No Brasil, esse processo, ressaltando as particularidades do país e das diversidades regionais, foi construído em paralelo à lógica nacional e internacional de transformação dos estádios em arenas e da intensificação do exercício do Estatuto do Torcedor<sup>6</sup>, especialmente com o circuito dos megaeventos esportivos entre 2006 e 2016 no país. Assim, na medida em que esse reordenamento se materializa a partir da imposição de um modelo de estádio importado, engessado e que limita a apropriação coletiva e os significados atribuídos anteriormente pelos torcedores, respostas contrárias a essas transformações foram protagonizadas, tendo em vista o direito à cidade que atravessa essas subjetividades.

Dito isso, o termo arenização remonta ao reordenamento dos estádios no Brasil para a Copa do Mundo de Futebol de 2014, mesmo que esse fenômeno tenha se iniciado ainda nos anos 1990, na Arena da Baixada<sup>7</sup>, em Curitiba. Este processo de arenização dos estádios de massas tradicionalmente públicos consistiu também na mudança radical da experiência do torcer, tendo em vista que o padrão dos estádios para os megaeventos esportivos visa a um público diferente daquele que o experimenta com frequência, o que parece necessário problematizar a validade das novas arenas, uma vez que atende ao interesse sazonal de um evento e de um público que não experimenta com frequência aquele espaço.

---

<sup>6</sup> O Estatuto do Torcedor foi modificado e sancionado pela Lei 12.299/2010, visando regular judicialmente as relações entre sujeitos e Estado no futebol. Planalto. 2010. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2010/Lei/L12299.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12299.htm). Há uma bibliografia vasta sobre a temática que converge para o fortalecimento de sua implementação principalmente após 2013, período anterior a Copa do Mundo no Brasil em 2014.

<sup>7</sup> Para mais informações a respeito da experiência da Arena da Baixada, conferir Drula (2015).

A conversão das praças desportivas de massas – que chegaram a ser ocupadas aproximadamente por cem a cento e cinquenta mil pessoas – em arenas privadas de médio e de pequeno porte, por meio de reformas ou de construção de novos espaços, ensejou críticas dos torcedores, dos meios de comunicação e dos movimentos sociais.

Essas críticas têm sido vocalizadas por coletivos de torcedores e, principalmente, pelas tradicionais torcidas organizadas de futebol, capitaneadas pela Associação Nacional das Torcidas Organizadas do Brasil (Anatorg). Raramente, no entanto, essas críticas encontram eco nos meios de comunicação de massa ou são contempladas no momento de elaboração de leis e políticas públicas para o futebol. Afinal, elas são realizadas num espaço assimétrico de poder, onde os torcedores têm pouca voz e influência (Lopes 2013 apud Holanda e Lopes 2018a, 162)<sup>8</sup>.

As maiores cidades do país passaram por esse processo em que os estádios públicos construídos desde meados do século XX, como o Castelão em Fortaleza, a Fonte Nova em Salvador e o Maracanã no Rio de Janeiro, bem como seus usos, sociabilidades e a lógica do torcer, foram afetados pela reestruturação em arenas no século XXI.

Além da iniciativa particular de clubes como Grêmio e Palmeiras, 12 arenas foram construídas ou reformadas para atender às exigências da instituição organizadora do evento, a Fédération Internationale de Football Association (Fifa). A fim de ampliar suas receitas e não ficar para trás de seus rivais, estádios ligados a clubes que ficaram de fora do Mundial também decidiram construir novas arenas em atendimento ao paradigma arquitetônico do chamado padrão Fifa. (Holanda e Lopes 2018b, 207).

Contudo, na categoria “futebol moderno”, a arenização consiste em um dentre outros elementos nessa ruptura de temporalidades, a partir da qual se combatem as transformações recentes da modernização e reivindica-se o *status quo* da temporalidade anterior a moderna: um período caracterizado, de um lado, pela liberdade do torcer em que se fazia uso dos fogos de artifício, sinalizadores, bambus; de outro lado, a garantia de setores mais baratos – como as gerais – que possibilitam aos pobres a participação no futebol. De acordo com Holanda e Lopes (2018a, 166):

A partir dessas respostas, podemos extrair duas macro-proposições semânticas (Van Dijk 2003), que representam seus temas principais, a saber: 1) o “futebol moderno” refere-se à mercantilização e elitização do futebol e 2) o “futebol moderno” diz respeito ao fim de uma tradição popular de torcer coletivamente nos estádios. Enquanto esta última macro-proposição pressupõe uma avaliação negativa do encolhimento do espaço público de direitos dos torcedores, a primeira pressupõe uma avaliação negativa do alargamento do espaço privado dos interesses do mercado dentro do universo do futebol. Em outras palavras: a categoria “futebol moderno” manifesta, mais ou menos diretamente, uma crítica aos princípios neoliberais que regem, desde a década de 1990, a organização do futebol profissional (Proni 1998).

---

<sup>8</sup> Holanda (2018a) aponta o crescimento do interesse sobre o tema pelos pesquisadores, tanto de investigações de pesquisas históricas como no campo da comunicação. Dessa forma, o autor vai além e aprofunda ao analisar os discursos contrários ao “futebol moderno”, compreendendo os sentidos e a ideologia nessa relação, sobretudo a partir das contribuições da hermenêutica da profundidade de Paul Ricoeur.

---

Nota-se então que a categoria moderna é uma construção realizada pelos torcedores que não necessariamente se relacionam à elaborações teóricas modernas e pós-modernas. As interpretações, os usos e as apropriações sobre o que se denomina “futebol moderno” são múltiplas.

### De Torcedor a Consumidor: um caminho sem volta?

A partir desse momento, lançaremos luz sobre os desdobramentos do processo de mercantilização e de arenização especificamente na cidade de Fortaleza. Para isso, tomamos como ponto de partida a atuação da imprensa esportiva em uma série de seis reportagens publicadas pelo jornal *Diário do Nordeste* entre agosto e setembro de 2013. Este período adquire uma dimensão simbólica particular porque se dá em um momento anterior a Copa do Mundo de 2014. Vejamos como o periódico procurou retratar a partir da imagem abaixo:



**Fig.1:** Jornal Diário do Nordeste (29 de setembro de 2013, s/p.). “Capas das seis reportagens da série ‘De torcedor a consumidor’”.

A imagem contém as capas das seis reportagens publicadas pelo jornal *Diário do Nordeste*, que direta e indiretamente abrangem os impactos da modernização e da Arena Castelão. Contudo, é importante problematizar as notícias na medida em que a imprensa ocupa um determinado lugar social e impõe um olhar ao pesquisador que não seja atravessado pela ingenuidade. Como vimos, a terminologia arenização expressa um dos efeitos da nova economia do futebol, caracterizada sobretudo pela hipermercantilização, circuito da mercadoria e do lucro nos espaços futebolísticos.

Esses novos objetos geográficos trazem não apenas uma arquitetura pujante e monumental, alvo de ufanismo e novo cartão postal para o citymarketing em nossas metrópoles. Trazem em si novos conteúdos da urbanização, ao propor e impor suas novas formas de experimentar a vida pública. Num trabalho genuinamente antisséptico, busca se afastar dos estádios indícios de uma “cultura do futebol” fermentada no Brasil ao longo de pelo menos quatro décadas. Essa forma de torcer,

produtora de gestos considerados agressivos e imprevisíveis, não interessa à moderna indústria do espetáculo esportivo. Essa prefere um consumidor sóbrio. Ademais, um consumidor de maior poder aquisitivo, de forma que nossos novos estádios tendem a expulsar o pobre e o torcedor apaixonado, categorias que muitas vezes se confundem no mesmo indivíduo, já que o “pertencimento clubístico” (Damo 1998) está enraizado na cultura popular urbana (Mascarenhas 2014, 32).

O geógrafo Gilmar Mascarenhas chama a atenção sobre, para além da monumentalidade das novas arenas, o caráter das novas formas de experimentar a vida pública diante dos ‘novos conteúdos da urbanização’, que, ao privatizar espaços, procuram comprimir as sociabilidades em lugares públicos. Vejamos como Régis Alves Pires<sup>9</sup>, componente da Torcida Organizada Cearamor (TOC)<sup>10</sup>, narra esse processo:

A gente entende que o futebol moderno acaba fazendo com que vá descaracterizar o jeito de ser da torcida organizada, com a ocupação do território do componente de torcida organizada, que é o território onde ele vai precisar estar em pé os 90 minutos para poder vibrar, pular e apoiar seu clube em busca de uma vitória, em busca da conquista de uma competição importante para eles. E o futebol moderno ele acaba chegando com a narrativa de modificar esse cenário, e até mesmo excluir esse torcedor organizado que, muitas vezes, não está ali para consumir o que o futebol moderno tem para vender. Somos cientes que muitos componentes de torcida organizada o objetivo dele é ir ao estádio para apoiar o clube, e não consumir o que está no contexto dentro das arenas. Porque muda até mesmo a questão de estádio de futebol para arenas esportivas. Então a Cearamor, hoje, ela vem buscando combater essa chegada do conceito de futebol moderno no futebol cearense. E gera choque, né, até porque nas últimas partidas a gente percebe a fragmentação do estádio, onde o torcedor é impedido de ter acesso a todo o espaço geográfico da arena esportiva. Agora o estádio é dividido por setores e isso é um fragmento do futebol moderno (Pires 2020, entrevista realizada em Fortaleza).

Há, portanto, um descompasso entre as práticas elaboradas pelas torcidas e a ausência de interlocução e de representatividade dessas demandas no processo de arenização. Tal descompasso é apreendido pelas reportagens do jornal *Diário do Nordeste*. As reportagens buscam dar conta de uma mudança no público e suas experiências a partir da Arena Castelão, na cidade de Fortaleza. Essa mutação foi definida pela imprensa com o título da série, “De torcedor a consumidor”, buscando retratar essa transição em que, segundo o periódico, afeta o torcedor. As motivações que moviam antigamente os torcedores para o estádio eram apenas pela paixão e, no século XXI, o torcedor passa a agir guiado pela razão, podendo exigir o mínimo direito de um consumidor comum.

---

<sup>9</sup> Régis Alves Pires tem 42 anos de idade e atua como professor da rede pública municipal de Itapipoca, município distante aproximadamente 135 quilômetros de Fortaleza. Nascido na capital cearense, Régis atualmente também é coordenador estadual de formação política do Movimento Negro Unificado e diretor da Associação Nacional de Torcidas Organizadas (Anatorg). Participou do Intercâmbio realizado na Alemanha através do projeto da Secretaria de Juventude da Prefeitura de Fortaleza, por meio da Coordenadoria Especial de Políticas Públicas de Juventude, que promoveu a troca de experiências entre torcedores organizados de vários estados do Brasil em algumas cidades da Alemanha. Fortaleza. 2014. <https://www.fortaleza.ce.gov.br/noticias/jovens-de-torcidas-organizadas-participam-de-intercambio-na-alemanha>.

<sup>10</sup> A Torcida Organizada Cearamor (TOC) é a principal torcida organizada do Ceará Sporting Clube (CSC), fundada em 1982.

---

O discurso narrado pelo depoente Régis Lopes contribui para pensar os elementos simbólicos do reordenamento provocado pelas arenas multiuso. Para ele, o torcedor organizado, ao preferir apoiar, vibrar e pular pelo seu clube a consumir os produtos vendidos pelo futebol moderno, não se torna o público alvo das arenas multiuso. Dessa forma, Lopes enfatiza que o isolamento e setorização de cada parte do estádio impedem os torcedores de experimentar diferentes possibilidades, tal como ocorria outrora.

Nesse intercurso, o jornal procura divulgar o modo como foram afastados indícios de uma cultura do torcedor construída há pelos menos três décadas no Estado do Ceará, que, ao produzir gestos agressivos e imprevisíveis, precisam ser modulados pelos interesses gestados pela nova economia do futebol, que elabora um enquadramento moral por meio de um padrão de comportamento ideal. Consequentemente, um público com maior poder aquisitivo tende a ser mais valorizado para consumir a oferta das demandas das arenas multiuso.

Diante disso, durante seis domingos sucessivos, o periódico publicou as reportagens em que apreende as continuidades e as rupturas da cultura do torcedor. Nesse sentido, a imprensa esportiva do jornal constatou um “novo jeito de torcer” a partir de várias transformações nas experiências dos torcedores, abordando temáticas que atravessam a elitização, o aumento dos preços, o conforto das arenas, o programa de fidelidade dos sócios torcedores, a situação dos clubes menores e a continuidade no uso do rádio.

E é pensando nessa nova condição, que o *Diário do Nordeste* vai abordar, nos próximos domingos, os temas concernentes ao novo jeito de torcer. Qual o perfil desse consumidor no Século 21? Mudou o relacionamento com sua paixão? Que desafios podem ainda surgir para os homens de *marketing* dos clubes cearenses? As respostas, não temos a pretensão de responder. Mas a discussão se faz urgente para que o futebol local não perca a passada. (Jornal *Diário do Nordeste*, 24 de agosto de 2013, s/p.)

O consumidor dos estádios no século XXI consiste em uma condição resultada das mudanças implementadas com a hipermercantilização do futebol. Tal condição foi analisada pela imprensa esportiva local nas seis reportagens, nas quais há uma estrutura padrão da maneira como os editores construíram o texto, com o recurso de casos empíricos associados à temática para embasar os argumentos.

Um exemplo ímpar dessas reportagens se trata da quarta edição publicada pelo jornal *Diário do Nordeste* no dia 14 de setembro de 2014, intitulada “Conforto para poucos”. Assinada por Ilo Santiago Júnior e Eduardo Buchholz, a reportagem explora a transformação dos estádios em arena e as implicações às custas do conforto, especificamente o caso do Castelão, em Fortaleza:

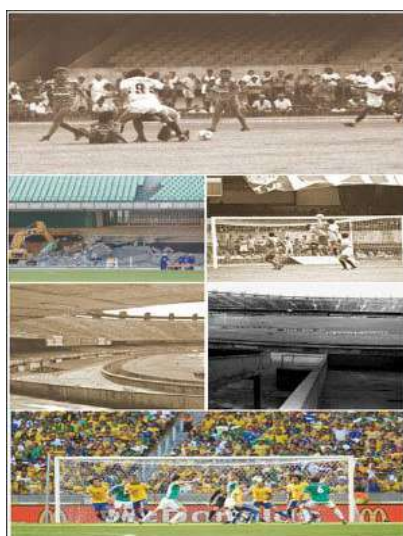
O futebol pentacampeão mundial passa por uma crise de identidade. Ao longo de décadas de profissionalismo claudicante, o País tenta reinventar sua maneira de gerir o esporte e está diante de um fenômeno que intriga especialistas e entusiastas: até que ponto as arenas irão elitizar o futebol

---

brasileiro?

A recente pauta, motivada pela realização da Copa das Confederações e pela iminência da Copa do Mundo, vem gerado muitos e calorosos debates. (Jornal Diário do Nordeste, 14 de setembro de 2013, s/p.)

Os desdobramentos da arenização, em 2013, eram incertos, contudo já se relativizava o impacto das arenas multiuso como um elemento provisório ou permanente da cultura do torcedor. Atualmente, após a Copa do Mundo e os Jogos Olímpicos do Rio de Janeiro, os torcedores ressignificaram os espaços da arena e resistem ao padrão de comportamento FIFA, especialmente as torcidas organizadas que mantêm sua atuação e, em alguns casos, levantam o debate sobre a retirada das cadeiras das arenas no seu espaço. Por conseguinte, a edição do *Diário do Nordeste* retrata o caso da Arena Castelão a partir de uma imagem que evidencia o estádio em diferentes contextos, desde a sua fundação em 1973 ainda com o setor da geral, até a nova arena em que o espaço mais próximo do campo consiste no setor mais caro, a arquibancada inferior.



**Fig.2:** Jornal Diário do Nordeste (14 de setembro de 2013). “Geral do Estádio Castelão e Setor inferior da Arena Castelão”. <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/jogada/conforto-para-poucos-1.432148>

Em tal caso, na primeira foto das imagens, em um jogo entre Fortaleza e Ferroviário, é possível visualizar os torcedores na geral ao fundo, nivelados e próximos ao campo de jogo, pagando mais barato pelo ingresso. O jornal atribui o nome a esses torcedores da geral de “Geraldino”. Na última imagem, em um jogo da seleção brasileira, apreendem-se os torcedores também próximos ao campo do jogo, a maioria deles sentados em um dos setores mais caros da nova arena. As imagens do meio retratam o Castelão antes das reformas e também a demolição da geral nas obras.

Ele [o Geraldino] ficava nivelado ao campo de jogo. Algumas vezes, era alvo de objetos jogados das arquibancadas em direção ao gramado. Um dos lugares preferidos desse perfil de torcedor, praticamente extinto no futebol cearense, era o local reservado atrás dos gols, de onde era possível

“cornetar” os defensores do time adversário. A última reforma e ampliação que transformou o estádio em arena eliminou o espaço outrora destinado para as camadas mais populares frequentadoras do Castelão. Sem conforto algum, visão limitada e o inconveniente de ser atingido na cabeça por algum objeto indesejável lançado das arquibancadas. Por que, apesar de todas essas desvantagens, a extinta geral do Castelão raramente não ficava cheia? Era barato. (Jornal Diário do Nordeste, 14 de setembro de 2013, s/p.)

A geral – hoje extinta – tinha uma função social importante para aqueles torcedores que não podiam pagar o preço dos setores mais caros. Em contrapartida, nas novas arenas, em diversos jogos os setores mais próximos do campo permanecem vazios, podendo ser utilizado enquanto espaços com preços promocionais. A transformação que redefiniu os antigos estádios públicos, com ampla capacidade de público, para as novas arenas multiuso com capacidade reduzida, mas que oferece conforto, serviços e recursos para o consumo impõe também os assentos individuais e o controle panóptico com as câmeras de vigilância dos torcedores. As experiências propagadas no interior das arenas impactam, sobretudo, as atividades do entorno do estádio, onde vários trabalhadores vivem da renda de suas atividades, que expressam elementos da cultura popular na bebida, na comida e nas sociabilidades.

O potencial das torcidas nas novas arenas, com a redução do público, é um efeito quanto à quantidade de torcedores no público dos estádios. Se a segunda metade do século XX registrou públicos entre cem e cento e cinquenta mil torcedores, atualmente a capacidade da Arena Castelão é de aproximadamente sessenta mil torcedores. Guazzelli (2010), ao analisar a potência das multidões nos estádios durante o período da ditadura civil-militar, aponta para a dimensão simbólica e material do episódio acontecido no Estádio Beira-Rio em 1972 com 110 mil pessoas presentes, em que houve a queimada de bandeiras nacionais e vaia para o hino da seleção brasileira. As motivações para o descontentamento estariam relacionadas ao forte espírito regionalista, insatisfação esta em decorrência da não convocação de jogadores gaúchos para a Seleção Brasileira. Dessa forma, é notório o potencial político do estádio de massas para confrontar, por exemplo, o regime ditatorial do período.

### **As ondas que (se) movem (n) o mar das torcidas: a emergência das torcidas antifascistas**

Para representar as configurações das torcidas em distintos contextos, utilizamos o recurso da metáfora das *ondas do mar das torcidas* em que cada modelo coletivo do torcer corresponde a um movimento de onda. Nesse sentido, as quatro ondas expressam as formas organizadas das torcidas entre 1950 e 2020. A terminologia do movimento das ondas, ao realizar um mapeamento das sutilezas dos modelos coletivos do torcer, não implica em entendê-las separadas e rigidamente, sem

---

---

reminiscências e aproximações entre os contextos, pois há um substrato que transita entre as ondas do torcer<sup>11</sup>. Assim, exerce uma função nevrálgica para a compreensão dos movimentos, rupturas, continuidades e residualidades na história das torcidas no Estado do Ceará, mas que também permite ser estendido a fim de lançar luz também em um cenário nacional, ressaltando as particularidades de cada espaço.

A primeira onda se refere à constituição das torcidas comandadas pelo *chefe de torcida* e suas charangas entre 1950 e 1970. Por meio da uniformização dos integrantes da charanga e de uma sociabilidade festiva elaborada com os instrumentos de sopro e de percussão, *os chefes de torcida* promoveram seus clubes e a popularização dos estádios. No Estado do Ceará, a charanga do Gumerindo, o Pedrão da Bananada e o Zé Limeira centralizaram a organização coletiva dos torcedores nesse período, ocupando espaços da imprensa nos jornais e nas emissoras de rádio. Reconhecidos como torcedor autêntico, símbolo e popular, eles atuaram vinculados com a diretoria do clube em um momento em que os estádios se popularizavam. Dessa forma, ao mobilizar as torcidas, *os chefes de torcida* funcionavam como dispositivos de controle no monitoramento das massas que ocupavam os estádios.

O movimento da segunda onda se consolidou nos anos 1980 com a multiplicação de torcidas organizadas jovens<sup>12</sup>, que se estruturavam muito além do espaço-tempo do jogo a partir das estratégias coletivas tomadas por suas diretorias, com cargos e funções específicas na torcida. Essas instituições expressavam uma disputa pela liderança das torcidas ainda no final da década de 1970, em que jovens se articulavam coletivamente no futebol. Assim, as torcidas organizadas mobilizaram multidões nos estádios ao promover espetáculos na arquibancada. No Estado do Ceará, os anos 1990 evidenciaram um momento de inflexão das torcidas organizadas na proporção em que as rivalidades territoriais entre bairros, paralelamente aos *bailes funks* e à sociabilidade conflitiva, passaram a esquadriñar o espaço urbano de Fortaleza, reconfiguração que definimos como as Fortalezas das Torcidas Organizadas.

Isto posto, a terceira e a quarta ondas são movimentos na história das associações coletivas do torcer conformados no limiar do século XXI, no momento de formulação de *torcidas alternativas* às torcidas organizadas, mas que nesse reordenamento há uma diversidade considerável de

---

<sup>11</sup> A metáfora dos movimentos de ondas na história do mar das torcidas, que funciona como um guia que sumariza as partes do texto, foi nuançada em outro trabalho. Para maiores informações, conferir Pinheiro (2020), estudo que desenvolve uma história social dos modelos coletivos do torcer e uma memória histórica do antifascismo nas torcidas entre 1950 e 2020 no Estado do Ceará.

<sup>12</sup> São inúmeros os trabalhos que abordaram os jovens e a juventude. Neste artigo procuramos nos distanciar da tentativa de estabelecer um pensamento genérico sobre a cultura juvenil, uma vez que, ao estruturar mais uma abordagem sobre a juventude, a compreendemos ao mesmo tempo enquanto uma condição social e uma representação.



expressões do torcer. A terceira onda traz à tona as formas coletivas de torcer que insurgem como contraponto às torcidas organizadas ou como rachaduras no interior destas, que, em outras regiões do Brasil, formaram-se desde os anos 1960 e, em particular no Estado do Ceará, nos anos 1980. No movimento de terceira onda, os novos agrupamentos torcedores ora se distanciam ora se aproximam das torcidas organizadas, mas se ergueram sob influências diversas: seja das *barras bravas* argentinas (casos da Geral do Grêmio, Guarda Popular do Internacional, Loucos pelo Botafogo, Bravo 52 do Fluminense, Bravo 18 do Fortaleza), seja elencando a violência como o elemento rechaçado, seja sob a forma de um movimento cultural (como Cangaceiros Alvinegros e Setor Alvinegro do Ceará). Cada um destes aspectos, a depender da localidade, motivou a inauguração de novas formações coletivas do torcer.

Tratava-se de uma alternativa em que a solução seria romper, mesmo que parcialmente, com as torcidas organizadas, e fundar outros grupos coletivos do torcer que se caracterizassem pela crítica à violência e, simultaneamente, instituíssem novas práticas que variavam da estética à performance. Não há dúvidas de que esse processo adquiriu particularidades em cada região do Brasil, no qual diversos elementos compõem o quadro geral dessas transformações.

Nesse seguimento, a quarta onda emerge enquanto uma crítica mais radical às torcidas organizadas, que tem origem em um processo de politização exterior ao futebol, sob o viés da esquerda política, que constituiu uma rede de torcida antifascistas. Esse novo modelo coletivo do torcer combate não só a violência nos estádios, mas também o fascismo, o machismo, o racismo, a homofobia, a xenofobia e a modernização do futebol, refletida anteriormente neste artigo. Assim, essa resposta ao colapsamento parcial das torcidas organizadas, por meio da perspectiva antifascista, foi antecipada pela Ultras Resistência Coral, que redimensiona aspectos historicamente constituídos no futebol ao tensionar a cisheteronormatividade desses espaços.

A emergência da torcida Ultras Resistência Coral se relaciona, de um lado, enquanto um desdobramento da crítica ao modelo protagonizado pelas torcidas organizadas e dos sintomas de crise e esgotamento deste modelo nos anos 2000, somado às transformações mais amplas organizacionais, culturais, sociais advindos da hipermercantilização e da modernização do futebol. Por outro lado, consiste em uma proposta advinda da experiência de um grupo de jovens que procuram resgatar a origem de classe do clube, Ferroviário, e se posicionar politicamente nos espaços do futebol.

Dessa maneira, ao longo da primeira década do século XXI, a Ultras Resistência Coral se apropriou da campanha “Contra o Futebol Moderno”, opondo-se à hipermercantilização do capital no futebol desde a sua criação, em 2005. Uma das singularidades da apropriação da categoria

---

“futebol moderno” no Brasil se refere à antecipação que a URC promoveu da crítica à arenização dos estádios. Se as torcidas organizadas tradicionais deram força só recentemente ao movimento contra as reformas dos estádios, a URC se posicionava radicalmente contra os impactos da intensa apropriação do futebol pelo capital desde a sua fundação. Por ter sido pioneira em uma determinada politização do torcer, consideramos que a URC funciona como um híbrido ao simbolizar as torcidas antifascistas e, concomitantemente, partilhar de elementos da atuação no estádio de torcidas organizadas, como faixas, bandeiras, cânticos, etc.

Partilhando de uma *memória subversiva* – acionada e reatualizada no tempo presente - da fundação do clube por trabalhadores, o Ferroviário Atlético Clube (FAC), a URC contrapõe-se à produção das arenas multiuso e do torcedor-consumidor. Apropriação semelhante também se dá nos sentidos e nos valores atribuídos pelos torcedores do Juventus de São Paulo, particularmente pela *barra* Setor 2, uma das primeiras barras brasileiras que têm como lema *ódio eterno ao futebol moderno*. De acordo com Hollanda e Lopes (2018b, 223):

A atitude contestadora do Setor 2 também é manifestada no conteúdo de suas faixas e de seus cantos, que costuma exaltar o orgulho das origens operárias do Juventus. “Mooca, Mooca, Mooca. Esse é o bairro que vou morrer. Na Javari, vamos meu Juventus. Não podemos perder, temos que ganhar. Essa é a família que vem te alentar, esta a todo lado pra te ver jogar. O sangue operário nunca irá secar, a resistência não desistirá!”

Nessa perspectiva, é relevante ressaltar o papel histórico que a URC teve, tendo em vista o lugar social experimentado pela torcida, uma vez que a antecipação da crítica à arenização parte de uma região do Nordeste que não é o centro dos principais clubes do Brasil, e da torcida de um time, o Ferroviário, que não ocupa a centralidade econômica no Estado do Ceará.

Em contrapartida, especificamente no caso da URC, a mobilização “Contra o futebol moderno” se trata de uma dentre várias demandas que constituem o projeto político de esquerda da torcida. Dessa forma, diferentemente de outras associações torcedoras – entre elas as torcidas organizadas – a URC se contrapõe ao futebol moderno não para um retorno e uma volta ao que se colocava anteriormente (um futebol pré-moderno?), mas sim para erigir um novo futebol e um novo torcer insurgentes. Portanto, a construção desse “novo” consiste em uma mudança radical para que os espaços tradicionalmente machistas, homofóbicos e racistas sejam superados por meio de uma sublevação contra a ordem estabelecida. Esse processo se insere nos novos estudos assim captados pelo antropólogo Arlei Damo (2019, 53-54):

Essas pesquisas trazem um aporte teórico do campo dos estudos de gênero, sobretudo, e tem oxigenado a compreensão dos fenômenos futebolísticos no seu conjunto. Um outro grupo, que está chegando ao campo, é caracterizado por jovens envolvidos com militância política entre grupos organizados. São grupos ainda em fase de consolidação, implicados com o clubismo e a

experimentação das emoções estéticas características desse meio, mas igualmente preocupados em combater as diferentes faces do sexismo e da xenofobia.

Para compreender as identidades forjadas não só pelas URC, mas pelas torcidas antifascistas em geral, delineamos o conceito de *insurreição clubística*, que lança luz sobre como esses sujeitos se engajam emocionalmente com o clube ao politizar e desnaturalizar determinados elementos do futebol. Trata-se de um neologismo que consiste em uma chave interpretativa para o entendimento das torcidas antifascistas, assentada no acionamento de uma *memória subversiva* advinda da tradição operária do clube ou da militância política de esquerda dos integrantes. A categoria *insurreição clubística* procura dar conta dos significados levados a cabo pela URC na subversão contra as práticas instituídas historicamente nos espaços futebolísticos que os caracterizam enquanto violento, racista, machista e homofóbico.

Portanto, a *insurreição clubística* traz à tona o fazer-se, as práticas, os saberes, as ações, as reações e o agenciamento tecidos na realidade social pelas torcidas antifascistas. O desdobramento da categoria *insurreição clubística*, ao fim e ao cabo, estende-se para um emaranhamento e uma rede de coletivos antifascistas transnacionais, articulados em torno de um projeto que procura ressignificar o futebol por meio de um contraponto – sob o ponto de vista político de esquerda - ao modo como os modelos coletivos do torcer significavam e valoravam suas experiências.

### **O direito à cidade: os impactos da *arenização* e a referência cultural dos estádios de massa**

Em que pesem os substratos compartilhados e transmitidos entre os quatro movimentos de onda na história do torcer, as narrativas dos membros da Ultras Resistência Coral externam o modo como esses sujeitos demarcam os valores das transformações no futebol, adotadas geralmente sem a interlocução dos torcedores. Nesse sentido, argumentamos que o projeto e a ação política da torcida vão de encontro não apenas à modernização e à mercantilização do futebol, mas também a outras formas de dominação instituídas no futebol.

As narrativas dissecadas nesse artigo foram tomadas tanto a partir de entrevistas produzidas na metodologia da História Oral e de textos de formulário eletrônico, preenchidos por meio da plataforma *Google Forms*. A interdependência entre teoria, prática e metodologia impossibilita classificar a História Oral apenas como uma prática e uma técnica, que a compreende enquanto experiências relacionadas apenas à gravação de depoimentos, transcrição de entrevistas, aparelhagem de sons a fim de constituição de acervos orais. Segundo Ferreira (2012, 171)

O testemunho oral representa o núcleo da investigação, nunca sua parte acessória, o que obriga o historiador a levar em conta perspectivas nem sempre presentes em outros trabalhos históricos,

como as relações entre escrita e oralidade, memória e história, ou tradição oral e história; o uso sistemático do testemunho oral possibilita à história oral esclarecer trajetórias individuais, eventos ou processos que às vezes não têm como ser entendidos ou elucidados de outra forma: são depoimentos de analfabetos, rebeldes, mulheres, crianças, miseráveis, prisioneiros, loucos... São histórias de movimentos sociais populares, de lutas cotidianas encobertas ou esquecidas, de versões menosprezadas, característica que permitiu, inclusive, que uma vertente da história oral se tenha constituído ligada à história dos excluídos.

Ao adquirir centralidade nesta pesquisa, a fonte oral nos desloca para a reflexão em torno da instância da memória, que acarreta desdobramentos teórico-metodológicos sobre a narrativa e a forma de construção do discurso, tendo em vista que, de acordo com Alessandro Portelli (2013), fontes orais são fontes narrativas. Nessa perspectiva, a análise das visões de mundo de determinados grupos sociais, por meio das memórias que espelham representações, não se torna inviável e desqualificada por possíveis distorções dos depoimentos, falta de veracidade, esquecimentos e silenciamentos, mas uma fonte adicional para a pesquisa.

Uma das implicações dessa apropriação consiste em que não nos direcionamos a uma militância pela memória, que se sacraliza ou se banaliza, mas sim a necessidade de pensar em um trabalho sobre a memória. Vale ratificar, portanto, que não entendemos as fontes orais como um complemento, ou a utilizamos como um recurso para preencher lacunas, mas pela própria especificidade do objeto de pesquisa em questão. Pelo contrário, as entrevistas, como quaisquer outras fontes históricas, são documentos importantes e subjetivos que necessitam ser questionados a fim de evitar a monumentalização da memória a partir da problematização dos mitos de origens das torcidas pesquisadas. De acordo com Ferreira (2001, 324) “as possíveis distorções dos depoimentos e a falta de veracidade a eles imputada podem ser encaradas de uma nova maneira, não como uma desqualificação, mas como uma fonte adicional para a pesquisa”.

Assim, quando os integrantes da URC narram sobre a conjuntura do futebol e das torcidas atualmente, questionam elementos como a arenização e as restrições à liberdade do torcer constituintes do “futebol moderno”, mas também levantam-se contra a homofobia, o racismo e o machismo, acionando uma consciência interseccional entre raça, classe e gênero.

Os relatos da tabela foram obtidos através de formulário e mantidos conforme o preenchimento, sem interferência do pesquisador no texto, a fim de que a análise do discurso mantivesse o original escrito pelos sujeitos da URC. Ao analisar o discurso de torcedores acerca da categoria “futebol moderno”, Bernardo Hollanda e Felipe Lopes (2018b, 163) aprofundam o debate a partir do conceito de ideologia para enfatizar as relações assimétricas de poder em que são produzidas as críticas ao futebol moderno:

Isto é, para o autor, uma situação pode ser descrita como de dominação “(...) quando grupos particulares de agentes possuem poder de uma maneira permanente, e em grau significativo,

---

permanecendo inacessível a outros agentes, ou a grupos de agentes, independentemente da base sobre a qual tal exclusão é levada a efeito”.

Nome	1) Razões para integrar a URC / 2) Significado da torcida
<b>E<sup>13</sup></b>	1) A motivação maior foi pela bandeira levantada da torcida contra o futebol moderno e suas lutas ideológicas (contra o racismo, contra o machismo, contra os fascistas, a favor classe operária etc). 2) A luta dentro e fora de campo em prol do Ferroviário e da classe trabalhadora!
<b>F<sup>14</sup></b>	1) O futebol cada vez mais tá no ramo do negócio (business), onde os interesses financeiros falam mais alto do que os interesses do torcedor, que se quiser acompanhar o seu time do coração no estádio tem que pagar caro no ingresso e ficar refém do horário da televisão, que hoje em dia fornece uma boa quantidade de verba pros clubes de séries maiores (elite do futebol)”. 2) Reconexão ao futebol local e potencialização de forças micropolíticas de resistência aos modos fascistas de viver no futebol e a partir do futebol.
<b>P<sup>15</sup></b>	1) Ao frequentar os estádios sempre me chamava a atenção o material utilizado pela torcida, principalmente as faixas com conteúdos anti-homofóbico, anti-machista entre outras. Por haver afinidade com essa linha de pensamento (embora não tenha formação política ou estudos na área), pesquisei um blog da torcida em que continha o seu manifesto, o que me levou a essa aproximação. 2) Um movimento que representa, de fato, uma resistência de pensamento e representatividade das ditas minorias da população brasileira que utiliza como linguagem um esporte, como seus torcedores, popular
<b>L<sup>16</sup></b>	1) Por ser uma torcida antifascista. Creio que o futebol também é um espaço de disputa política (em todas suas esferas). 2) Significa uma torcida necessária. Muito bom saber que até mesmo torcedo pro meu time eu posso fazer política. No meu caso, a Ultra Resistência Coral significou a minha inserção nos estádios e no saber torcer por um time.
<b>H<sup>17</sup></b>	1) Os princípios da torcida, como o antifascismo, a luta contra o racismo e homofobia nos estádios, o time de origem operária, a luta contra a mercantilização do futebol. 2) Um polo importante na luta contra o capitalismo. Um exemplo de torcida organizada baseada em ideais solidários, que cumpre papel relevante na história do futebol brasileiro pelo pioneirismo e posicionamentos acertados ao longo de sua história.
<b>O<sup>18</sup></b>	1) Na época compartilhávamos dos mesmos ideais e a torcida trazia em seu manifesto as bandeiras sociais. 2) A URC foi como uma espécie de laboratório social. Dela extraímos muitos ganhos dentre eles fazer ressurgir a história operária do nosso clube que por muitos havia sido esquecida, foi assim também que a nova geração de torcedores do Ferroviário ficou conhecendo a história do clube. Fomos precursores no país de um movimento que cresceu exponencialmente nos últimos anos e que pode trazer muitos frutos ainda.
<b>K<sup>19</sup></b>	1) A URC sempre atuava nós estádios com alegria com cânticos e faixas diferenciadas, das demais torcidas que eram preconceituosas em sua maneira de ser. 2) Uma voz nos estádios que defende o anti-facismo. Que o Estado rege em cima do trabalhador que muitas das vezes não tem se quer condições de ir aos jogos.
<b>Gs<sup>20</sup></b>	1) Achei muito interessante a proposta de torcer sem ofensas racistas, machistas e homofóbicas. 2) Uma torcida pioneira no Brasil, que serviu de inspiração para todas as outras torcidas <i>Antifa</i> . Um exemplo de ação e prática que une futebol e política
<b>RJ<sup>21</sup></b>	1) Minha identificação ideológica por ser antifascista, anti racista e por discernir a mensagem pelos estádios e também por ser a precursora na questão. 2) A Resistência pra mim é uma reunião de amigos que pelo ideológica em comum ou semelhante resolveram apoiar o Ferroviário o time do proletariado

<sup>13</sup> E é professor, nasceu no dia 12 de agosto de 1978 e é militante a favor da educação pública, gratuita e de qualidade.

<sup>14</sup> F é professor universitário, nasceu no dia 07 de maio de 1982 e, quando interrogado se é filiado a alguma partido político, respondeu: Sou militante do campo dos direitos humanos, mas minha atuação se dá por meio da atividade acadêmica, em parceria com coletivos periféricos que produzem resistência ao extermínio das populações negras e periféricas pautando temas como arte, cultura, direito à cidade, segurança pública e educação. Não sou filiado a partido político, embora não tenha objeção a essa via de atuação política.

<sup>15</sup> P é professor do ensino superior, nasceu no dia 03 de fevereiro de 1981 e não é filiado a nenhum partido político.

<sup>16</sup> L é professor de história do ensino básico, nasceu no dia 05 de dezembro de 1990 e é filiado ao PSOL desde 2017.

<sup>17</sup> H é professor, nasceu no dia 24 de janeiro de 1986 e é filiado ao PSTU desde 2005.

<sup>18</sup> O é recepcionista, nasceu no dia 01 de novembro de 1983 e atualmente não é filiado a nenhum partido político.

<sup>19</sup> K é motorista, nasceu no dia 03 de abril de 1986 e foi filiado por muitos anos ao PSTU.

<sup>20</sup> Gs é servidor público federal, nasceu no dia 01 de julho de 1986 e compõe a Frente *Antifa* Limoeiro.

<sup>21</sup> RJ é vendedor, nasceu no dia 11 de julho de 1982 e atualmente não é filiado a nenhum partido, atuando sobretudo em coletivos de cultura a partir do rock.

R <sup>22</sup>	1) Pelo diferencial da torcida, devido ao seu cunho político, o combate ao racismo, à homofobia. 2) Uma torcida diferenciada, onde me sinto bem.
-----------------	---

Fig.3: Elaboração do autor (2020). Narrativas do formulário online *Google Forms*.

Nos discursos dos torcedores que compõem e simpatizam com a URC, em três deles há a menção contrária ao futebol moderno, mercantilização ou seus desdobramentos como razões para terem ingressado na torcida. Outros seis discursos lançam luz para questões politicamente mais amplas: o futebol enquanto espaço de disputa política, o time de origem operária, o antifascismo, antirracismo, antimachismo e anti-homofobia.

Dessa forma, apreende-se, diante das narrativas, como os membros da URC entendem a necessidade de se posicionar politicamente contra as transformações do futebol que o inserem na égide do lucro e no circuito da mercadoria, atuando nessas relações sociais de dominação e de resistência. De acordo com as motivações elencadas, as narrativas trazem à tona, direta e indiretamente, o direito à cidade e à sua ocupação pelas minorias, discurso que vai de encontro à arenização e ao encarecimento dos ingressos:

Dentre vários caminhos, o direito à cidade pode ser tomado com a possibilidade concreta de tecer novas relações, construir utopias e propor novos arranjos socioespaciais, e, assim, instaurar novos usos da cidade. O direito à cidade como direito a usufruir das imensas possibilidades que o urbano oferece, para muito além da gama de bens e serviços formais e dos direitos de cidadania constituídos. Possibilidades de crescimento, de potencialização individual e coletiva (Mascarenhas 2014, 25).

Tomando a produção do espaço social urbano como resultado sempre inacabado do confronto dialético entre a lógica da propriedade e as táticas populares de apropriação, o geógrafo Gilmar Mascarenhas aponta a potência do espaço da cidade para a produção de novos usos, tecer novas relações, construir utopias e rearranjá-lo. É nesse sentido que Mascarenhas analisa o estádio de futebol enquanto microcosmo da reprodução social da cidade ao avaliar os efeitos da arenização sobre a “cultura do torcedor”.

Assim, no formulário, as respostas utilizam e se apropriam de mecanismos que criticam a nova economia do futebol, através da consciência de classe operária, das questões raciais e de gênero, compondo, portanto, um repertório amplo de ação política nos estádios. De todo modo, essas motivações adquirem um significado particular para esses sujeitos, uma vez que três deles enfatizam o pioneirismo da URC nesse modelo coletivo do torcer. Entretanto, se no Brasil as torcidas antifascistas se multiplicaram na segunda década do século XXI, esse movimento extrapolou o espaço nacional, tecendo um emaranhado de relações internacionais entre grupos intitulados *antifas*. Vejamos como a imagem abaixo dimensiona esse aspecto:

<sup>22</sup> R é professora, nasceu no dia 07 de março de 1982 e é filiada ao PSOL desde 2015.



**Fig.4:** Facebook Ultras Resistência Coral (7 de agosto de 2019). “Rede de torcidas antifascistas na América Latina”. <https://www.facebook.com/ultrasresistencia coral/photos/a.471345462914324/2368937899821728/?type=3>. Acesso em: Maio de 2020.

Acerca dos significados da torcida, os discursos retratam a relevância que os componentes da URC atribuem para a luta dentro e fora de campo da classe trabalhadora; potencialização das forças micropolíticas aos modos fascistas de viver a representatividade das minorias; a satisfação em torcer e fazer política ao mesmo tempo; um polo importante na luta contra o capitalismo; a ressurreição da história operária do clube; uma voz antifascista contra a opressão do Estado no trabalhador. Dessa forma, as identidades forjadas pelos atores da URC giram em torno da politização do torcer e do acionamento de uma memória operária insurgente que tensionam os espaços do futebol. Assim, a variabilidade dos valores conforma um conjunto de práticas e de experiências que resistem à reconfiguração do torcedor modulado pelas arenas multiuso, que impõem uma nova territorialidade, caracterizada basicamente por:

- 1) limitação de acesso ao recinto, seja pela sensível redução da capacidade dos estádios, seja pelo encarecimento extremo dos ingressos ou, ainda, pelas restrições de portabilidade de inúmeros objetos e adereços, incluindo faixas e cartazes com conteúdo “político”. Em outras palavras, o cidadão está impedido de protestar nos estádios, seja contra a Federação, seja contra a CBF ou qualquer outra entidade a partir da qual ele se sinta lesado; 2) limitações severas de comportamento dentro do estádio, pela imposição de normas e vigilância onipresente por meio de câmeras filmadoras. Processo agudo de disciplinarização e constrangimento que estudamos anteriormente (Mascarenhas 2014, 32).

Compreender a memória e o modo como os componentes da Ultras Resistência Coral atuam no cotidiano, como produzem significados e como constroem um estilo de vida que os identifica na sociedade possibilita entender a situação em que o futebol se encontra, a reestruturação dos estádios em arenas que atende a um público específico e a demandas midiáticas imersas no fluxo do capital e dos altos investimentos.

Trata-se, pois, de uma reflexão sobre o modo como indivíduos-torcedores se relacionam no labirinto do tempo, onde se mistura passado-presente-futuro em uma insurgência contra o futebol moderno e a favor da popularização e democratização do esporte.

### Considerações finais

Maio de 2020. Integrantes de torcidas organizadas e de torcidas antifascistas decidem ir às ruas para dizer não aos movimentos de grupos políticos pró-governo que ocuparam os espaços públicos durante aproximadamente oito semanas consecutivas. Tais disputas foram conformadas em meio às limitações da pandemia do novo *coronavírus* e do isolamento social, apesar de que naquele mês - auge da contaminação e do número de mortes - o Governo Federal do Brasil esteve sem um Ministro da Saúde, que deveria ser o vetor das respostas para a crise sanitária, mas acabou se tornando o estimulador desse cenário.

A expressão mais evidente destes grupos se materializou com a emergência do movimento denominado *300 do Brasil*, na ocupação da Praça dos Três Poderes em Brasília. Liderado por Sara Winter, o grupo atua por meio de marchas pela Esplanada com tochas, máscaras e roupas pretas, assumidamente a favor do uso de armas, do conservadorismo e das pautas defendidas pela extrema direita (Caldeira Neto 2020). Em contrapartida, as respostas à ocupação das ruas por esses movimentos, que paulatinamente fascistizam a sociedade brasileira, foram incentivadas por torcedores, tanto de torcidas organizadas como de torcidas antifascistas, que se mobilizaram para disputar o espaço público sob o movimento designado como *Somos Democracia* (Souza 2020).

À vista disso, foram examinados neste artigo os valores e os sentidos atribuídos por torcedores ao espaço ocupado nos estádios diante de um processo de reordenamento que implicou recentemente em novas arenas nas urbanidades. Estes lugares, para além de espaços concebidos como um recurso lucrativo, foram entendidos enquanto um lugar no tempo representativo de memórias e de identidades portadoras de experiências singulares, que não tiveram eco no processo de arenização adotado das últimas décadas no Brasil. Entendemos ainda que, dentre os caminhos interpretativos possíveis, tal reconfiguração assemelha-se a um sequestro dos estádios de massa, cuja dimensão simbólica foi ressignificada, senão em sua completude, mas em parte dos valores mais genuinamente partilhados naqueles antigos estádios públicos. Argumentamos, então, que as disputas em torno do direito ao estádio e à cidade não podem ser dissociadas, tendo em vista que ambas transitam as experiências dos torcedores, relação evidenciada nos recentes atos de rua das torcidas organizadas.

---



Em suma, ao questionar a referência cultural que os estádios adquiriram para torcedores, historicizamos os modelos coletivos do torcer através da metáfora dos movimentos de ondas. Conforme enfatiza Oliver Dumoulin (2017), este estudo se trata de um esforço que reafirma os aspectos éticos e políticos das narrativas e das formas de expressão do conhecimento, que partem de recortes do passado calcados nas demandas do presente que legitimam a atividade do historiador.

Nesse seguimento, avaliou-se a emergência das torcidas antifascistas de modo a investigar a politização dos espaços futebolísticos sob o ponto de vista da esquerda, que paulatinamente instituiu uma rede transnacional de solidariedade e de cooperação entre agrupamentos *antifas*. Delianeamos, pois, um ponto de contato entre a arenização e uma torcida antifascista que combate a modernização do futebol, embora estejamos cientes de que esta relação não se encerra com as questões introdutórias aqui pontuadas. Ao fim e ao cabo, a escrita da história sobre esses passados – e presentes – não consiste em uma atitude desinteressada, mas voltada ao futuro através das conexões com os passados vivos produtores – e produto – da memória.

### Referências Bibliográficas

- Caldeira Neto, Odilon. “Neofascismo, “nova república” e a ascensão das direitas no Brasil”. *Conhecer: Debate Entre O Público E O Privado*, 10, n. 24 (2020): 120-140. <https://doi.org/10.32335/2238-0426.2020.10.24.2060>
- Critcher, Charles. “Football Since The War”. Em *Working Class Culture: Studies in history and theory*, org. John Clarke, Charles Critcher, Richard Johnson, 161-184, Hutchinson, 1979.
- Curi, Martin. “A disputa pelo legado em megaeventos esportivos no Brasil”. *Horizontes Antropológicos*, 19, n. 40 (2013): 65-88. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832013000200003>
- Damo, Arlei Sander. “Futebóis - da horizontalidade epistemológica à diversidade política”. *FuLiA*, 3 (2019): 37-66. <https://doi.org/10.17851/2526-4494.3.3.37-66>
- Damo, Arlei Sander. “Do dom à profissão: uma etnografia do futebol de espetáculo a partir da formação de jogadores no Brasil e na França”. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.
- Damo, Arlei Sander. “Para o que der e Vier: o pertencimento clubístico no futebol brasileiro a partir do Grêmio Futebol Porto Alegrense e seus torcedores”, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Porto Alegre, UFRGS, 1998.
- Damo, Arlei Sander.; Oliven, Ruben George, orgs. *Megaeventos no Brasil: um olhar antropológico*. Campinas: Autores Associados, 2014.
- Drula, Andréia Juliane. “O processo de transformação de um estádio para arena: o caso da Arena da Baixada”. Dissertação de mestrado, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2015.
- Dumoulin, Oliver. *O papel social do historiador: da cátedra ao tribunal*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
-

- Ferreira, Marieta de Moraes. “História oral: velhas questões, novos desafios”. Em *Novos domínios da história*, org. Ciro Flamarion Cardoso, Ronaldo Vainfas. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- Ferreira, Marieta de Moraes, e Amado, Janaína. *Usos & abusos da história oral*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.
- Guazzelli, Cesar A. B. “Futebol em tempos de ditadura: o Rio Grande contra o Brasil”. *Aurora (PUCSP. Online)*, v. 9 (2010): 84-103.
- Giulianotti, Richard. *Sociologia do futebol – Dimensões históricas e socioculturais do esporte das multidões*. São Paulo: Nova Alexandria, 2010.
- Harvey, David. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume, 2005.
- Hollanda, Bernardo Borges Buarque de. “De ‘país do futebol’ a ‘país dos megaeventos’: um balanço da modernização dos estádios brasileiros sob a ótica das torcidas organizadas da cidade de São Paulo”. *Recorde - Revista de História do Esporte*, v. 12 (2019): 1-27.
- Hollanda, Bernardo Borges Buarque de. “Os usos da história oral no estudo do futebol: etapas metodológicas de uma experiência qualitativa de pesquisa com torcidas organizadas na cidade de São Paulo”. *Publicatio UEPG: Ciências Sociais Aplicadas*, v. 2 (2017): 187-201.  
<https://doi.org/10.5212/PublicatioCi.Soc.v.25i2.0003>
- Jornal Diário do Nordeste*, 24 de agosto de 2013. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/jogada/popular-para-quem-1.406111>
- Jornal Diário do Nordeste*, 14 de setembro de 2013. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/jogada/conforto-para-poucos-1.432148>
- Lopes, Felipe, e Hollanda, Bernardo Borges Buarque de. “Futebol moderno?: ideologia, sentidos e disputas na apropriação de uma categoria futebolística”. *REVISTA DE ESTUDIOS BRASILEÑOS*, v. 5 (2018a): 159-175. <https://doi.org/10.14201/reb2018510159175>
- Lopes, Felipe, e Hollanda, Bernardo Borges Buarque de. “Ódio eterno ao futebol moderno?: poder, dominação e resistência nas arquibancadas dos estádios da cidade de São Paulo”. *TEMPO (NITERÓI. ONLINE)*, v. 24 (2018b): 206-232.
- Mascarenhas, Gilmar. *Entradas e Bandeiras: a conquista do Brasil pelo futebol*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014. v. 1.
- Mascarenhas, Gilmar. “Não vai ter arena?: Futebol e Direito à Cidade”. *Advir (ASDUERJ)*, v. 32 (2014): 24-38.
- Meneses, Ulpiano Toledo Bezerra de. “O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas”. I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural, Ouro Preto/MG, 2009.
- Nogueira, Antonio Gilberto, e Ramos Filho, Vagner Silva. “Afinal, o que é patrimônio? Conceitos e suas trajetórias”. Em *Formação de Mediadores de Educação para Patrimônio*, org. Raymundo Netto. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 2020.
- Numerato, Dino. “Who says “no to modern football?” Italian supporters, reflexivity, and neo-liberalism”. *Journal of Sport and Social Issues*, (2014): 1-19.  
<https://doi.org/10.1177/0193723514530566>
- O Globo. 2020. “Marcha dos 300 de Sara Winter não tinha nem 30 em protesto contra STF”. <https://oglobo.globo.com/brasil/marcha-dos-300-de-sara-winter-nao-tinha-nem-30-em-protesto-contrastf-24455292>, O Globo, 31 de maio de 2020, Brasil.
-

- Oliveira Júnior, Ricardo César Gadelha de. “A reviravolta dos “fanáticos”: arenização, agenciamentos mercadológicos e novos movimentos políticos a partir do Sport Club Internacional”. Tese de Doutorado, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017.
- Pinheiro, Caio Lucas Morais. “As ondas que (se) movem (n)o mar das torcidas: das charangas à guinada antifascista”. Tese de Doutorado, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020.
- Pires, Régis Alves. 2020. Entrevistador: Caio Lucas Morais Pinheiro, Fortaleza, 26 março de 2020.
- Portelli, Alessandro. *A morte de Luigi Trastulli e outros ensaios: ética, memória e acontecimento na história oral*. Lisboa: Edições Unipop, 2013.
- Proni, Marcelo Weishaupt. “Esporte-Espectáculo e Futebol-Empresa”. Tese de doutorado, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 1998.
- Santos, Irlan Simões da Cruz, e Helal, R. G. Do espectador ao militante: a torcida de futebol e a luta pelo direito ao estádio e ao clube. *Triade: comunicação, cultura e mídia*, v. 4 (2016): 53-69.
- Souza, Felipe. 2020. “Atos de torcidas contra Bolsonaro: o que levou as organizadas às ruas contra o presidente durante a pandemia”. <https://www.bbc.com/portuguese/geral-52899944>, BBC, 02 de junho de 2020, Geral.
- Taylor, Ian. “Football mad: A speculative sociology of soccer hooliganism”. Em *The sociology of sport: A selection of readings*, org. Eric Dunning, 134-164, London, England: Cass, 1971a.
- Taylor, Ian. “Soccer consciousness and soccer hooliganism”. Em *Images of deviance*, org. Stanley Cohen, 352-377, Harmondsworth, UK: Penguin, 1971b.
- Toledo, Luiz Henrique de. “Quase lá: a copa do mundo no itaquerao e os impactos de um megaevento na socialidade torcedora”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 19, n. 40 (2013): 149-184. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832013000200006>
- Van Dijk, Teun. “La multidisciplinarietà del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad”. Em *Métodos del análisis crítico del discurso*, org. Ruth Wodak, Michael Meyer, 143- 178, Barcelona: Editorial Gedisa, 2003.

\*\*\*

Recebido: 30 de junho de 2020

Aprovado: 25 de agosto de 2020

## Direitas Revolucionárias no Cone Sul

### *Revolutionary Rights in the Southern Cone*

### *Derechas Revolucionarias en el Cono Sur*

Ricardo Mendes\*

<https://orcid.org/0000-0001-9817-9325>

RESUMO: A ideia de revolução alcançou enorme prestígio em boa parte do mundo nos anos 1960 e 1970. Assinalo aqui que as análises acadêmicas frequentemente abordam esse conceito a partir de suas referências à esquerda que a palavra apresenta. Considerando documentos primários bem como a bibliografia sobre o período, nessa aproximação com o tema procuro indicar que o termo foi incorporado de forma positiva por parcelas das direitas que participaram dos golpes civil-militares no Cone Sul. Ao mesmo tempo que os usos do termo indicam vínculos com um significado de revolução apresentado pelas esquerdas quanto às ideias de refundação e ruptura, isso se desenvolveu associado com uma reconfiguração representacional que sinaliza para um tipo distinto de revolução.

Palavras-chave: Revolução. Direitas. Ditaduras civil-militares.

---

\* Professor Associado de História da América no Departamento de História. Possui mestrado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) com bolsa de pesquisa CNPq (1996), doutorado em História com bolsa de pesquisa CAPES pela Universidade Federal Fluminense (UFF - 2003) e pós-doutorado em História da América pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ - 2008) com bolsa FAPERJ. Desde 2015 é Coordenador do curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História Política (PPGH) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Participa do grupo de Pesquisa Brasil Republicano – que congrega pesquisadores em História Cultural e Política (BR-PEHCP). É Investigador Associado do GT da ANPUH e do GRPESQ “Direitas, História e Memória”. Atualmente desenvolve trabalhos de pesquisa cujo foco central são as direitas no cone sul abordando aspectos como a memória sobre os regimes civil-militares, representações da imprensa de direita sobre a Revolução Cubana e cultura política das direitas nos anos 1960 e 1970. Atua principalmente nos seguintes temas: direitas, regimes militares, América Latina, Cinema e Memória. Autor de diversos capítulos de livros (“Novas Direitas, Velhos Discursos?” capítulo do livro *Velhas e Novas Direitas - a atualidade de uma polêmica*; e “Jules Dubois e a Revolução Cubana: imparcialidade da imprensa ou ação política?”, capítulo do livro *Revolução Cubana: Ecos, Dilemas e Embates na História e na Historiografia da América Latina*) e artigos em revistas acadêmicas (“Anticomunismo, Democracia e Geopolítica segundo Pinochet”, *Revista de História da Unisinos*; Ditaduras civil-militares no Cone Sul e a Doutrina de Segurança Nacional - algumas considerações sobre a Historiografia, *Revista Tempo e Argumento*, dentre outros). Um dos organizadores do livro *Revolução Cubana: Ecos, Dilemas e Embates na História e na Historiografia da América Latina* (IFS, 2019) é autor do livro *Visões das Direitas no Brasil 1961-1965* (Editora Multifoco/FAPERJ, 2020), com lançamento previsto para 2021. E-mail: rasmric5@gmail.com.

**ABSTRACT:** The idea of revolution achieved enormous prestige in much of the world in the 1960s and 1970s. That academic analyses often approach this concept from their references to the left that the word presents. Considering primary documents as well as the bibliography about the period, in this approximation with the theme, I try to indicate that the term was positively incorporated by portions of the rights that participated in the civil-military coups in the Southern Cone. At the same time that the uses of the term indicate links with a meaning of revolution presented by the leftists regarding the ideas of reFOUNDATION and rupture, this developed associated with a representational reconfiguration that signals a distinct type of revolution.

**Keywords:** Revolution. Rights. Civil-military dictatorships.

**RESUMEN:** La idea de revolución alcanzó un enorme prestigio en gran parte del mundo en las décadas de 1960 y 1970. Señalo aquí que los análisis académicos a menudo abordan este concepto a partir de sus referencias a la izquierda que presenta la palabra. Considerando los documentos primarios, así como la bibliografía sobre el período, en esta aproximación con el tema trato de indicar que el término fue incorporado positivamente por partes de los derechos que participaron en los golpes de estado civil-militares en el Cono Sur. Al mismo tiempo que los usos del término indican vínculos con un significado de revolución presentado por los izquierdistas con respecto a las ideas de refundación y ruptura, esto se desarrolló asociado con una reconfiguración representacional que señala un tipo distinto de revolución.

**Palabras clave:** Revolución. Derechas. Dictaduras civil-militares.

### **Como citar este artigo:**

Mendes, Ricardo. “Direitas Revolucionárias no Cone Sul”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 365-398.

\*\*\*

### **Introdução**

Os anos 1950 e 1960 foram marcados pela disseminação da ideia de revolução não somente na América Latina, mas por boa parte do mundo. Analisando o século XX, Hobsbawm considera que as revoluções estiveram significativamente presentes ao longo da sua segunda metade (Hobsbawm 1994). Nessa direção vai também Tulio Halperin Donghi, para quem a independência da Indonésia e da Índia, a Revolução Egípcia e os progressos realizados pela África na direção da emancipação levaram uma parte destas nações na direção não apenas de Marx, mas também de Lênin (Donghi 1975). Assim, nesses eventos ocorridos, quase todos na seqüência da vitória da Revolução Chinesa, embora se tratasse efetivamente de confrontos que objetivavam a obtenção da

---

independência política, acabaram por assumir um caráter revolucionário, minimamente em sua retórica de confrontação com as potências europeias imperialistas.

En la primera mitad de la década del 60 en toda America Latina se vivió un entusiasmo generalizado hacia proyectos políticos revolucionarios que prometían quebrar el orden institucional – político, económico y social – que hasta entoces había favorecido a las elites tradicionales (...). La revolución se convirtió en una palabra prestigiosa, casi mágica, invocada por doquier (Sutil 2005, 286).

Em sua avaliação dos anos 1960 e 1970 na Argentina, Julio Santucho, então militante político do PRT-ERP<sup>1</sup>, também percorre esse caminho para indicar a importância que a ideia de revolução apresentava naquele momento. Afirma que o contexto, marcado pela desvalorização da democracia e pela apologia da proposta revolucionária na América Latina, foi estimulado pelo cenário transformador no âmbito mundial. Assim, “al calor del movimiento de emancipación de las colonias, del clima de guerra fría y de la crisis del marxismo”, muitos acreditaram que se colocava “la posibilidad de una ruptura definitiva con el capitalismo y del asalto final a las ciudadelas del imperio” (Santucho 2005, 20). E afirma que diversos grupos da esquerda defendiam naquele momento a “Revolución Latinoamericana” influenciados pela vitória da Revolução Cubana (Santucho 2005, 52).

Por fim, cito Maria Paula Araújo na avaliação que faz do cenário brasileiro do mesmo período. A autora considera que as experiências internacionais com a valorização da ação política direta se apresentavam demarcadas pelo questionamento tanto da democracia quanto do jogo político parlamentar. A defesa da violência revolucionária, nesse sentido, seria resultante desse desgaste da democracia representativa, esvaziando a ação político-partidária enquanto instrumento de transformação e de resolução de problemas (Araujo 2006, 256-7).

As análises citadas acima, contudo, focam suas atenções principalmente na forma pela qual as forças políticas situadas à esquerda<sup>2</sup> do espectro político daquele momento acabaram por prestigiar a ideia de revolução. Ampliando um pouco mais o escopo de análise sobre as obras a registrar a importância que a temática possuía nesse momento, tem-se o trabalho de Arturo

---

<sup>1</sup> Partido Revolucionario de los Trabajadores- Ejército Revolucionario del Pueblo - Agremiação da esquerda argentina que passou a defender a luta armada inspirada no guevarismo. Foi essa a perspectiva que predominou após o IV Congresso do Partido, ocorrido em 1968, quando o embate entre Roberto Santucho e Nahuel Moreno redundou na saída do primeiro, defensor do privilégio da luta política sobre a opção armada (Santucho 2005, 66).

<sup>2</sup> O conceito aqui adotado de esquerda fundamenta-se na perspectiva de Norberto Bobbio. Segundo o autor, situam-se no campo das esquerdas aqueles que concebem a igualdade como algo natural e que a desigualdade se estabelece socialmente. Nesse sentido, a premissa desse campo político seria o estabelecimento do fim da desigualdade. No entanto, o Autor aponta igualmente a importância que a conjuntura e o contexto possuem na medida em que influenciam no desenvolvimento de diferentes estratégias por parte dos variados atores políticos situados nesse campo para alcançar os objetivos propostos. E é nesse sentido que Bobbio fala em esquerdas no plural (Bobbio 1995, 91 e ss).

Fontaine Aldunate.<sup>3</sup> Personagem político dos anos 1960 e 1970, em *Todos querían la Revolución* (2000) o autor indica a existência de quatro perspectivas sobre experiências pretensamente revolucionárias que estariam a influenciar não apenas os rumos da história chilena, mas de toda a América Latina naquele momento. Nesse sentido, a abordagem avança sobre a identificação da presença da revolução enquanto paradigma referencial a habitar o imaginário político de diferentes grupos, e não exclusivamente àqueles situados à esquerda do espectro político.

Duas dessas representações sobre o que seriam essas experiências encontram suas origens dentre as esquerdas. A proposta revolucionária cubana, denominada pelo autor como a “Revolución de Fidel” estaria caracterizada pelo extremismo das reivindicações e pela violência. Na mesma direção se encaminharia “La Revolución de Allende”, forma pela qual o autor denomina a proposta política que buscou ser implementada por Salvador Allende ao longo dos mil dias em que esteve na presidência da República no Chile, entre 1970 e 1973. Essa, ainda que tenha alentado a possibilidade de uma ruptura de caráter pacífico e não violento, teria acabado por aproximar-se cada vez mais do modelo Cubano, ao privilegiar o recurso à violência, segundo Aldunate. Ambas, para o autor, comprometiam a estabilidade de toda a região (Aldunate 2000, 26). Observa-se que a abordagem do autor acerca dessas perspectivas revolucionárias é negativa, desdobramento do seu posicionamento político.

De outro lado, a “Revolución de Kennedy”. Assim Aldunate nomeia a proposta norte-americana da “Aliança Para o Progresso”<sup>4</sup>. Embora reativa e marcada pelo que Aldunate considera por uma contra-ofensiva ao modelo cubano, também se encaminhava na direção das rupturas estruturais no plano social e econômico. Afirma o autor:

Es imposible no ver en la Alianza un proyecto de contraofensiva destinada a conjurar los desafíos de la revolución cubana, como parte de la guerra fría, y es visible también que la alusión a cambios sociales y económicos así como el empleo de la palabra revolución, aunque con los apellidos de ‘esperanza y de progreso’, corresponden a la reacción del gobierno norteamericano frente a la pretensión de Habana de encabezar no solo un movimiento revolucionario sino un proceso de desarrollo vigoroso en America Latina (Aldunate 2000, 30-31).

Por último, o autor cita a “Revolución de Frei Montalva” que, por sua vez, teria se apresentado como um desdobramento da proposta da Aliança para o Progresso. Seguindo a tentativa norte-americana de reprodução do modelo italiano no pós-Segunda Guerra Mundial, a

---

<sup>3</sup> Subsecretário da fazenda do governo Carlos Ibañez del Campo (1952-1958). Entre 1978 e 1983 foi diretor do periódico chileno *El Mercurio*. Entre 1984 e 1987 exerceu a função de embaixador do Chile na Argentina a pedido do Presidente General Augusto Pinochet.

<sup>4</sup> Denominação dada pela proposta norte-americana que buscou ser implementada ao longo do governo do presidente John F. Kennedy. Visava encaminhar um processo de modernização e de transformações estruturais na América Latina alinhada aos Estados Unidos e fundada na ideia partilhada por setores do national people security de que o principal mal que perpassava a região e que levava setores da sociedade ao comunismo teria sido desencadeado pelo aprofundamento da pobreza.

---

Democracia Cristã, sob liderança de Eduardo Frei, orientou-se dentro da perspectiva de que “todo tiene que cambiar” (Aldunate 2000, 42).

As duas últimas perspectivas de revolução - a “Aliança para o Progresso” e a “Revolução em Liberdade” de Frei -, parecem demarcadas por uma perspectiva cepalina de dualidade de estruturas na América Latina<sup>5</sup>. Coexistindo com uma estrutura moderna de caráter urbano e industrial haveria uma outra estrutura, atrasada, posto que de caráter rural, agrícola e de origem colonial. Nesse sentido, revolução aqui poderia ter um sentido de ruptura dessas estruturas arcaicas que levaria à consolidação de uma efetiva transformação de caráter liberal burguês. Outras características apresentadas em associação com o termo indicam o estabelecimento de uma ruptura sem violência, sem sangue e sem a então temida “ditadura do proletariado”. Portanto, pela via Constitucional. Todas estas, contudo, influenciadas pelo contexto da época. Segundo Aldunate:

El decênio que se inicia em 1960 anhela la trasmutación radical de la sociedad y de los individuos como parte decisiva del sentido geracional. Basta mencionar algunos elementos reales o simbólicos, que hoy forman parte de la pequeña historia o de la vida rutinaria presente y que entonces eran señal de que nacía un mundo nuevo: la popularización de la TV; los Beatles; los hippies; el rock; la minifalda (que surge en 1965); la droga como acto ritual de liberación y protesta; en el orden político, la guerra de Vietnam, la beatificación de las posiciones ultrarevolucionarias (Mao, Ho Chi Minh, Fidel Castro, Ernesto Guevara), la guerrilla, el marxismo de Sartre y de la Escuela de Frankfurt, los curas obreros y las tendencias antitradicionales en la Iglesia Católica, el reemplazo de la ‘cuestión social’ en las derechas por la ‘revolución marxista’ y la ‘revolución democratacristiana’ con miras a la formación de nuevas estructuras sociales que permitan el acceso del pueblo al poder” (Aldunate, 2000, 43).

Assim, nesse contexto, revolução passa a representar um ideal que teria sido cobiçado por parcelas expressivas dos principais atores políticos, posto que politicamente ativos, dos anos 1960.

### Uma discussão semântica do termo revolução

Foi a importância e recorrência com que o termo foi utilizado e a ideia defendida, acabando por orientar a ação política de diversos atores contemporâneos, que levou Hannah Arendt a discutir sobre o sentido de revolução nos anos 1960. É interessante observar que a obra foi elaborada entre os anos de 1959 e 1963, momento que marca a chegada ao poder dos revolucionários cubanos que tiveram, dentre seus defensores, intelectuais e filósofos como Frantz Fanon e Jean Paul Sartre<sup>6</sup>. Pode-se conjecturar que a obra foi parte de um debate em andamento naquele momento entre os

---

<sup>5</sup> Criada em 1948, a Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL) é uma das cinco comissões regionais da Organização das Nações Unidas (ONU). Bielschowsky (2000) assinala que através da noção “centro-periferia”, a teoria cepalina identifica que o subdesenvolvimento estaria relacionado com o distanciamento em relação ao processo de industrialização. Partindo dessa perspectiva, a CEPAL foi responsável pela difusão de um discurso fundado no estímulo ao modelo de industrialização onde o Estado apresentava um papel fundamental. Sob a presidência de Raul Prebich, segundo Thorp (2005) a proposta cepalina apresentou-se como uma alternativa para a inexistência de um Plano Marshall para a América Latina.

<sup>6</sup> Segundo Mendes (2009, 24), autores como Gorender (1987, 76), Tzvi Tal (2005, 79 e 231), Gott (2004, 203), Seoane (2003, 79), Espinoza (2003) e Araujo (2006, 252) consideram a relevância e influência de ambos dentre as esquerdas latino-americanas.



três intelectuais<sup>7</sup> motivado pela ocorrência da Revolução Cubana. Não por menos, na apresentação da obra editada em 1989, os três são considerados como figuras representativas da vinculação existente entre academia e política.

Em seu livro intitulado *Da Revolução* (1990), Arendt apresenta uma análise acerca da trajetória que esse termo sofreu ao longo da história, com uma reorientação de sentido a partir do desenvolvimento de determinados movimentos modernos, quais sejam: a “Revolução Americana” de 1776 e a Revolução Francesa de 1789. Dividindo a trajetória semântica do termo em dois momentos, aquele no qual predominou um sentido elaborado pelos “antigos” e outro no qual se desenvolveu um novo sentido articulado por aqueles que ela denomina por “modernos”, Arendt assinala que ambos estariam ligados aos movimentos dos astros. A noção primeira de revolução se associaria a uma perspectiva de movimento cíclico e de simples mudança, vinculada à formulação estabelecida por Copérnico na renascença e marcado por uma essência de irresistibilidade, como ele apresenta em sua obra *De Revolutiom busorgium Coelestium*.

Já a noção estruturada a partir dos movimentos revolucionários do XVIII, apresentaria uma grande reorientação em relação a “perspectiva astronômica”, modificando-a. Embora ainda demarcada por elementos do sentido original de irresistibilidade, somam-se à mesma a associação com novidade, começo e violência que passaram a fazer parte do conceito reformulado de revolução (Arendt 1990, 38). Dessa forma, o estabelecimento de um novo começo, marcado pela novidade e estabelecido pela violência, através de um processo irresistível, seriam os elementos a caracterizar a concepção de revolução dentre os modernos.

Apesar de ser relativamente reconhecido que os sentidos que determinadas palavras apresentam modificam-se ao longo do tempo, nem sempre isso é observado com atenção. A partir da sua análise, e asseverando o que assinalo acima, o objetivo de Arendt acaba por ser determinar o “uso correto” e apropriado que o termo deveria possuir. Sendo assim, embora avaliando a forma pela qual os contemporâneos empregavam a palavra e lhe conferiam significado, a autora tece considerações que estabelecem uma perspectiva unívoca de revolução, apresentando como equivocadas as maneiras pelas quais o termo apresentou-se ressignificado no século XX, quando distanciadas da forma pela qual foi empregado no século XVIII.

Buscando identificar os elementos de associação a partir do qual o termo foi pronunciado, a autora parte de dois princípios para sua caracterização. Primeiro, de que somente “onde esse ‘pathos’ de novidade se fizer presente, e onde a novidade estiver relacionada com a ideia de

---

<sup>7</sup> A obra de Fanon, intitulada *Os Condenados da Terra*, publicada no Brasil em 1961 e prefaciada por Jean Paul Sartre, tem como capítulo inicial o título “Da violência”, exatamente o mesmo adotado no primeiro capítulo da obra de Arendt (1967).

---

liberdade, é que temos o **direito** (grifo meu) de falar em Revolução” (Arendt 1990, 27). O segundo, indicando que

[...] onde a violência for utilizada para construir uma nova forma de governo completamente diferente, para dar origem à formação de um novo corpo político, onde a libertação da opressão almeje (...) a constituição da liberdade, é que podemos falar de revolução (Arendt 1990, 28).

Os dois trechos aparecem na obra da Autora completamente articulados e, nesse sentido, o “pathos” de novidade e a violência fariam parte essencial da nova concepção. Violência e novo começo se vinculam ainda na busca pela liberdade e da libertação. É por isso que Arendt entende que revolução, no sentido moderno, representaria principalmente o fim do constrangimento (Arendt 1990, 26), uma mudança acima de tudo política, ainda que com possíveis desdobramentos sociais. Na medida em que o “pathos” de novidade vincula-se à obtenção da liberdade, revolução emerge como algo que se circunscreve na questão política.

Embora a autora considere que essa concepção apresente raízes históricas, ou seja, que tenha sido articulada pelos atores políticos em uma dada conjuntura específica, pouco busca relativizar a significação do termo com outros sentidos desenvolvidos posteriormente. Justamente em um momento - os anos 1960 -, em que a temática da revolução se encontrava fervilhante no cenário mundial.

A relevância do tema e do mapeamento da construção do sentido de revolução quase 20 anos depois observa-se presente na passagem dos anos 1970 para a década de 1980, tal como indica a elaboração da obra de Koselleck, intitulada *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos* (2006). O trabalho, concede atenção especial ao conceito moderno de revolução.

Realizando uma análise da semântica de diversos conceitos fundamentais para a gênese da modernidade que advêm com os movimentos revolucionários do século XVIII, Koselleck afirma que a ideia de revolução se apresenta como uma das mais importantes a “plasmar a experiência histórica daquele tempo” (Koselleck 2006, 16). Afirma o autor que

Nosso conceito de revolução pode ser assim definido, de forma adequada e legítima, como um *conceito geral*, que encontra pelo mundo todo as condições prévias para seu entendimento, mas cujo significado preciso sofre variações dramáticas de um país a outro, de uma situação política a outra. É quase como se no interior da palavra revolução habitasse uma força revolucionária capaz de fazer com que a expressão se dissemine continuamente e seja capaz de conter em si o mundo todo (Koselleck 2006, 62).

Tal como Arendt, o autor aponta a origem do termo associada a um movimento natural de rotação dos astros, cíclico, que conduzia de volta ao ponto de partida como assinalado por Copérnico, também citado pela autora em suas considerações sobre o aparecimento do termo revolução. Da astrologia, o conceito teria sido apropriado pelo vocabulário político, mas a concepção moderna só foi apreendida lentamente. Koselleck cita que uma perspectiva sobre um

---

movimento cíclico no âmbito político já existia no século XVII com a concepção de “círculo das constituições”, retomada das doutrinas de Aristóteles ou de Políbio que, por sua vez, são datadas da antiguidade.

A ideia de movimento circular apresentava-se aqui fundada na existência de um número limitado de modelos constitucionais que se sucederiam automaticamente – monarquia, tirania, aristocracia, oligarquia, democracia e olocracia –, impossível de romper e que sempre retornaria ao seu ponto de origem: a monarquia. Desta forma, assim “como as estações do ano permanecem sempre as mesmas em sua alternância, também os homens, como seres políticos, permanecem atados a mudanças que efetivamente não traziam nada de novo” (Koselleck 2006, 64).

Até meados do século XVIII teria predominado o sentido a indicar um movimento cíclico de volta a uma situação anterior, marcado pela consciência de retrocesso dessa trajetória, “conforme indica a sílaba re – na palavra *revolutio*” (Koselleck 2006, 62). A partir de então, revolução passou a designar o que se via sob a ótica “da transformação, da comoção”, abarcando praticamente tudo: religião, política, costumes, direito e economia (Koselleck 2006, 67). Em vez de um ciclo, observa-se a percepção de uma condução linear, evolutiva e direcionada a um futuro utópico:

Com tais questões, propostas pelas cabeças mais sagazes do Iluminismo e que hoje não somos mais capazes de responder, inaugura-se um novo horizonte de expectativa. A revolução com certeza, não mais conduz de volta a situações anteriores; a partir de 1789 ela conduz a um futuro a tal ponto desconhecido, que conhecê-lo e dominá-lo tornou-se uma contínua tarefa da política. (Koselleck 2006, 69)

Dessa forma, revolução passaria a possuir outro conjunto de características que delimitavam o seu campo semântico. Síntese da trajetória de todas as revoluções particulares, ordena historicamente as “experiências de convulsão social”. Ao termo, estaria associado a ideia de abreviação do tempo, um tempo dinâmico a “descortinar” novas perspectivas e no qual passado, presente e futuro integram-se em uma linearidade a indicar um processo evolutivo.

Diferentemente de outras designações que representam transformações tão somente no plano político, revolução indicaria aquelas que impactariam o plano social. Ou seja, ainda que da sua trajetória fizessem parte as mudanças políticas, o processo só se completaria com rupturas da ordem social e que levariam a “emancipação de todos os homens” (Koselleck 2006, 71). O político, nesse sentido, apresentar-se-ia tão somente como uma etapa, e só alcançaria seu ápice no plano da estrutura social. Dessa forma, derrubar o velho poder teria por objetivo não somente substituir aqueles que detém o controle político, mas sim a implantação de uma “revolução universal” e permanente a abarcar toda a humanidade (Koselleck 2006, 72). Permanente, posto que a se prolongar “até que esse objetivo fosse atingido” (Koselleck 2006, 73)

---

Koselleck escreve sua obra na passagem dos anos 1970 e 1980. Mesmo que assinala compreender que o conteúdo semântico dos conceitos não é unívoco, o seu entendimento acerca do termo acabou aprisionado pelos usos dados pela perspectiva do século XVIII, e que foram redimensionados na contemporaneidade do século XX. Se no XVIII a ruptura plena que estabelece um novo futuro significa a superação do Antigo Regime com a fundação de uma modernidade burguesa, já no XIX, e principalmente no século XX, vai representar algo que ultrapassaria essa modernidade, avançando na direção da superação do próprio capitalismo.

Contudo, é interessante observar a ausência de qualquer consideração acerca dos usos e apropriações do termo e do conceito por parte das direitas. Seja em princípios do século XX com os fascismos europeus ou latino-americanos<sup>8</sup>, ou mesmo por parte de setores das direitas que ascendem ao poder na América Latina com as ditaduras civil-militares, Koselleck não abre espaço para uma discussão semântica nesses momentos em que o embate político desenvolveu-se de forma extrema e polarizada com a disputa, inclusive, em torno de determinadas ideias e conceitos tais como o de revolução. Algo extremamente importante na medida em que, como considera o Autor, “a história dos conceitos, mesmo quando ideologicamente comprometida, nos lembra que as relações entre as palavras e seu uso é mais importante para a política do que qualquer arma” (Koselleck 2006, 77).

Indicando a permanência da relevância da temática ainda na passagem do XX para o século XXI, Norberto Bobbio, em *Teoria Geral da Política* (1999), dedica toda a sexta parte de seu trabalho para a discussão da mudança política e sua relação com o termo revolução. Realizando uma análise do tema a partir do ponto de vista semântico - e assim assemelhando-se com os trabalhos de Arendt e Koselleck -, também acaba por buscar estabelecer a trajetória do uso da palavra dentre os modernos e contemporâneos, especificamente em sua relação com o movimento dos astros. Inicialmente indicando a irresistibilidade de um movimento de mudança, mas que significava retorno, posteriormente o termo assume uma conotação que o associava com transformação e um novo início.

---

<sup>8</sup> Na abordagem que faz no verbete “fascismo” no dicionário de Ciência Política organizado por Bobbio e Pasquini (1999), Saccomani assinala a predominância das perspectivas generalizantes que se utilizam do termo “fascismos” no plural, sobre as perspectivas singularizantes. Contudo, pontua a autora que o reaparecimento do olhar singularizante reacendeu o debate (Saccomani 1999, p. 467). Uso aqui a perspectiva de fascismos generalizante desenvolvida por Francisco Carlos Teixeira da Silva, para quem o fascismo é uma unidade de traços diversos que dão coerência a um fenômeno. Na caracterização dos fascismos indica a sua existência enquanto movimentos ou partidos, fascismos que chegam ao poder mas não de forma hegemônica e fascismos que tomam o poder e o monopolizam. Diante da diversidade, o autor em questão se utiliza do termo no plural: fascismos (Teixeira da Silva 2003, 125). No caso específico dos fascismos no continente americano ao longo dos anos 1920 a 1930 utilizou aqui autores que trabalham com a perspectiva da existência de movimentos e organizações fascistas nesse momento no Cone Sul, tais como McGee (2005), Bertonha (2015) e o trabalho organizado por Bertonha e Bohoslavsky (2016).

No entanto o autor desdobra sua avaliação na consideração que faz de que revolução possuiria não apenas um significado descritivo. Entende Bobbio que os usos da palavra concebiam simultaneamente, para além desse significado, também uma perspectiva axiológica, ainda que na linguagem científica observem-se tentativas de definição a partir de uma “posição neutra” (Bobbio 1999, 601).

Segundo o autor, revolução serve para indicar, no seu significado político, movimento e mudança. Essa mudança encontrar-se-ia delimitada espacialmente no que se refere aos que a engendram. Vinda “de baixo”, realizada “na praça”, diferencia-se fundamentalmente dos golpes de Estado realizados “no palácio”, mas também apresenta diferenças expressivas em relação a outras mobilizações que se originam espacialmente no mesmo lugar. Sedições, revoltas, rebeliões e insurreições são distintas de revolução por conta do tipo de mudança que impõem na sociedade.

Tendo como referência o paradigma da Revolução Francesa, já que o termo adquiriu “seu significado atual no discurso político, histórico, filosófico” a partir da sua ocorrência (Bobbio 1999, 606), o sentido “predominante” é o de mudança total do “sistema global da sociedade”. Total e radical, possuindo ainda duas características essenciais: a subtaneidade e a violência (Bobbio 1999, 605). Para o autor, nesse momento, revolução passa a ter uma conotação positiva porque proporcionadora da criação e associada à uma perspectiva progressista da história, “voltada para o devir, para a edificação de uma sociedade antes jamais vista” (Bobbio 1999, 586)

Bobbio procura então apresentar o que considera como “designações correntes”, o seu “significado predominante”. Mesmo que afirme que “ninguém é dono das palavras” e que “nada proíbe” outras formas de uso – sugerindo a possibilidade de construção de diferentes significados que não devam ser entendidos como falsos ou incorretos, mas sim distintos, Bobbio acaba por conceber que existiria uma significação mais apropriada (Bobbio 1999, 603; 606; 608), indicando um “sentido pleno e verdadeiro da palavra” (Bobbio 1999, 607).

A análise da forma pela qual três dicionários tratam o termo ratifica a perspectiva de cristalização de um determinado significado para revolução, com características de sentido único e imutável distintas das articuladas por Arendt, porém, próximas daquelas elaboradas por Koselleck e Bobbio. Observando as obras organizadas por Bottomore (1988), Bobbio (1999) e Teixeira da Silva (2000), percebe-se que o sentido ora apresentado assume uma conotação que associa nitidamente a designação a uma concepção de revolução oriunda nos movimentos de transformação social encaminhados por setores situados nas esquerdas.

No verbete desenvolvido por Kiernan na obra organizada por Tom Bottomore, o autor aponta que as análises desenvolvidas por Marx e Engels consideravam inicialmente o conceito de revolução relacionado com a profunda mudança que caracterizaria a passagem de um modo de

---

produção para outro. Revolução seria, nesse sentido, um “salto cataclísmico”, resultante dos conflitos entre “velhas instituições e novas forças produtivas” e entre “classe dominante” e uma “nova classe nascida para desafiá-la” (Kiernan 1988, 324).

Ao observar as revoluções na Europa Moderna - Inglesa, Francesa e Norte-americana -, considerariam Marx e Engels que a ação da burguesia, símbolo das novas forças produtivas, deveria ser muito mais incisiva, levando “muito além do ponto exigido pelos interesses burgueses” para que não houvesse um refluxo a representar algo semelhante ao compromisso de 1688<sup>9</sup>. Isso somente poderia ser encaminhado não pela burguesia, mas pela ascensão do proletariado ao poder, única alternativa que levaria a uma transformação profunda tanto no plano moral quanto no social, e que “permitiria começar tudo de novo” (Kiernan 1988, 325).

Afirma ainda o autor que, no “Ocidente, a aceitação da revolução como um objetivo passou a significar, com efeito, a crença em uma transformação ampla da sociedade, por oposição a qualquer reestruturação da velha sociedade por meio de reformas fragmentárias” (Kiernan 1988, 326). Dessa forma, ainda que com conclusões distintas as desenvolvidas por Arendt, Kiernan busca apresentar o sentido de revolução para os marxistas, restringindo em grande medida a amplitude do significado, mas buscando desenvolver aquilo que seria o “verdadeiro” sentido de revolução.

Por sua vez, GianFranco Pasquino, no tópico em que discute revolução presente na obra *Dicionário de Política*, assinala que o termo é a tentativa, acompanhada do uso da violência, de derrubar as autoridades políticas existentes e de as substituir, a fim de efetuar profundas mudanças nas relações políticas, no ordenamento jurídico-constitucional e na esfera socioeconômica” (Pasquino 1999, 1121). A violência pode até caracterizar diferentes tipos de ação ou desencadear variados processos que podem ser confundidos com uma revolução, tais como as revoltas, rebeliões ou golpes de Estado. Contudo, somente quando essa violência modificar profundamente o sistema político, econômico e social é que se poderia falar em revolução.

Ainda segundo o mesmo autor, a origem de algo novo se daria pelo estabelecimento de uma nova ordem fundada na igualdade. E dado que as classes dirigentes não abrem mão do seu poder pacificamente, a violência seria parte intrínseca da revolução (Pasquino 1999, 1122;1128). Só assim se daria a substituição do estado burguês pelo estado proletário (Pasquino 1999, 1125).

Em Pasquino, a antítese da revolução é a contrarrevolução, que pode assumir dois sentidos distintos. Um primeiro, associado com a atitude de segmentos que, inicialmente partícipes da revolução, passam a discordar motivados pelo “ritmo, modos e tipos de transformação a introduzir” (Pasquino 1999, 1128). A contrarrevolução aqui é composta por ex-revolucionários e

---

<sup>9</sup> O “Compromisso de 1688” refere-se ao retorno ao sistema monárquico, ainda que limitado pelo parlamento, viabilizado pela “Revolução Gloriosa” de 1688 ao colocar no trono inglês Guilherme de Orange.

---

por membros das classes destituídas. Dessa forma a contrarrevolução seria uma situação subsequente à revolução. Um outro sentido é dado pela caracterização de um movimento de reação preventiva às mudanças radicais ou entendidas de tal maneira que poderiam ser geradas pela revolução. Aqui, a contrarrevolução antecede o movimento revolucionário e o aborta.

A perspectiva de um sentido único é referenciada pela indicação dicotômica revolução/contrarrevolução. Essa leitura da significação da palavra, expõe a circunscrição política do termo que boa parte dos autores aqui analisados estabelece. Afirma-se para o “termo” uma utilização correta e adequada. Como assinala Bobbio, junto com o significado descritivo viria o seu significado axiológico na forma que acaba por ser avaliado pelos autores em questão. Concebe-se que a correta utilização acaba limitada ao âmbito das esquerdas ou, no máximo, nas referências liberais-democráticas de Arendt. A contrarrevolução, nesse sentido, assumiria um caráter positivo para as direitas enquanto, no plano valorativo, a revolução assumiria um valor positivo para as esquerdas.

Por último, cito o Dicionário do Pensamento Político de Direita, onde o verbete revolução é desenvolvido por Segatto (2000). Para ele, revolução seria uma transformação profunda obtida em um curto espaço de tempo e que subverteria a “antiga ordem ou estado de coisas reinantes” para forjar algo de diferente, uma ordem “radicalmente nova”. Afirma Segatto que, se “para a esquerda este passaria a ser o modelo a ser perseguido para a realização de uma revolução socialista, para a direita constituir-se-ia em um exemplo a ser evitado” (Segatto 2000, 399). A afirmativa indica, ainda que indiretamente, a suposta existência de um consenso quanto a noção estabelecida do termo revolução. A antítese da revolução aqui, é apresentada pela citação aos “principais pensadores e teóricos” das direitas no século XIX: Edmund Burke e Alexis de Tocqueville que defendiam a hierarquia, a propriedade, a continuidade (Segatto 2000, 399).

Elaborando uma análise parcial do que escrevi até aqui, pode ser assinalado que Arendt entende que o sentido de revolução se dá quando do estabelecimento de um novo começo, sobretudo quando esse começo dá início a uma nova ordem política. Por sua vez, Koselleck, Bobbio e Kiernan situam o sentido de revolução com uma ruptura não somente nas instâncias políticas, mas também na ordem econômica e social. Embora mais comedido na sua caracterização do sentido de revolução – uma vez que o restringe ao pensamento elaborado por Marx e Engels – , Kiernan aponta um significado unívoco para o termo, mesmo dentro do universo de reflexão marxista. E mesmo que assinala a existência de divergências, essas estariam mais na ordem da diversidade de estratégias do que de concepções efetivas sobre o sentido de revolução (Kiernan 1988, 327). De certa forma, ainda que incorporando aspectos jurídicos-constitucionais nas transformações que caracterizariam uma revolução, Pasquino segue a concepção marxista.

---

Quanto a Segatto, este escreve o verbete em um dicionário que busca espelhar as perspectivas do pensamento das direitas acerca do termo, mas o fez de forma circunscrita. Seguindo a mesma linha da maioria dos autores citados aqui, Segatto acabou por restringir-se ao sentido mesmo de revolução caracterizado por boa parcela das esquerdas. Por um lado, podemos argumentar em defesa do autor que esse sentido também era partilhado pelas direitas. E isso é indicado ao afirmar que se “para a esquerda este passaria a ser o modelo a ser perseguido para a realização de uma revolução socialista, para a direita constituir-se-ia em um exemplo a ser evitado” (Segatto 2000, 399). Contudo, uma vez tratando-se de uma obra que procura caracterizar o pensamento de direita, entendo que seria necessário apontar qual a concepção de revolução que as direitas buscaram articular quando se apropriaram do termo para nomear movimentos (fascismos dos anos 1930) e governos (ditaduras civil-militares dos anos 1960, 70 e 80) na América Latina.

Para além da caracterização, definição do conteúdo ou da semântica empregada pelos dicionários e trabalhos aqui analisados, pode ser observado que o mesmo tipo de prática acaba por se manter. Assim, em comum, todos os autores tratados aqui acabam por apresentar a existência de uma concepção, sentido, ou significação únicos do termo.

### **Os novos estudos e a ideia de revolução das direitas**

Nos últimos anos vem se desenvolvendo diversos estudos acadêmicos que focam sua atenção na análise das direitas na América Latina ao longo do século XX. Esses trabalhos buscam avaliar as transformações operadas nesse segmento político quanto às estratégias desenvolvidas no embate político, a reformulação e pluralidade do seu ideário ou mesmo em relação à diversidade de sua composição (Mendes 2003; Sutil 2005; Deutsch 2005; Zárate 2008; Cordeiro 2009; Velasco e Cruz, Kaysel e Cudas 2015; Bohoskavky e Bertonha, 2016).

A ação política das direitas obteve um crescimento vertiginoso em dois momentos específicos da História do continente no século passado. Ao longo dos anos 1930 até a primeira metade dos anos 1940, e nas décadas de 1960 e 1970, com variações que resultam dos diferentes contextos e das características específicas de cada caso nacional. Foram momentos em que a ideia de revolução de caráter socialista assombrou profundamente esse segmento político. Alguns dos trabalhos assinalados acima apontam que em ambos os momentos também se amplia o emprego do termo revolução por parte das direitas. Embora não seja o objetivo aqui estabelecer uma genealogia do uso do termo e da ideia de revolução na América Latina, esses estudos colaboram



para que se afirme com alguma fundamentação que a sua utilização no Cone Sul data dos anos 1930 no Cone Sul (Deutsch 2005)<sup>10</sup>.

No Chile dos anos 1920 e 1930 o *Movimiento Nacional Socialista*, conhecido popularmente por *Nazi*, utilizou-se da “ambiguidade” quanto à definição da agremiação ser ou não revolucionária. Por vezes assumiam que o nazismo expressava “la ‘antirrevolución’, lo opuesto de la revolución”. Contudo, McGee Deutsch considera que a perspectiva de Jorge Gonzales Von Marées, principal liderança do movimento, era diversa:

Por el hecho de ser inconformista, empero el nazismo era también revolucionario; en realidad, Gonzáles declaró que el MNS era al mismo tiempo un movimiento revolucionario y defensivo. A diferencia de la versión materialista izquierdista, la ‘auténtica revolución’ nazi aspiraba a la ‘conquista espiritual’ de los chilenos. (Deutsch 2005, 203).

Isso também é observável, para alguns movimentos de extrema-direita na Argentina, tais como a *Alianza de la Juventud Nacionalista* (AJN) e a *Federación Obrera Nacionalista Argentina* (FONA). Por vezes Deutsch parece considerar que se tratava tão somente de retórica, cujo objetivo seria concorrer com as esquerdas na disputa pela maior inserção desses movimentos dentre os trabalhadores urbanos, com “apelaciones a los obreros de tinte revolucionario” (Deutsch 2005, 285). Mas, de outro lado, parece apontar alguma consistência no caráter revolucionário dessas propostas, dado que fundado em um projeto de futuro que assinalaria a existência de uma utopia revolucionária. Para a autora, os participantes da *Alianza de la Juventud Nacionalista* (AJN) “reverenciaban la fe católica y los valores y a los dirigentes del pasado pero, **como revolucionarios** (grifo meu), vislumbran nuevas respuestas a los problemas del país” (Deutsch 2005, 298).

Quanto ao caso brasileiro a autora cita a *Alianza Integralista Brasileña*, movimento que surgiu ao longo dos anos 1930 resultante da confluência de vários outros grupos da extrema-direita. Mesmo que, na perspectiva de alguns autores, a AIB estivesse dividida em três facções, esses agrupamentos convergiam em uma série de questões. Nesse sentido, e tomando por base o discurso da principal liderança integralista, Plínio Salgado, para McGee Deutsch.

[...] la revolución integralista era la del siglo XX contra el siglo XIX, una revolución totalitaria cuyo significado ni los socialistas ni los liberales, ni siquiera los reaccionarios de la extrema derecha podían captar. (...) en cambio, el integralismo era la única fuerza revolucionaria pues su voluntarismo rompía con el determinismo e implicaba una visión dinámica y total de renovación material y espiritual continua.” (Deutsch 2005, 338).

Na abordagem dos fascismos europeus, Hobsbawm (1994, 121) assinala serem eles os revolucionários das direitas. A ideia, contudo, seria puramente retórica já que “não houve a

---

<sup>10</sup> Para o caso brasileiro e no âmbito dos estudos de pós-graduação como exemplo cito trabalho de Ramos (2011) sobre o integralismo.

revolução fascista” (Hobsbawm 1994, 130) e a transformação radical do presente rapidamente foi deixada de lado quando da sua chegada ao poder.

De outro lado, essa perspectiva não é acompanhada por Teixeira da Silva e por Denise Rollemberg. Para o primeiro o fascismo apresentava uma ideia força de revolução como destruição do vigente para a construção de algo novo, o que permitiria “uma autonomia delirante da política, transformada em substituto de um modo de vida” (Silva 2003, 138). A proposição desses movimentos não era a do restabelecimento da tradição, no que se diferenciava dos movimentos de matiz conservadora. Mas sim, a implantação de uma “teia social de novo tipo” que seria criada a partir da destruição completa da ordem social liberal-burguesa: “eis aí a Revolução Fascista” (Silva 2003, 141).

Já Rollemberg (2017, 359) considera que nazismo e fascismo fizeram uso do conceito de revolução “pensado como processo de transformação positiva da ordem vigente” e buscando realizar a utopia de criação de um novo homem (Rollemberg 2017, 361). Foram revolucionários porque “romperam ou pretenderam romper com valores e referências que, por um século, haviam mudado a mentalidade do mundo ocidental” (Rollemberg 2017, 372). Na origem da polêmica, se revolucionários ou contrarrevolucionários, estariam os critérios a serem usados na interpretação desses regimes. Para os que avaliam que foi revolucionário, as referências seriam o impacto institucional, a remodelação dos direitos civis e políticos e as mudanças no “plano cultural e das mentalidades coletivas” (Rollemberg 2017, 373).

Esse prestígio da ideia de revolução pode ser observado também dentre as direitas na Argentina, no Brasil e no Chile posteriormente, ao longo das décadas de 1950 e 1970. Na Argentina, em 1955, os grupos que depuseram Juan Domingos Perón, liderados pelos generais Eduardo Lonardi, Pedro Eugenio Aramburu e pelo Contra-almirante Isaac Rojas denominaram o novo governo por “Revolución Libertadora”. Em artigo que comenta a novela de Rodolfo Walsh intitulada *Operación Masacre*, acerca dos acontecimentos relativos a esse movimento, Campos assinala que não deixa de resultar “curioso o paradójico que a los golpes de Estado que han dado los militares argentinos ultraderechistas los llamen, com un lenguaje izquierdista, *revolución*” (Campos 2007).

O mesmo uso do termo pode ser observado em 1966 por parte daqueles que chegavam ao poder quando da derrubada do governo de Arturo Illia, denominando o seu movimento como “Revolución Argentina”. Na mensagem ao povo argentino elaborada para o primeiro pronunciamento do novo governo, é apontado o perigo de desintegração da nação, motivo pelo qual deveria “verse en este acto revolucionario, el único y auténtico fin de salvar a la República y

encauzarla definitivamente por el camino de su grandeza” (Mensaje de la Junta Revolucionaria al pueblo argentino” de 28 de junio de 1966).

De outro lado, o recurso direto ao termo revolução, não foi prática daqueles que estabeleceram o *Proceso de Reorganización Nacional* (PRN) ou, simplesmente, *El Proceso*. Para Sidicaro, isso teria sido fruto do desgaste que o “significado” teria sofrido dado os “magros resultados de anteriores experiencias protagonizadas por la institución” militar (Sidicaro 1993, 398). Contudo, ainda assim, as propostas de refundação da sociedade argentina estiveram presentes e foram propagadas intensamente (Moresi 2010, 104). Sidicaro aponta também que a perspectiva de uma transformação radical a caracterizar uma nova etapa, marcou o discurso do PRN:

El discurso del ‘proceso’ fue el lugar de articulación de múltiples mitos característicos del imaginario político: había un ‘tiempo pasado que había sido mejor’, pero el país tenía delante ‘un futuro esplendoroso’, que sería alcanzado gracias a la oportuna mediación del ‘salvador’ castrense, capaz de arrancar a la comunidad de la ‘decadencia’ y librarla de la peligrosa acechanza de los ‘poderes extranjeros’. Pero más allá de sus rasgos míticos, en la definición de los objetivos del ‘proceso’ se halló la idea central de realizar una mutación total de la dinámica política, económica y cultural, y cerrar así una etapa histórica (Sidicaro 1993, 443).

Comentando sobre o primeiro pronunciamento da Junta Militar, o jornal *La Nación* estranha “la omisión de la palabra ‘revolución’ en el léxico de los equipos recién instalados en el poder”. Para o periódico, “no era menos notório que la idea de ‘revolución’ estaba presente en todos los planteos del gobierno” (La Razón apud Sidicaro 1993, 443). Sidicaro assinala, ainda, o relato do periodista Félix H. Laiño, do jornal de direita *La Razón*, que teria registrado o dia 24 de março de 1976 - momento do estabelecimento da Junta Militar composta por Jorge Rafael Videla (Exército), Emilio Masera (Marinha) e Orlando Ramón Agosti (Aviação) -, como o “dia de la revolución” (La Razón apud Sidicaro 1993, 389). Falava-se de uma “revolución desde arriba” com sua origem no Estado, efetivada a partir de uma posição de poder que criaria as condições para a emergência de uma nova “classe dirigente” (La Razón apud Sidicaro 1993, 442).

É interessante observar que, nesse primeiro pronunciamento, feito em cadeia nacional de rádio e televisão argentina, o recém-empossado Presidente, ao longo de aproximadamente 24 minutos profere um discurso onde assinala seguidas vezes ser aquele um momento de ruptura, o qual “no materializa solamente una caída del gobierno”, mas sim um “cierre definitivo de un ciclo histórico e la apertura de un nuevo”. (Videla 1976, 2’53”). Um ponto de partida para enfrentar a grave crise que afligia o país, demarcando o “final de una etapa que perdía inexorablemente vigencia” (Videla 1976, 6’30”). O momento estaria a exigir uma mudança também no plano das atitudes do povo argentino com respeito a sua própria responsabilidade individual e social que, segundo Videla, possibilitaria o descortinar de um futuro melhor. (Videla 1976, 19’21”). A

“irrenunciável grandeza” estaria no amanhã (Videla 1976, 19’53”), no futuro “que conduziria a grandeza da pátria e à felicidade do seu povo” (Videla 1976, 22”).

No Brasil, o movimento que desencadeou a derrubada do Presidente constitucionalmente eleito, João Goulart, autointitulou-se *Revolução de Março de 1964*. Observa-se, na proclamação do primeiro Ato Institucional, uma intenção refundacional tal qual a presente na Argentina do *Processo*. Publicado em 9 de abril de 1964, assinala:

É indispensável fixar o conceito do movimento civil e militar que acaba de abrir ao Brasil uma nova perspectiva sobre o seu futuro. O que houve e continuará a haver neste momento, não só no espírito e no comportamento das classes armadas, como na opinião pública nacional, é uma autêntica revolução” (Ato Institucional nº 1 1964).

O termo, diferentemente do caso Argentino, apresentou-se recorrente nos pronunciamentos públicos, na documentação elaborada pelos realizadores da deposição de João Goulart e mesmo na denominação das organizações criadas nos primeiros momentos desse intento tal como o “Conselho Supremo da Revolução”.

Buscando apresentar as justificativas para a “Revolução Brasileira”, várias entrevistas e palestras foram proferidas por figuras de destaque do novo governo, tais como os militares Antonio Carlos Muricy (“Os motivos da Revolução Brasileira”, 1964) e Antonio Ferreira da Costa (“Compreensão da Revolução Brasileira”, 1964). No processo sucessório do então Presidente Costa e Silva, acometido de um problema de saúde, foi organizada uma “Junta Militar Revolucionária” para decidir que rumos seriam dados à Nação, conforme observado em documento relativo à segunda reunião do Alto Comando das Forças Armadas ocorrida em 1969.

Em sua tese de doutoramento Mendes (2003), assinala que uma parte não desprezível dos participantes do movimento de 1964 o entendia como um movimento “revolucionário”. Considera o autor que a utilização do termo se dava fundamentalmente por três motivos. O primeiro, como artifício para indicar que aquela mobilização havia galgado um grau de apoio substantivo por parte da sociedade brasileira. Tal como uma revolução, haveria um clamor popular por uma ruptura com o quadro vigente. O segundo, por conta de buscar legitimidade perante a sociedade através da apropriação de um termo e ideia profundamente difundidos dentre os movimentos sindicais e populares pelas esquerdas. Mas Mendes acaba por assinalar também que, para parcelas dos envolvidos na deposição de Jango, março de 1964 foi um “novo começo, que liberou o país dos vínculos com o passado colonial”, perspectiva que se calcava na ideia de que as sociedades latino-americanas estavam imersas numa dualidade campo-atraso/cidade-modernização (Mendes 2003,

3) que também estaria presente nas direitas. Sobre esses aspectos é interessante citar Ferdinando de Carvalho<sup>11</sup>:

Essa crise tradicionalmente da América Latina, historicamente exacerbada pela exploração colonialista, pela insensibilidade das classes dominantes e pela irresponsabilidade e corrupção dos governos, apoia-se hoje principalmente no agravamento crescente do desequilíbrio entre o explosivo crescimento populacional e a precariedade do sistema econômico-social. A facilidade com que se propagou a chama revolucionária no Continente explica-se, não apenas pela eficiência dos processos adotados por agentes de comunização mas, em grande parte, pelo anseio dominante nos povos de libertar-se dessa opressiva contingência e de emergir em uma esfera de compreensão e felicidade (Carvalho 1964, 49-50).

Ainda em 2004, a *Revista do Club Militar*, organização que congrega militares que passaram para a reserva nas Forças Armadas, publicava uma edição comemorativa dos “40 anos da Revolução Democrática de 1964”, indicativo de que, distante da retórica mais confrontativa dos anos 1960, esses militares ainda partilhavam de um conjunto de convicções acerca do caráter “revolucionário” de março de 64 (Cordeiro 2014, 153). A defesa de 1964 como revolução voltou a acontecer por ocasião da efeméride dos 48 anos de sua implementação (Cordeiro 2014, 213).

Quanto ao Chile, tal qual na Argentina do *Proceso de Reconstrução Nacional*, não se observa uma utilização direta do termo revolução para intitular o movimento liderado por Pinochet que interrompe a democracia chilena, então governada pela *Unidade Popular* e presidida pelo socialista Salvador Allende. Contudo, da mesma forma que no país vizinho, os objetivos de ruptura com o passado, de refundação da sociedade e de transformação profunda estão presentes nas manifestações públicas de parte de alguns dos grupos que assumem o poder. Sergio de Castro, importante líder dos nacionalistas de direita e contemporâneo das décadas abordadas nesse trabalho, publica um artigo em 1992 cujo título relaciona-se diretamente com essas questões: *La génesis de la revolución chilena*.

A temática da revolução é abordada por Zárate, Pinto e Álvarez no trabalho *Su revolución contra nuestra revolución* (2006), no qual os autores contrapõem a revolução proposta pelas esquerdas à revolução intentada pelas direitas. Zárate sugere, na abordagem dos grupos nacionalistas e gremialistas que ambos teriam uma proposta de teor revolucionário dado que “*revolución y la contrarrevolución son parte de un mismo proceso y la segunda, aunque no sea una revolución en si mesma, levanta un proyecto antagónico y emula mucho de los estilos de sus enemigos*” (Zárate, Pinto e Álvarez 2006, 100).

Nacionalistas e Gremialistas caracterizariam o que a autora denomina por “nova direita”, ideologicamente distinta da “velha direita” do Partido Nacional. Possuíam ambos uma perspectiva

---

<sup>11</sup> Um dos propagadores da noção de Guerra Revolucionária nos anos 1950, escreveu em uma série de revistas militares nos anos 1960 e ministrou várias palestras na ESG nos anos 1970 e 1980. Ferdinando de Carvalho, oficial que apoiou o movimento de 1964, exerceu funções relevantes ao longo da ditadura e foi possuidor de um capital simbólico de significativa influência dentre setores militares.

---

antipartidária e situavam-se mais como movimentos do que como partidos (Zárate, Pinto e Álvarez 2006, 19). Ainda assim, os nacionalistas acabaram por compor com políticos egressos do Partido Conservador e do Partido Liberal para fazer frente ao que consideravam como ameaças estabelecidas pelo governo de Eduardo Frei e, posteriormente, pelo governo da Unidade Popular liderada por Salvador Allende.

A facção nacionalista presente no Partido Nacional tinha como perspectiva uma “revolución” de empresa integrada, mas “militarista y militantemente anticomunista” (Zárate, Pinto e Álvarez 2006, 206). O mesmo intento revolucionário é identificado por Bohoslavsky e Gomes dentre a juventude de direita chilena e argentina. “Incrédulos” quanto à capacidade da política vigente “para ofrecer cambios satisfactorios”, alguns acolhiam o ideário revolucionário, mas não com as mesmas referências. Segundo os autores, setores da juventude argentina e chilena de direita, objeto de análise de seu trabalho, eram fascinados por José Antonio Primo de Rivera. Já a juventude vinculada à *Frente Nacionalista Patria y Libertad*, além do desprezo pelo partidarismo:

Se convirtió en el paradigma del antiliberalismo, antimarxismo y un ‘nacionalismo revolucionario’ que busco imponer ‘un nuevo’ orden conducido por una figura fuerte, que salvara los destinos de la patria de las ‘garras del marxismo’ (Bohoslavsky e Gomes 2016, 52)

Para evitar a decadência e “la destrucción de la nación” (Zárate, Pinto e Álvarez 2006, 31) que estaria em curso ao longo de todo o século XX, seria necessário “cambiar el curso de la Historia” (Bohoslavsky e Gomes, 2016, 34) e criar um “Estado nuevo”, tal como defendia o jornal de direita *Què Pasa*. A partir de 1969, o nacionalista Sergio Onofre Jarpa passou a exercer o comando político do Partido Nacional, possibilitando que a “revolução dos nacionalistas” passasse a desfrutar de maior espaço dentro da novíssima agremiação. De certa forma, esses setores partilhavam de um conjunto de objetivos refundacionais que também estiveram presentes na ditadura civil-militar pinochetista. Tal como assinala Rubio Apiolaza (2011, 3-4), a “intervención y el posterior gobierno militar asumió rápidamente un rasgo rupturista, al adquirir un carácter eminentemente refundacional y no “restaurador” de la institucionalidad anterior a septiembre de 1973.”

O objetivo, assim, seria uma ruptura com o passado. O governo apresentava a necessidade de uma ação que fosse além de “una mera labor rectificadora, para entrar de lleno en el audaz campo de la creación” (Declaración de Principios 1974). A “tarea de reconstruir moral, institucional y materialmente al país”, requeria uma ação “profunda y prolongada”, uma “nueva era de la reconstrucción nacional que abrirá el futuro” (Declaración de Principios 1974). A ameaça havia sido vencida com derramamento de sangue “de muchos de nuestros hombres, que cayeron luchando por la liberación de Chile”. Por isso, afirmava Pinochet, o que se colocava naquele momento não era tão somente uma transição, não “se trata pues de una tarea de mera restauración

---

sino de una obra eminentemente creadora, sin perjuicio de que dicha creación para ser fecunda debe enraizarse en los signos profundos de nuestra auténtica y mejor tradición nacional” (Pinochet 1977).

### Considerações finais

Nos anos 1960 e 1970 diversos analistas que tiveram por objeto a implementação das ditaduras civil-militares no Cone Sul assinalaram que a essência desses movimentos seria contrarrevolucionária. O contraponto dessa perspectiva estaria na ideia (desenvolvida pelos atores políticos contemporâneos) ou no conceito (desenvolvido pela historiografia) da existência de um único sentido para o termo revolução. Esse, por sua vez teria se afirmado a partir de um conjunto de eventos efetivados ao longo do século XX, quais sejam, a Revolução Russa, a Revolução Chinesa e, para o caso específico da América Latina, a Revolução Cubana. Desta forma, teria ocorrido uma espécie de apropriação quase que natural do sentido de Revolução por parte das esquerdas ao longo do século XX.

Autores como Comblin (1978, 192), Rouquié (1984, 162-175) e Herrera (1986, 7-8), ao analisarem o conjunto da América Latina, apontam nessa direção. Jorge Tapias Valdez<sup>12</sup>, por sua vez, afirma que o conjunto de ideias que fundamentou os regimes civil-militares no Cone Sul - a Doutrina de Segurança Nacional -, era de teor contrarrevolucionário, antidemocrático, antissocialista e antiliberal. E considera que

[..] se presenta como de naturaleza ‘restaurativa’, acometiendo una empresa contrarrevolucionaria que, compromete a toda la institucion militar, erigida como única elite política y com la pretension de apoderarse no solo del gobierno sino del Estado y de la sociedad misma, de manera permanente, para restaurar las condiciones de las cuales dependerían el desarrollo y la seguridad nacionales.” (Valdés 1980, 37).

Donghi, assinala que uma das conseqüências da Revolução Cubana teria sido a afirmação, no continente, de uma frente contrarrevolucionária hostil a qualquer mudança (Donghi 1975, 270). Se existia um sentido único para revolução, associada às transformações intentadas pelas esquerdas, as mobilizações contrárias somente poderiam ser classificadas como sua antítese. Opondo-se à revolução, estaria nada mais nada menos do que a contrarrevolução.

Nesse raciocínio, a utilização do conceito ou ideia de revolução por parte das direitas seria resultante de uma tentativa de manipulação, recurso retórico para tornar nebulosos os objetivos reais dos que haviam se lançado à ação para a deposição de governos constitucionalmente eleitos nos anos 1960 e 1970. Em vez de falar em golpes ou de articulações palacianas para a deposição pura e simples de governantes teriam optado pela afirmação de uma denominação que pudesse

---

<sup>12</sup> Valdés foi ministro do governo de Salvador Allende.

lhes conferir legitimidade, posto que revolucionária. Utilizavam, assim, as ferramentas e argumentos adotados pelas esquerdas para justificar uma ação contra as democracias ou, segundo alguns, “semi-democracias”.

Divergindo dessa perspectiva, entendo que a utilização do termo revolução, ou mesmo de outra palavra que considero aqui como equivalente – “refundação” -, por parte das direitas, apresenta indícios tanto de uma disputa pela apropriação de um termo quanto elemento indicativo da existência de um projeto de sociedade.

Koselleck (2006, 77) considera a importância da palavra nos embates políticos, assinalando que “a relação entre as palavras e seu uso é mais importante para a política do que qualquer outra arma”. Na mesma direção, Baczko (1985, 311) considera a palavra como elemento fundamental para a construção do “Imagário Social”, uma das forças reguladoras da vida coletiva. Instrumento de poder, mas também espaço do conflito porque é onde o poder se legitima. Já para Chartier,

As ideias, apreendidas por meio da circulação das palavras que as designam, situadas nos seus enraizamentos sociais, pensadas na sua carga afectiva e emocional, tanto quanto no seu conteúdo intelectual, tornam-se assim, tal como os mitos ou os complexos de valores, uma dessas ‘forças coletivas pelas quais os homens vivem o seu tempo’ e, portanto, uma das componentes da ‘psique coletiva’ de uma civilização. (Chartier 2002, 43).

Assim, importa entender como o termo revolução, embora rejeitado por completo por parte de determinados setores das direitas que preferiam intitular-se contrarrevolucionárias, acabou obtendo “acolhida” por outros segmentos desse espectro político. Em grande medida, as ditaduras estabelecidas nos anos 1960 e 1970 acabaram compostas por ambos os grupos como resultado do consenso negativo construído dentre as direitas, contribuindo para que essa diversidade tivesse como desdobramento uma pluralidade de estratégias de poder e de projetos políticos que caracterizaram os conflitos dentre os detentores do poder nesse momento.

O uso da violência como elemento chave para o rompimento com o passado (imediato ou não), a ideia de utilizá-la como instrumento para a inauguração do novo, distinto do observável até então e com a presença de uma perspectiva positiva acerca da revolução, são algumas das questões colocadas pelas direitas que se apresentavam revolucionárias. Por fim, deve ser considerado que não cabe ao pesquisador estabelecer o uso correto ou apropriado do termo, mas tão somente identificar as formas, os usos, e a semântica empregadas. Essa primeira aproximação que ora realizo com a forma pela qual setores das direitas empregavam o termo revolução sugere a necessidade de uma apreciação mais detalhada em relação ao assunto atentos, como assinala Koselleck, às “variações dramáticas” que demarcam as diferentes significações. Assim, para melhor compreender os anos 1960 e 1970 é fundamental identificar os diferentes usos do termo revolução, mesmo



dentre as direitas que se denominavam revolucionárias, buscando o mapeamento das “sociedades” futuras que são projetadas por essas ideias.

### Referências bibliográficas

- Aldunate, Arturo Fontaine. *Todos querían la Revolución – Chile 1964-1973*. Santiago de Chile: Zig-Zag, 2000 (3ª ed.).
- Apiolaza, Pablo Rubio. “Régimen autoritario y derecha civil: El caso de Chile, 1973-1983”. Em *Instituto de Estudios Latinoamericanos Universidad de Alcalá*. Documentos de Trabajo, n. 29 – agosto 2011.
- Araujo, Maria P. “Esquerdas, juventude e radicalidade na América Latina nos anos 1960 e 1970”. Em *Ditadura e Democracia na América Latina – balanço histórico e perspectivas*, org. Carlos Fico, Marieta de M. Ferreira, e Samantha Viz Quadrat. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- Arendt, Hannah. *Da Revolução*. Rio de Janeiro: Ed. Atica, 1990.
- Arendt, Hannah. *Da Violência*. Rio de Janeiro: 1967.
- “Ato Institucional nº 1. 1964”. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/AIT/ait-01-64.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/AIT/ait-01-64.htm).
- Baczko, Bronislaw. “Imaginação social”. Em *Enciclopédia Einaudi-Anthropos-Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, v. 5.
- Bertonha, João Paulo. “Sobre os Fascismos e ditaduras: a herança fascista na formação dos regimes militares do Brasil, Argentina e Chile”. Em: *Revista de História Comparada*. Rio de Janeiro, v. 9, n. 1 (2015): 203-23.
- Bielschowky, Ricardo. *O pensamento econômico Brasileiro – o ciclo ideológico do desenvolvimentismo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- Bobbio, Norberto. *Teoria Geral da Política*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1999 (2ª reimpressão).
- Bobbio, Norberto. *Direita e Esquerda - Razões e significados de uma distinção política*. São Paulo:UNESP, 1995.
- Bobbio, Norberto. Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora da UNB, 1999.
- Bohoslavsky, Ernesto, João Fábio Bertonha. *Circule por la derecha: percepciones, redes y contatos entre las derechas sudamericanas – 1917-1973*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2016. <https://doi.org/10.15448/2178-3748.2016.1.22814>
- Bohoslavsky, Ernesto, e Gabriela Gomes. “A outra juventude radicalizada - anticomunismo na Argentina e no Chile (1959-1973)”. *Oficina do Historiador*, v. 9, n. 1 (jan/jul 2016): 38-57. <https://doi.org/10.15448/2178-3748.2016.1.22814>
- Bottomore, Tom, org. *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- Carvalho, Ferdinando. 1964. “A Guerra Revolucionária Comunista no Brasil”. Em: *Revista Defesa Nacional*, n. 597 (1964).
- Campos, Marco Antonio. 2007. “Medio Siglo de Operación Masacre”. UNAN, 07/08/2007. <http://www.jornada.unam.mx/2007/07/08/sem-marco.html?submit=Ir+al+inicio#directora>.
- Chartier, Roger. *A História Cultural – entre prática e representações*. Lisboa: Difel, 2002.
- Comblin, Joseph. *Ideologia de segurança nacional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
-

- Cordeiro, Janaina. “A derrota após a vitória: a memória militar sobre Médici e a ditadura”. Em *Velhas e Novas Direitas*, org. Karl Schurste, Igor Lapsky, Francisco Carlos Teixeira da Silva, e Giselda Brito da Silva, 208-216. Recife: Editora Universidade de Pernambuco, 2014.
- Cordeiro, Janaina. *Direitas em movimento: a campanha da mulher pela democracia e a ditadura no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2009.
- Costa, Octávio Ferreira da. 1964. “Compreensão da Revolução Brasileira”. Em *Revista Defesa Nacional*, n. 597 (1964).
- “Declaración de Principios del Gobierno de Chile. Santiago, marzo de 1974”.  
[http://www.archivochile.com/Dictadura\\_militar/doc\\_jm\\_gob\\_pino8/DMdocjm0005.pdf](http://www.archivochile.com/Dictadura_militar/doc_jm_gob_pino8/DMdocjm0005.pdf).
- Deutsch, Sandra McGee. *La extrema derecha en la Argentina, el Brasil y Chile*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- “Discurso del General Augusto Pinochet em Cerro Chacarillas con ocasión del día de la Juventud: el 09 de Julio de 1977”. <http://www.archivochile.com/entrada.html>.
- Donghi, Tulio Halperin. *História da América Latina*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1975, 3ª edição.
- Espinoza, Julio García Espinoza. “Lo nuevo del Nuevo Cine Latinoamericano”. Em: *El ojo que piensa – Revista Virtual del cine iberoamericano*, n. 0 (2003).
- Fanon, Francis. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.
- Gorender, Jacob. *Combate nas trevas – a esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada*. Rio de Janeiro: Ática, 1987.
- Gott, Richard. *Cuba – uma nova história*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004.
- Herrera, Genaro A. *El pensamiento político de los militares*. Santiago: Centro de Investigaciones Socioeconómicas, 1986, 6ª. Edição
- Hobsbawm, Eric. *A Era dos Extremos*. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 1994.
- Kiernan, Edward Victor Gordon. “Revolução”. Em *Dicionário do Pensamento Marxista*, org. Tom Bottomore. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.
- Koselleck, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006.
- Mendes, Ricardo A. S. “Visões das Direitas no Brasil: 1964-1965”. Tese de doutoramento, Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2003.
- Mendes, Ricardo A. S. “Pensando a Revolução Cubana - nacionalismo, política bifurcada e exportação da Revolução”. Em: *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, v. 1 (2009): 1/3-29.
- Mensaje de la Junta Revolucionaria al pueblo argentino de 28 de junio de 1966”. “Actas de la Revolución Argentina. 1966. Anexo 1.  
[https://es.wikisource.org/wiki/Anexo\\_1:\\_Mensaje\\_de\\_la\\_Junta\\_Revolucionaria\\_al\\_pueblo\\_argentino](https://es.wikisource.org/wiki/Anexo_1:_Mensaje_de_la_Junta_Revolucionaria_al_pueblo_argentino).
- Moresi, Sergio. “El liberalismo conservador y la ideología del Proceso de Reorganización Nacional”. In: *Sociohistórica/ Cuadernos del CISH* 27, (primer semestre 2010): 103-135.
- Muricy, Antonio Carlos. 1964. Palestra sobre os motivos da revolução brasileira, pronunciada pelo General no canal 2 em maio. Acervo pessoal de Ant. Carlos Muricy: Série Atuação Político Militar (1936-1979), código ACM 64.04.02.
-

Pasquini, Gianfranco. “Revolução”. Em: Bobbio, Norberto, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora da UNB, 1999.

Ramos, Alexandre Pinheiro. “Uma ‘revolução necessária’: o conceito de revolução nos textos de intelectuais da Ação Integralista Brasileira (1932-1937)”. Em: *Dimensões*, vol. 26, (2011): 255-276. <https://doi.org/10.1590/s2178-14942017000200004>

Rolleberg, Denise. “Revoluções de direita na Europa do entre-guerras: o fascismo e o nazismo”. Em: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 30, n. 61 (2017): 355-378. <https://doi.org/10.1590/s2178-14942017000200004>

Rouquié, Alain. *O Estado Militar na América Latina*. Rio de Janeiro: Alfa-Ômega, 1984.

Sacomani, Edda. “Fascismo”. Em: Bobbio, Norberto e Gianfranco Pasquini. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

Santucho, Julio. *Los últimos guevaristas – la guerrilla marxista em la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

Segatto, José Antonio. “Revolução”. Em *Dicionário do Pensamento Político de Direita - ideias, instituições e personagens*, org. Francisco Carlos T. Silva, Sabrina Medeiros, e Alexander Vianna. Rio de Janeiro: Faperj/Mauad/Tempo, 2000.

Seoane, María. *Argentina – el siglo del progreso y la oscuridad (1900-2003)*. 1ª ed., Buenos Aires: Critica, 2003

Sidicaro, Ricardo. *La política mirada desde arriba - las ideas del diario LaNación (1909-1989)*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1993.

Silva, Francisco Carlos T. da.. “Os fascismos”. In: Ferreira, Jorge, Celeste Zenha, Daniel Aarão Reis Filho. *O século xx – o tempo das incertezas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

Silva, Francisco Carlos T. Da, Sabrina Evangelhista Medeiros, Alexander Vianna. *Dicionário do Pensamento Político de Direita - ideias, instituições e personagens*. Rio de Janeiro: Faperj/Mauad/Tempo, 2000.

Sutil, Sofia Correa. *Com las riendas del poder - la derecha chilena em el siglo XX*. Santiago: De bolsillo, 2011 (2005).

Tal, Tzvi. *Pantallas y revolución – uma visão comparativa del cine de liberación y del cinema novo*. Buenos Aires, Lumiere; Israel, Universidad de Tel Aviv, 2005.

Thorp, Rosemary. “As economias Latino-Americanas, 1939-1950”. Em *A América Latina após 1930*, org. Leslie Bethell. São Paulo: EDUSP, 2005, v.VI.

Valdés, Jorge Alberto Tapia. *El terrorismo de Estado: la doctrina de la seguridad nacional em el Cono Sur*. México (DF): Ediorial Nueva Imagen, 1980.

Velasco e Cruz, Sebastiao, Andre Kaysel, Gustavo Cudas, organizadores. *Direita, volver! : o retorno da direita e o ciclo político brasileiro*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2015.

Videla, Primera Cadena Nacional, 1976. Archivo Histórico RTA. YouTube, 46”. <https://www.youtube.com/watch?v=IAmbhpxPJtg>.

Zárate, Verónica Valdivia Ortiz. *Nacionales y Gremialistas – El parto de la nueva derecha política chilena, 1964-1973*. Santiago: Lom, 2008.

Zárate, Verónica Valdivia Ortiz, e Rolando Álvarez Vallejos, Julio Pinto. *Su revolución contra nuestra revolución – Isquierdas y derecha em el Chile de Pinochet (1973-1981)*. Santiago: LOM Ediciones, 2006.

“2ª Reunião do Alto Comando das Forças Armadas. 1969”. FGV - Acervo pessoal de Antonio Carlos Murici: Série Atuação Político Militar (1936-1979), código ACM 69.06.26 pm – cod/microf. Rolo 02 – 240 a 278.

\*\*\*

Recebido: 18 de julho de 2020

Aprovado: 04 de setembro de 2020

**Rethinking the role of underground political work in the struggle for the liberation of Mozambique, 1950s-1970s**

*Repensando o papel do trabalho político clandestino na luta de libertação de Moçambique, anos 1950s-1970s*

*Repensar el papel del trabajo político clandestino en la lucha por la liberación de Mozambique, décadas de 1950-1970*

*Alda Romão Saúte Saúte\**

<https://orcid.org/0000-0001-7285-6789>

ABSTRACT: Studies on underground (or clandestine forms of political struggle) remain largely unknown with just a few of them published. The study focuses on underground political work in southern Mozambique from the 1950s to the 1970s. The main argument that the study seeks to make is that despite the intensification of colonial exploitation for the benefit of the Portuguese capital, violent repression, imprisonment and systematic denial of the exercise of political rights for most of the Mozambican people, the people of southern Mozambique had already a period of active underground political growth, inspired by the international political environment (decolonization process after World War II) and after connected to FRELIMO and its platform. Small cells, mostly connecting educated, assimilated people, civil servants, artists, writers, painters, self-employed and workers developed underground activities ranging from the political task of organization, to political awareness, propaganda and spying, to the military task of recruitment for training abroad and to provide the military. Therefore, they countered Portuguese state propaganda and articulated an alternative political agenda. The underground political work

---

\* Full Professor, holds a PhD in African History from the University of Minnesota-Twin cities, Minnesota, United States of America. Saide has taught at Pedagogic University for 26 years where she is training undergraduate and graduate students in African History, Economic History, Southern African History and Urbanization in Africa. As a visitor Professor, Saide has also taught graduate courses at Higher Institute of Science of Education - ISCED, Luanda, Republic of Angola. Since 2001 she is acting as senior researcher of Center of Population Studies (now known as Center of Analysis of Policies - CAP). Because of her training in issues of Governance, she was consultant of Good Governance at Technical Unit for the Public Sector Reform – UTRESP and Municipal Council of Maputo. Her major research has focused on regional history – Southern Africa looking at governance, migration, education, liberation struggles, HIV and gender. Saide published 2 books on history of education, Christian missions and colonialism (2004 and 2005) and 1 book as co-author on Mozambican labour migration in South African Farms (2012) and 1 book as co-editor on Guerrilla radios in Southern Africa (2020), as well various chapters and articles. She has a large experience on qualitative methodology and skills on quantitative methodology. E-mail: [alda.saute@gmail.com](mailto:alda.saute@gmail.com).

had connections and continuity with other forms of struggle, such as with the colonial resistance of the 1950s and the FRELIMO struggle. The study combines primary and secondary written materials and oral accounts with underground political activists/militants.

Keywords: Underground. Mozambique. Portugal. FRELIMO. Cells.

RESUMO: Estudos sobre clandestinidade (ou formas clandestinas de luta política) permanecem amplamente desconhecidos com somente uma pequena parte deles publicada. O estudo concentra-se no trabalho político clandestino no sul de Moçambique entre anos 1950 e 1970. O principal argumento que o estudo pretende apresentar é que, apesar da intensificação da exploração colonial em benefício do capital português, repressão violenta, prisão e negação sistemática do exercício de direitos políticos para a maioria do povo moçambicano, o povo do sul de Moçambique tinha já um período de crescimento político clandestino activo, inspirado no ambiente político internacional (a descolonização após a Segunda Guerra Mundial) e depois conectado à FRELIMO e sua plataforma. Pequenas células, ligando principalmente pessoas educadas e assimiladas, funcionários públicos, artistas, escritores, pintores, trabalhadores por conta própria e trabalhadores assalariados, desenvolveram atividades clandestinas que vão desde a tarefa política da organização até consciencialização política, propaganda e espionagem, até a tarefa de recrutamento para treino militar no exterior e apoio material e moral aos guerrilheiros. Portanto, eles combateram a propaganda do estado português e articularam uma agenda política alternativa. O trabalho político clandestino tinha conexões e continuidade com outras formas de luta, como a resistência colonial da década de 1950 e a luta da FRELIMO. O estudo combina materiais escritos primários e secundários e fontes orais com activistas / militantes políticos clandestinos.

Palavras-chave: Clandestinidade. Moçambique. Portugal. FRELIMO. Células.

RESUMEN: Los estudios sobre la clandestinidad (formas clandestinas de lucha política) siguen siendo en gran medida desconocidos con sólo unos pocos de ellos publicados. El estudio se centra en el trabajo político clandestino en el sur de Mozambique desde los años cincuenta hasta los setenta. El argumento principal que el estudio busca hacer es que, a pesar de la intensificación de la explotación colonial en beneficio del capital portugués, la represión violenta, el encarcelamiento y la negación sistemática del ejercicio de los derechos políticos para la mayoría de los mozambiqueños, la gente del sur de Mozambique tenía ya un período de crecimiento político clandestino activo, inspirado en el entorno político internacional (proceso de descolonización después de la Segunda Guerra Mundial) y después conectado a FRELIMO y su plataforma. Las células pequeñas, que conectan principalmente a personas educadas, asimiladas, funcionarios, artistas, escritores, pintores, trabajadores independientes y trabajadores asalariados desarrollaron actividades clandestinas que van desde la tarea política de la organización, la conciencia política, la propaganda y el espionaje, hasta la tarea militar de reclutamiento para entrenar en el extranjero y proveer a los militares. Por lo tanto, contrarrestaron la propaganda estatal portuguesa y articularon una agenda política alternativa. El trabajo político clandestino tenía conexiones y continuidad con otras formas de lucha, como la resistencia colonial de la

década de 1950 y la lucha FRELIMO. El estudio combina materiales escritos primarios y secundarios y relatos orales con activistas / militantes políticos clandestinos.

Palabras clave: Clandestinidad. Mozambique. Portugal. FRELIMO. Células.

### How to cite this article:

Saúte, Alda Romão Saúte. “Rethinking the role of underground political work in the struggle for the liberation of Mozambique, 1950s-1970s”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 390-415.

\*\*\*

## Introduction

After World War II, unlike the upsurge of nationalist movements in most African countries towards self-determination, Mozambique remained at the apogee of Portuguese colonialism characterized, on one hand, by intensification of colonial exploitation for the benefit of Portuguese capital and, on the other, by violent repression and systematic denial of the exercise of political rights for most of the Mozambican people.

Colonial exploitation increased considerably through the intensive use of already established means of coercion and exploitation of the workforce, mostly in forced cropping and conscript labor. At the same time, the growing Portuguese settler population occupied an increasing number of semi-skilled and skilled jobs. Their privileged social and economic situation was enhanced by racial barriers, mainly under the pretext of unionization of the white workers.

Additionally, the majority of the population continued to be subjected to a system of education that undermined their well-being and blocked any significant advance in their education and access to jobs that required technical and professional qualification.

Despite these many difficulties, including extensive repression and imprisonment, Mozambican people tried to undermine the Portuguese colonial system, taking into account the principle of self-determination. Their efforts were never rewarded with any kind of “dialogue”. The only reaction was repression, violence, imprisonment, censorship and strengthening of the *Polícia Internacional e de Defesa do Estado* – PIDE (International Police for the State Defense) the secret police. In light of that, political activity in Mozambique had to resort to techniques of “underground action”, secrecy and to flee the country into exile.

In Mozambican historiography, a significant body of work has been produced on the liberation struggle for independence led by FRELIMO but very little is known about underground work. This may be due to perceptions that the liberation of Mozambique was a

result of military action only or to the covert nature of the underground work. In fact, underground work, particularly in the south, where colonial power was strongest, played a significant role in mobilizing people to join FRELIMO and to permanently contest the system.

By the 1960s and 1970s, some literature on nationalism movement in Mozambique existed. Eduardo Mondlane's classic study, *Lutar por Moçambique* provided a clear analysis of the discriminatory, repressive and exploitative colonial Portuguese system. Related to the birth of Mozambican nationalism, he privileges the role of the youth in *Núcleo dos Estudantes Secundários de Moçambique - NESAM* (Nucleus of the Secondary Students of Mozambique) who in their attempt to join FRELIMO were arrested by PIDE (Mondlane 1995). Similarly, Samora Machel in *O Processo da Revolução Democrática Popular em Moçambique* described the problems of the development of the nationalist movement in the 1970s in rural Mozambique, taking into account the Portuguese efforts to promote one layer of black Mozambicans while increasing the violent repression of the rest. (Machel s.d.) However, these authors did not make any reference to the underground political work that begun in the late 1950s or its role to the struggle in southern Mozambique, particularly the role played by the underground militants in the preparation of the IV Military Region of the struggle of liberation led by FRELIMO.

In the 1980s, other works about the liberation of Mozambique were published. Thus, Allen Isaacman and Barbara Isaacman in *Mozambique: From Colonialism to Revolution, 1900-1982* analyse the Portuguese regime, the mass opposition to colonial rule and the struggle for independence arguing that NESAM members clandestinely began to organize politically to spread the idea of national independence (...) Many leaders of NESAM were arrested in the early 1960s. Some managed to escape to Tanganyika (...) and helped to organize the FRELIMO (Isaacman and Isaacman 1983, 72). Raúl Bernardo Honwana's work describes how he and later his son Luís Bernardo were arrested, investigated and imprisoned, accused of subversion by PIDE (Honwana 1989). Teresa Maria da Cruz e Silva by studying the clandestine network of FRELIMO in Lourenço Marques, 1960-1974 shows that FRELIMO penetrated easily in the south due to the existence of a clandestine political network but, at the same time, the life of the clandestine network of FRELIMO was shortened by the action of the PIDE (Cruz e Silva 1986).

Since 2000, a profusion of biographies, auto-biographies and monographs on the liberation struggle in Mozambique<sup>1</sup> emerged. These works are very interesting because through the life stories of these individuals one learns about the characteristics of the Portuguese system, the brutalities and atrocities of Portuguese authorities, the discriminatory measures and humiliation Mozambicans suffered, the terrorizing work of *Polícia Internacional e de Defesa do*

---

<sup>1</sup> Some examples of the literature: Matusse (2004); Matusse & Malique (2008); Mateus & Mateus (2010); Mateus (2006) and Mussanhane (2012).



*Estado/Direcção Geral de Segurança - PIDE/DGS* (International Police for the State Defense/General Directory of Security), the life in Machava political prison and the different forms of Mozambican resistance against the Portuguese system with emphasis on the armed struggle. Yet very little research has been conducted on the meaning, structures, strategies, tactics and impact of the underground political work in the liberation struggle in Mozambique.

This article seeks to build on some of the insights derived from South African scholars<sup>2</sup> by drawing on memories and life stories of political activists and revisiting the body of autobiographies, biographies and monographs published. The focus is on the underground political work in southern Mozambique as a case study to demonstrate the role played by individuals (men and women) and groups of Mozambicans from late 1950s to 1970s. In fact, I define underground work in Southern Mozambique as political activity, and the manifestation of clandestine nationalism. It involves individuals or groups of people participating in political activities that could not take place in the public domain. Although they wished their work to have a public impact, it had to be conducted in secrecy to escape notice from the police – the PIDE.<sup>3</sup>

The article makes a two-pronged argument: First, the people of southern Mozambique as individuals or groups performed underground political work before the creation of the liberation movements, particularly FRELIMO, and after the creation of FRELIMO. Some were members of or linked to FRELIMO, but others were not. The underground political work in the south demonstrated a process of continuity, adaptation and innovation in the resistance struggle against Portuguese domination. The second argument is that the militants in this underground political work in the south played a major role alongside the armed struggle as an important vehicle for enhanced political consciousness, building awareness, mobilizing the population, recruiting youth to join the armed struggle and supporting the guerrillas. In short, they countered Portuguese state propaganda and articulated an alternative political agenda.

I begin by looking at Southern Mozambique in the 1950s and 1960s. I then turn to the underground political work of individuals and groups in southern Mozambique. Phase one precedes the creation of FRELIMO, phase two takes places after the establishment of FRELIMO and phase three after de mass incarcerations of 1964/5. Finally, I draw some conclusion.

---

<sup>2</sup> Some examples of the recently scholars in South Africa such as Suttner (2008); Kasrils (1993); Houston (2010) have begun to shift their focus to underground work. They demonstrated how members of the banned South African Community Party (SACP) and ANC or, and individuals operated underground, mainly facilitating the formation of cells, distributing ANC and SACP leaflets, recruiting people and maintaining underground structures.

<sup>3</sup>Definition inspired on Suttner's work (Suttner 2008).

---

## The Political, Social and Economic Context of Southern Mozambique in the 1950s and 1960s

In the colonial era southern Mozambique was comprised of three districts (currently the designation is provinces) namely: Maputo, Gaza and Inhambane. It was bordered on the west by South Africa and Southern Rhodesia (now Zimbabwe), to the South by Swaziland and South Africa, to the East by the Indian Ocean and to the North by the Mozambican districts of Manica and Sofala.

Despite Salazar's implementation of a policy of economic nationalism southern Mozambique continued to be a privileged export market of labor to the South African mines, and provided transit traffic railway services from South Africa to the international port of Lourenço Marques. The domination of South African mining capital in southern Mozambique created a semi-proletarian peasantry.

Mozambican migrant workers in South Africa had access to more open and international press, as well as to legal political parties and their activities. This sharing of experiences created conditions for comparison of colonial systems in terms of degrees of exploitation. Their experience with political and civic freedoms fueled the growth of nationalist consciousness.

As early as 1920, the African National Congress of Mozambique was formed and had an ephemeral life<sup>4</sup>. In her memoir, Alice Chongo recalls that her father, a migrant worker in the mines of South Africa in 1960, brought home a picture of a black man with a white woman and hung on the wall. She curiously asked the father about the gentleman and was told: "It is Seretse Khama from Botswana who fights for their independence"<sup>5</sup>. One of the bosses of PIDE insisted that monitoring the border between Mozambique and South Africa was essential since some 200 thousand Mozambican migrant workers crossing it each year were exposed to "the big communist propaganda in that country [South Africa]." He feared that some, if not many migrants, would return "contaminated" (Mateus 2004, 25).

After the Second World War, Portugal sponsored a large scale white immigration, and then expropriated some of southern Mozambique's best agricultural lands in the Limpopo and Incomati river valleys for planned white settlement. As a result, the peasantry of the south faced barriers for their economic expansion and development, many were instead reduced to cheap labor for the white settlers.

---

<sup>4</sup> The founding members were Carlos Matola, Lindostrom Matsinhe, João Tomás Chembese, José da Conceição Hobjana e Jeremias Nhaca (Ndelana 2012, 30).

<sup>5</sup> Alice Chongo was a nurse apprentice, member of the underground work and prisoner incarcerated in 1965. Alice Chongo, personal archive, 4 March 2016.

No less important, was the religious influence of the Protestant churches considered by the fascist regime as subversive in the southern region of Mozambique. It was through the Protestant churches that many “indigenous” Mozambicans managed to circumscribe the racial barriers of the educational system, completing primary education, secondary/ polytechnic schools and sometimes going abroad for university studies. Eventually, such Protestant educated Mozambican students galvanized the student nucleus known as NESAM.

With the rapid growth of the port and railway traffic, the development of industry and civil construction, Lourenço Marques attracted rural migrants seeking paid employment. These largely uneducated and poor migrants competed for housing in urban periphery/suburb without infrastructures or legal protection, as the colonial capital Lourenço Marques was a cosmopolitan city home to young people from different parts of the country, particularly from the south who came to continue their secondary education and look for better job opportunities. It was also home to Portuguese, South African and Indian businesses and residents. This cosmopolitan city created a distinct dynamic of socio-cultural and political-economic development. Shortly after the Second World War, a complementary movement to the Portuguese Democratic Unity Movement – MUD-Youth was formed in Mozambique, the Movement of Young Mozambican Democrats - MJDM whose objective was to make an intense propaganda against the New State, through the distribution of political propaganda pamphlets clandestine. In 1948-1949, the fascist regime suppressed the movement, through the trial of its leaders<sup>6</sup> (Hedges 1993, 202). At the same time there was the *Centro Associativo dos Negros* of the colony of Mozambique (1938)<sup>7</sup>, the African Association<sup>8</sup> of Lourenço Marques (1938) and Quelimane and the Nucleo Negrófilo de Manica e Sofala, representing the aspirations of the petty bourgeoisie of the various racial groups. In the late 1940s and early 1950s they were also repressed by the fascist regime (Hedges 1993, 202-203; Neves 2008, 134-149).

In late 1950s and early 1960s, southern Mozambique experienced a growth of nationalist consciousness, and the development of groups of organized militants who fought in the underground. With the creation of FRELIMO, some of these underground nationalist militants fled or tried to escape across several points in the south into neighboring countries, intending to reach FRELIMO’s headquarters in Dar-es-Salaam. In light of this the fascist regime intensified surveillance and repression in the south. It established cooperation

---

<sup>6</sup> The leadership of the MJDM consisted of Sobral de Campos, Sofia Pomba Guerra, Raposo Pereira, Joao Mendes, Ricardo Rangel and Noémia de Sousa.

<sup>7</sup> The former name was Negrófilo Institute created in 1932.

<sup>8</sup> The former name was African Union created in 1908.

---

agreements with South Africa, Southern Rhodesia and Malawi to ensure police support in the pursuit and prosecution of Mozambican nationalist militants trying to reach FRELIMO.

FRELIMO's armed struggle for liberation began in 1964. It never reached the south or southern cities. The districts of Lourenço Marques, Gaza and Inhambane had another kind of “war” – the underground political struggle. That war was also exhausting and it occupied the attention of Portuguese civilian and security forces, above all that of the PIDE/GDS.



**Fig.1:** Lourenço Marques, 1963, *Map of Southern Mozambique*, adapted from Divisão Administrativa da Província de Moçambique, Imprensa Nacional de Moçambique.

### The underground political work in southern Mozambique

By late 1950s the process of independences in Africa extended to south of the Sahara. The news of political changes in Ghana, Guinea Conakry, Mali and Congo, as well as, the problems of the British colonies of Swaziland, Basutoland and Bechuanaland and, the situation of South Africa reached the southern populations with some schooling through the radio and

newspapers (national or foreign). These events had a great impact in the wake of the consciousness of freedom among Mozambicans.

In the same time, Portugal proclaimed in the United Nations that it had no colonies – only overseas provinces with full citizenship rights. However, in the early 1960s the majority of Mozambicans were still unable to enjoy the rights of citizenship. The social injustice and segregation associated to racism in Mozambique, made it worse than the Apartheid in South Africa. This hostile atmosphere fueled Mozambicans anti-colonial consciousness and commitment to gain their freedom. However, intense police repression limited nationalists in Mozambique to exercise some of the experiences of struggle learned in neighboring countries which steered them to operate in secrecy, in small and separate groups called cells.

#### *Phase 1: Underground political work before the creation of FRELIMO*

By the late 1950s existed in southern Mozambique clandestine organizations involving few dozens of Mozambican nationalists who met regularly to discuss local and international political issues, especially in Lourenço Marques. However some political cells were infiltrated by PIDE, and hence, their members were arrested in 1961 and 1962.

Interviews with Mozambicans reveal that predominantly underground political activities were characterized by meetings to listen news related to the decolonization process on the radio (Radio Moscow, Radio BBC International service, Mozambique radio Club), to read newspapers (the *Tribune*, *Notícias*, *Star*, *Guardian*)<sup>9</sup> and to share informations and debate. This form of militancy shaped the political maturity among members and the desire to do something to change the situation in which they lived. Between 1957 and 1958, Amaral Matos<sup>10</sup> and his brother Alexandre Matos, Nuno Caliano da Silva, Youssuf Bin Abubakar, Lopes Lapiseiro Baúle, Daniel Henriques, Abdul Carimo Varzina, Águeda Ceita, Luísa, Matsombe, Ibrahim Manguço and Virgílio Lemos (the only white) regularly met to discuss and exchange information on politics and decolonization. These meetings were held at Amaral Matos's house in Chamanculo<sup>11</sup>. The diversity of employment and experience within this group's membership promoted their sophisticated appreciation of political culture in many countries around the world<sup>12</sup> (Mateus 2006, 65-66).

---

<sup>9</sup> These media had some specific programs concerning anti-colonial struggles, the right to self-determination, etc., which were considered subversive.

<sup>10</sup> Amaral Matos, one of the co-founder of the underground political work in Lourenço Marques.

<sup>11</sup> One of the many so called "Indigenous" neighborhoods together with Xipamanine, Mafalala, Mikadjuine and Lagoas on the outskirts of the "concrete" neighborhoods inhabited by the whites

<sup>12</sup> Amaral Matos being radio-telegraph operator of the Navy had contacts with what was going on in the world for besides the contacts with sailors and workers from other countries. Nuno Caliano had lived and worked for some time in South Africa. Youssuf Bin Abubakar was from Comores. Virgílio Lemos was a poet, journalist and pharmaceutical propagandist (Mateus 2006, 64 and 66; Cruz e Silva 1986, 91).

---

In early 1960s Amaral Matos's group organized itself in small cells in Mafalala, Chamanculo, Catembe, Matola and Malhangalene. These five groups were linked to Amaral Matos. Other groups had different links. The heads of each group gathered at Amaral Matos's place. There were eleven or twelve all together. In 1961, these members (heads) as well as Luísa and Águeda's aunt, Dumande, Mário Mondlane and the *régulo* of Magude were arrested and accused of spreading news of the massacre of Mueda – Cabo Delgado in June 1960. Amaral Matos who conveyed those news was arrested and his house was searched. Fortunately, PIDE did not find anything since Matos had bored holes in the wall stalks and placed any relevant papers inside<sup>13</sup>. Matos and his companions were arrested on September 1961 and later on (December 1962) charged with having links with FRELIMO. Ironically he was charged of possessing FRELIMO documents although by the time of his imprisonment FRELIMO was not still established. They were all tried and acquitted! (Amaral Matos, AHM, 1 February 1986; Mateus 2006, 67-71).

Albino Maheche, who was a male nursing assistant practitioner (a course for "natives") at the Miguel Bombarda Hospital in Lourenço Marques, in 1955-1956 recalled in an interview:

In the dorms, during free time, carefully, myself, Francisco Manguíça Langa, António Mondlane, Samora Moisés Machel, Vicente Mucavele, Aurélio Benete Manave and Rodolfo José Flores gathered to talk about the situation of the Portuguese colonies and other African colonies, as well as the "Indigenous" policy. The information was obtained from newspapers and from the Mozambique Radio Club. The group was also joined by Filipe Samuel Magaia (student at the Commercial school and consociate of Albino), Pascoal Mocumbi and Joaquim Alberto Chissano (high school students and the first a cousin of Rodolfo). It was in their political role that Francisco Manguíça Langa, Aurélio Benete Manave and Samora Moisés Machel on behalf of the practitioners in auxiliary nursing went to claim a salary increase in the administration of the Council. They were turned down (Albino Maheche, personal archive, 29 March 2016)<sup>14</sup>.

In João Belo, capital of Gaza district (currently Xai-Xai), some Mozambican civil servants, assimilated Mozambicans and others who had access to formal education, in short the black elite, developed also underground political activities. Thus, Mateus Sansão Muthemba, his brothers Abiatar and Abner, Augusto Lucas Mhula, Júlio Makavi, Alberto Chissano and others held meetings and debated colonial policies. When the Massacre of Mueda took place in Cabo Delgado in 1960, Mateus Sansão Muthemba, spread the word to trusted colleagues. When the District Government realized what Muthemba did, he withdrew all transmission equipment from his home and installed it in the Administration Headquarters, right in the Administrator's own office so that any further political activities would not go un-noticed (Dava, Dove and Muthemba 2008, 31 and 34).

---

<sup>13</sup>Amaral Matos inferred that would have been a denunciation made by two infiltrators in the group namely: Taju and an Abissínio who worked for PIDE.

<sup>14</sup>Albino Maheche was nurse, underground activist in Lourenço Marques and Nampula in late 1950s, underground operative linked with FRELIMO in 1964 and political prisoner. Albino Maheche, personal archive, 29 March 2016.

---

In 1961, Eduardo Chivambo Mondlane, already a PhD in Anthropology and an United Nations official, visited Mozambique and were taken strong security measures. In Mozambique, besides contact with his family members, he visited the Swiss Mission Headquarters in Lourenço Marques, at Ricatla, and the parishes of Gaza and Chamanculo where he conversed with the believers, pastors and missionaries. He also established contacts with some underground political networks in Lourenço Marques and Gaza.

Albino Maheche vividly recalled that, along with Samora Machel and Miguel Samuel, he visited and talked several times with Mondlane at Khovo (Swiss mission Center in Lourenço Marques). Immediately after Eduardo Mondlane left the country, Albino Maheche was arrested, beaten up, tortured and interrogated by PIDE about his trip to Khovo<sup>15</sup>. He was detained for 6 months while Samora Machel was under surveillance by PIDE. In his account, Amaral Matos said that they welcomed Eduardo Mondlane at the Swiss Mission and had a meeting with him in the evening at the house of a male nursing assistant of the Municipal Council (Amaral Matos, AHM, 1 February 1986; Mateus 2006, 65). Armando Emílio Guebuza and Virgínia Tembe, who had not yet entered politics, were part of the audience that packed the Swiss Mission Churches in Chamanculo and Khovo when Eduardo Mondlane addressed the audience about the parable of the Eagle. [He claimed that even if Mozambican blacks were assimilated, they wouldn't be Portuguese. They had IDs for assimilated blacks that were not the same as Portuguese (white) IDs] (Matusse 2004, 28-29; Rosária Tembe, personal archive, 4 March 2016).<sup>16</sup>

In João Belo, Mateus Muthemba and his underground fellows hosted a dinner for Eduardo Mondlane where, even with the presence of PIDE spies, Mondlane switching to speak in the Shangaan (local) language asked Mateus Muthemba, “Ma hanha lomu kaya kê” (How do you feel about each other here in the homeland?) and Muthemba answered: “Hi kona, kambe ha tukurha” (we are alive but suffering). On the same occasion, Mondlane urged the young generation to study very hard (Dava, Dove and Muthemba 2008, 32; Rufina Muthemba, personal archive, 24 March 2016).<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> In 1960, Albino returned to Lourenço Marques to attend the general male nursing course (for whites) and reencountered Samora Moisés Machel (old companion in politics) and Salomão Massango (colleague in nursing) and he met for the first time Matias Mboa (a friend of Samora). Albino Maheche, personal archive, 29 March 2016.

<sup>16</sup> Armando Guebuza was student, one of the Presidents of NESAM, leader of underground work in Southern Mozambique and leader in FRELIMO in the armed struggle. Virgínia Tembe, was nurse, wife of Sidónio Bila who died in Machava jail, militant of underground work and political prisoner.

<sup>17</sup> Mateus Sansão Muthemba and his brothers Abiatar and Abner were protagonists in underground work in Gaza and Lourenço Marques. Later, Mateus integrated FRELIMO and was killed by a group of reactionaries who assaulted the headquarters of FRELIMO in Dar-es-Salaam. Abiatar and Abner were political prisoners. Alberto Chissano, father of Joaquim Alberto Chissano and militant of underground work in Gaza.

---

Yet, in 1961, according to Luís Bernardo Honwana underground militant groups in Lourenço Marques established contacts with UDENAMO<sup>18</sup>. The goal was to enhance political mobilization, integrate militant cells into the movement and recruit Mozambicans to leave to Tanzania. Lopes Tembe Ndelana, a migrant worker in Southern Rhodesia and founding member of UDENAMO, recalled that he stayed in Lourenço Marques from May to October, 1961, and was linked to the clandestine political work. Through family and friends he did political mobilization and recruitment of people to join the movement fighting against the Portuguese system from Tanzania (Ndelana 2014, 43-46). When Amaral Matos was released from jail (December 1962), his underground political group selected two members to abandon Mozambique, namely Abdul Carimo who did underground political work from Durban and then Dar-es-Salaam and Ibraímo Manguço in Swaziland. Sad, he recalled that Ibraímo Manguço was killed by PIDE in Swaziland in underground political activity for the liberation of Mozambique (Amaral Matos, AHM, 1 February 1986).

In sum, nationalist militants clandestinely developed political activities against the Portuguese colonial regime. Their dominant approach was listening, reading and hosting debate meetings concerning Portuguese colonialism, African and international politics. Over time, these clandestine militants began to mobilize, recruit and became a breeding ground for Mozambican militants who followed to Tanzania to join the armed struggle.

They were organized in cells comprising three to five members. These cells were designed to be less permeable because only a few people knew people from other cells. This form of organization, according to the interviewees, was to ensure that if a cell member was arrested, he would only be able to reveal the identity of three to five people of his own cell. Thus, political activity would be less likely to be crushed through infiltration.

Luís Bernardo Honwana argued that, the establishment of cells was a strategy that was adopted in the underground work and it was a result of many nationalist that came from different backgrounds, with different motivations, and through different paths - urban, rural, media, trade union, association (Luís Bernardo Honwana, personal archive, 25 January 2016). They were mainly Mozambicans with some education, assimilated, living in cities or towns and usually associated with the civil service including nurses, teachers, clerks, interpreters, meteorologists, drivers. They also included businessmen, counter workers, writers, painters, musicians and students. They met mainly where they lived, in the “indigenous” suburbs of Chamanculo, Mafafala, Xipamanine in Lourenço Marques and João Belo in Gaza.

---

<sup>18</sup> Luís Bernarndo Hownana, writer and one of leaders of underground work in Lourenço Marques and political prisoner. UDENAMO was created in October 1960 in Southern Rhodesia – currently Zimbabwe. Luís Beranrdo Honwana, personal archive, 25 January 2016.

---



*Phase 2: Underground political work after the establishment of FRELIMO (1962)*

The severity of colonial repression, demonstrated by the massacre of Mueda (1960) and the response to the rebellion in Angola (1961), created conditions for the development of nationalist movements abroad, out of immediate reach of PIDE. *União Democrática Nacional de Moçambique* – UDENAMO (Democratic Union of Mozambique) formed in 1960 in South Rhodesia (now Zimbabwe), *União Nacional Africana de Moçambique* - MANU (Mozambique African National Union), formed in 1961 in Tanganhica (now Tanzania) and *União Nacional Africana de Moçambique Independente* - UNAMI (African Union for the Independence of Mozambique) was established in Malawi in 1961.

With Tanganhica's independence in 1961, the three nationalist movements opened separate offices in Dar-es-Salaam. Eduardo Mondlane also arrived in Dar-es-Salaam. International and continental institutions such as the Organization for African Unity and the United Nations favored the unification of nationalist movements against the colonialism, because they judged that sponsoring multiple groups all fighting against the same colonial power was an inefficient use of resources. In light of this pressure, the Front for the Liberation of Mozambique – FRELIMO, was created on June 25<sup>th</sup> 1962. FRELIMO then began to lay the groundwork for an armed struggle.

One of the immediate tasks was the creation of radio Freedom – *A Voz da FRELIMO* in Tanzania (later in Zambia) that disseminated FRELIMO's information and propaganda and mobilized the Mozambicans for the struggle against the Portuguese regime. It was transmitted in Portuguese and in Mozambican languages in order to reach as many listeners as possible. In fact, it was an important instrument to articulate an alternative political position, one of liberation, and to counter the Portuguese state's propaganda messages. It also facilitated the movement of Mozambicans to Tanzania by spreading knowledge of FRELIMO's platform. That was the case of Matias M'Boa and Samora Machel. Both were members of underground cells who fled Lourenço Marques to Dar-es-Salaam on 4 March 1963 (Mboa 2009, 82; Mateus and Mateus 2010, 6).

Other underground militants remained in Mozambique to mobilize people and create support for FRELIMO and recruit young men and women to join the struggle. As part of its strategy for armed struggle FRELIMO decided to create a distinct political and propaganda structure for southern Mozambique. Mozambican refugee militants in Swaziland shaped that decision. Later, FRELIMO established the 4th Military Region to support and organize nascent underground work with support from guerrillas sent out from Dar-es-Salaam.

---

In 1963, for example, Mateus Sansão Muthemba who was transferred from João Belo to Lourenço Marques by the Portuguese authorities, lived in Chamanculo and continued with underground activities in support of FRELIMO. Rufina Muthemba, Mateus's daughter recalled that in early 1964, her family hosted a priest whose name was Muiambo. Muiambo's full name was Vicente Muiambo but was known in the underground simply as "Mysterious." Eduardo Mondlane, then FRELIMO's President, had sent Muiambo from Dar-es-Salaam to Lourenço Marques. As the eldest daughter living in her father's house, Rufina took care of the household including the guests. In the evenings, priest Muiambo offered a 'subversive' prayer asking God to bless the people of Mozambique in the struggle against the Portuguese colonialism. Rufina recalled: "The Mission of priest Muiambo, along with my father and António Merinho (my boyfriend), was the mobilization and recruitment of militants for FRELIMO. This work was done at various points in Gaza such as Guija, João Belo, and Madragoa during the weekends. The transportation was guaranteed by the 'Plymouth' [car] of my deceased brother Sansão". In Lourenço Marques mobilization work and the establishment of cells was underway. Mateus was also connected to Rodrigues Chale (Rufina Muthemba, personal archive, 24 March 2016).<sup>19</sup>

Soon after priest Muiambo returned to Tanzania, Mateus welcomed at his house Maduna Xinana, whose official name was Joel dos Santos Monteiro, Political Commissar of the 4<sup>th</sup> Military Region of Mozambique. Rufina's father then explained to her how careful she should be regarding that visitor. She had to prepare water for his bath very early in the morning, meals would be served in his bedroom, and no visitors would be allowed. She had only to receive or share any information with her father or her brother Milagre, himself an underground militant. Rufina had the opportunity to talk to Maduna. He explained to her that he was a FRELIMO envoy tasked with preparing conditions for bringing the war for independence to southern Mozambique. That is how Rufina gained political awareness and engaged in the struggle. "Maduna didn't carry weapons. What I saw and passed along to Muheti Mbazima were FRELIMO pamphlets and articles". During the evenings Rodrigues Chale used to come, and along with her father and brother Milagre they had lengthy conversations. After about 3 months, having known that PIDE discovered that Maduna was staying at Mateus's place, they organized his immediate departure. "It was Rodrigues Chale who came around 2 o'clock at night to take Maduna to the house of a bachelor in Chamanculo" (Rufina Muthemba, personal archive, 24 March 2016).

---

<sup>19</sup> Rufina Muthemba was eldest daughter of Mateus Sansão Muthemba, student, underground militant and political prisoner.

---

Rogério Daniel Dawana (known as Rogério Ndjawana) corroborated her testimony, recalling that he met Joel dos Santos Monteiro through Luís Bernardo Honwana, José Craverinha and Abner Sansão Muthemba, his cellmates. It was him who arranged the hideout, in the house of his friend Tchaúque, a bachelor residing in Chamanculo. He was also the one responsible for the logistics and movements of Joel, as well as, a guide for militants who had to contact him. That's how in a given Sunday, he also took in his cellmate Domingos Arouca. The political work meetings were held at night. Rogério said that his group also made contributions in cash (100 escudos each) and conducted fundraising campaigns to support FRELIMO. His cell had links with FRELIMO militants in Swaziland through Luís Bernardo Honwana. Luís Bernardo Honwana travelled to Swaziland and brought Matias M'Boa to Lourenço Marques. He smiled when he confirmed: "I was a clandestine nationalist well before FRELIMO existed. What FRELIMO has done is to consolidate the clandestine work and give a safe and clear orientation of this struggle". (Luís Bernardo Honwana, personal archive, 25 January 2016)<sup>20</sup> Agreeing with Rogério Dawana, Luís Bernardo Honwana added:

We, the clandestine nationalists had organized money, houses and other support for FRELIMO militants. The money we contributed came from people opposed to Salazar [the Democrats] and families without great political activism. With PIDE quick to act, the clandestine network rushed Leonardo Cumbe out of the country. He was taken by Ana Maria Barradas and her husband Jorge Neves (both whites) to Swaziland. (...). Jonatana Rodrigues Chale, a driver in the colonial Cotton Institute, driving a volkswagen "combi", transported FRELIMO guerrillas [Justino Mucal, Daniel Malhayeye, André Manjoro, Lameque Michangula and Jossefate Machel - guerrillas of the 4<sup>th</sup> Military Region of Mozambique] and left them at the indicated places even when they were being pursued by PIDE. I just came to know Jonatana when he was already at Machava penitentiary [December 1964] (Luís Bernardo Honwana, personal archive, 25 January 2016).

Armando Pedro Muiuane<sup>21</sup>, without underground work experience prior to FRELIMO's foundation, began his involvement in politics in March 1963 when his cousin and friend Samora Moisés Machel said goodbye to him saying: "I'm leaving, I'm going, if I stay this week, they are going to arrest me. Don't get out of here. I will be back with the independence". Terrified and worried about this message, he told José Craverinha, partner in the National Press and *compadre* (sort of mate), what happened. Craveirinha was overjoyed and said: "I hope that more guys like Samora go there, to Tanganhica". That is when Armando started having political conversations with José Craveirinha. One day in 1964, a boy (Matias M'Boa, commander of the 4<sup>th</sup> Military Region of Mozambique) showed up at Armando's house around 8:00 PM with a note written by Samora saying: "Cousin Armando, please get me some books about 'indigenous' and some maps of the settlements". The next day he told José Craverinha,

---

<sup>20</sup> Rogério Daniel Dawana, clerk, underground militant and political prisoner.

<sup>21</sup> Armando Pedro Muiuane was proofreader, activist of underground work, political prisoner. Armando Pedro Muiuane, personal archive, 8 and 12 January 2016.

---

who said: “Armando let’s get these books and maps. You get the books here and I’ll get the maps”. After sometime, a man whose name was Albino Maheche arrived from Swaziland to take the package. Armando and José Craverinha went to meet with Albino at Ernesto Matangala’s place. He was Matias M’Boa’s brother-in-law and also underground militant. From there, Armando went on to attend meetings and political activities. He recalled accompanying Rui Nogar to an encounter with Matias M’Boa in Matangala’s home in Chamanculo, as well as having participated in meetings where Albino Maheche, Leonardo Cumbe, Matias M’Boa, Rodrigues Jonatana Chale, Rogério Ndjawana, Luís Bernardo Honwana, José Craveirinha, and Daniel Magaia were also present. After a short silence Armando said:

José Craverinha and Luís Bernardo Honwana were the ones who knew things and directed us how to do things and where to go. One day José Craveirinha said, ‘*Compadre*, I have someone coming from abroad, we want to meet at your place.’ I agreed and at night José Craverinha showed up in the company of a stranger (who was Joel dos Santos Monteiro), Rui Nogar, Daniel Magaia, Malangatana Valente Ngwenya, Rodrigues Chale and José de Sousa Parente had also gathered at my home. Joel explained the objectives of the struggle led by FRELIMO, the need to mobilize and recruit more young people to Tanzania and left fliers, statutes and programs of FRELIMO (Armando Pedro Muiuane, personal archive, 8 and 12 January 2016).

Furthermore, there is the experience of Albino Maheche, an underground militant who decided along with Francisco Langa, Aurélio Benete Manave and Leonardo Cumbe to get organized and escape to Dar-es-Salaam in 1964 via Swaziland. In Swaziland, Albino received a communication that he should remain in Swaziland to escort Prof. MacDonald<sup>22</sup>, an American to Lourenço Marques and also to do mobilization for FRELIMO. Albino recalled:

I received the mission of political mobilization and clandestine distribution of pamphlets in Lourenço Marques, Gaza and Inhambane. M’Boa, commander of the 4<sup>th</sup> Military Region of Mozambique, instructed me, and I organized rallies [meetings] in Quissico - Zavala, Inharrime, Manjacaze, Chibuto where I had individual contacts [Frelimo militants] such as: *régulo* (chief) Machatine, Amós Mahanjane, the son of Varela, Marcos or Mateus the interpreter of the Administration. I travelled by bus and on site I relied on the support of a contact member. In Lourenço Marques I worked with José Craveirinha, Armando Muiuane, Rui Nogar, Rogério Ndjawana and Luís Bernardo Honwana. The meetings were at Matangala’s place, brother-in-law of Matias M’Boa. I received the topographical blueprints of the Portuguese barracks in Mozambique from Rui Nogar (Albino Maheche, personal archive, 29 March 2016).

These interviews reveal that the organization of the underground work continued based on small cells where most of the members did not know most of the members of the underground work. There were the leaders like Luís Bernardo Honwana, José Craverinha, Mateus Sansão Muthemba, and Amaral Matos who made the connections or coordinated the work with different cells. They created the conditions, received and responded actively to FRELIMO’s initiatives. In fact, it was through these southern underground cells that FRELIMO mobilized,

---

<sup>22</sup> Prof. MacDonald was to establish contacts with the some people in order to get release the students jailed (The group of Guebuza) on their way to Dar-es-Salaam.

---

recruited militants for the struggle, secretly harbored FRELIMO leaders and guerrillas, and supported FRELIMO's struggle.

Clearly some continuity of membership and relationships existed between the resistance of the 1950s, the southern underground political work and FRELIMO's struggle. First, some members of the resistance in the 1950s became militants in the underground, such as José Craverinha, Luís Bernardo Honwana and Amaral Matos. Second, some FRELIMO guerrillas and leaders were members of underground work in the south, such as Samora Machel, Matias M'Boa and Aurélio Manave. When in Tanzania these individuals used their underground channels to disseminate FRELIMO messages and gather information. Third, the underground work before 1962 was predominantly listening, reading and sharing of political issues related to decolonization to build awareness about colonialism and nationalist consciousness. With the creation of FRELIMO, the underground work became more activist, including mobilization of population, recruitment of youth to join the struggle and protection of undercover FRELIMO militants. Thus, this process can be understood as a continuity and cross-fertilization of experiences of resistance, underground political work and armed struggle where nationalism reached its highest point of theoretical content, higher levels of organization, structure and appropriate means to fight against the Portuguese fascist regime.

The *Núcleo de Estudantes Secundários de Moçambique - NESAM*<sup>23</sup> (Nucleus of the Secondary Students of Mozambique) also developed political work. After a period of dormancy, in 1963 with the election of Armando Emílio Guebuza as President, NESAM boosted and ignited the nationalist spirit of the young. Under his leadership, NESAM revived energy around education, publishing, cultural and intellectual work that embraced Mozambican identity (Matusse 2004, 36; Tembe 2014, 18; Fernando Andrade Fazenda Mbeve, personal archive, 19 May 2016<sup>24</sup>). The cultural and intellectual activities raised political awareness amongst young people through coded debates that emphasized African pride and disdain for the Portuguese colonizers.

Within this new dynamic, NESAM assumed a new name, *Núcleo dos Estudantes de Moçambique - NEAM* (Nucleus of the Students of Mozambique) opening the doors to a wider population of Mozambique and gaining Portuguese authority in 1963 to open a branch of NESAM/NEAM in João Belo despite the constant surveillance of PIDE. The João Belo group included Esperança Muthemba, Milagre Mazuze, Juvenália Muthemba, António Marcos

---

<sup>23</sup> NESAM was founded by Eduardo Mondlane in 1949 and consisted of secondary school students in Lourenço Marques, including students educated in South Africa.

<sup>24</sup> Fernando Andrade Fazenda Mbeve was public servant, NESAM member and monitor (voluntary teacher) of evening school, militant of the underground work and political prisoner.

---

Cuambelo and António Xavier (Juvenália Abiatar Muthemba, personal archive, 15 January 2016<sup>25</sup>; Matusse & Malique 2008, 250).

In attempting to join FRELIMO, in March 1964, Armando Emílio Guebuza, Josina Abiatar Muthemba, Ângelo Azarias Chichava, Milagre Machaire Mazuze, Mariana Saraiva and Cristina Tembe tried to flee to Dar-es-Salaam via South Rhodesia. They were followed by Tiago Nhaca, Adelina Bernardino Paindane, Judite Mutaca, who also tried to flee Lourenço Marques. Unfortunately, PIDE arrested the first group at Victoria Falls. By then Amós Manhanjane and Simione Chivite had joined the group and were also arrested. The second group was apprehended in Manhiça and held in jail for 5 months. Armando Guebuza and Ângelo Chichava were jailed one more month (Adelina Bernardino Paindane, personal archive, 25 March 2016<sup>26</sup>; Matusse & Malique 2008, 45-48; Matusse 2004, 38-58; Mussanhane 2012, 113-116).

Once free, the youths continued with the underground political work establishing more cells of 3 to 4 members. They were well structured and populated by NESAM members. Under the leadership of Armando Guebuza, Ângelo Chichava and Milagre Mazuze, they connected with FRELIMO's underground cells supporters. Armando Guebuza and Ângelo Chichava also began translating FRELIMO's statutes into Ronga and Changana, the most widespread languages in the South, to facilitate popular mobilization (Matusse 2004, 60).

The work in Lourenço Marques was quite diverse and extended to professional people. In 1964, Alice Chongo, then an assistant midwife in the Chamanculo Hospital, was integrated to political activities by António Simbine and Adolfo Bila. The group has introduced her to their activities after Sunday Mass at the Church of Chamanculo. Once they were convinced of her commitment, she was invited to join the evening meetings held in a house in Chamanculo (Alice Chongo, personal archive, 4 March 2016). Virgínia Tembe, wife of Sidónio Alberto Bila, said that she joined the underground work influenced by discussions and political work that took place in her place. Several times António Mabote Simbine, Vidal and Bernardo Dimande arrived at her house carrying a typewriter. "It was here where they prepared the pamphlets of FRELIMO and organized the material for distribution". Several times her husband used his rental truck to transport FRELIMO militants to the border (Virgínia Tembe, personal archive, 24 March 2016).

Although political mobilization and recruitment of young Mozambicans in the South, was growing apace, PIDE had also improved its strategies and networks, especially on Mozambique's

---

<sup>25</sup> Juvenália Abiatar Muthemba, daughter of Abiatar Muthemba and sister of Josina Muthemba (later Josina Machel) and Esperança Muthemba, was a student, member of NESAM, underground activist and political prisoner. Juvenália Abiatar Muthemba, personal archive, 15 January 2016.

<sup>26</sup> Adelina Bernardino Paindane was a student at a technical school, underground activist and FRELIMO militant. Adelina Bernardino Paindane, personal archive, 25 March 2016.

---

borders and with police in Rhodesia and South Africa. Incrementally PIDE agents infiltrated underground cells to enable PIDE to crack down. As a result, from November 1964, Matata Bombarda Tembe, in charge of liaising with the interior, was arrested by the Rhodesian police and handed over to PIDE. The guerrillas who were trained to open the 4<sup>th</sup> Military Region of Mozambique fell in succession into the hands of PIDE (Mateus 2004, 66). In December, Matias M'Boa (known in the struggle as Mathias Thomas Khumaio) and Joel dos Santos Monteiro (known as Maduna Xinana) – Military Commander and Political Commissar of the 4<sup>th</sup> Military Region of Mozambique were arrested. Then several members of the Lourenço Marques underground were arrested, including Luís Bernardo Howana, Rogério Ndjawana, Armando Pedro Muiuane, Abner Sansão Muthemba, Albino Maheche, Francisco Moniz Barreto (known as Rui Nogar), Jonatana Rodrigues Chale, José Craverinha, Malangatane Valente Ngwenya, Domingos Mascarenhas Arouca and others (Luís Bernardo Honwana, personal archive, 25 January 2016; Armando Pedro Muiuane, personal archive, 8 and 12 January 2016; Rogério Daniel Ndjawana, personal archive, 5 February 2016 and Albino Maheche, personal archive, 29 March 2016<sup>27</sup>; Muiuane 2006, 46-63 : Mboa 2009, 22-23). One of the survivors of the 1964 imprisonment was Amaral Matos. He said that when the others were arrested he was on duty in the Island of Inhaca, but even so PIDE asked the others if they knew him and if he was not part of the group. Everyone said that didn't know him and so he wasn't arrested! From that moment on, to avert the PIDE, he started to work for 1 month on the island or other parts of the coast instead of working week in the island and the following week in Lourenço Marques. (Amaral Matos, AHM, 1 February 1986).

These arrests swept the command structure and many of the most experienced people. It threatened to end the underground work and FRELIMO in the south. Some of the leadership was able to safely hide, as was the case for Mateus Sansão Muthemba and his son Milagre<sup>28</sup>. Some of the young militants from NESAM, led by Ângelo Chichava and Armando Guebuza continued the underground activities. They had no guns, but armed only with pamphlets they were determined to temper PIDE's euphoria. Then, they produced two flyers. One displayed images of Eduardo Mondlane, Urias Simango and Marcelino dos Santos next to a FRELIMO flag with the caption: Frelimo has more leaders. The second was a drawing of a pot-

---

<sup>27</sup> Most of the interviewees of the militants arrested in December stated that who denounced them was Floriano, an indian, smuggler of madeirenses from Lourenço Marques to South Africa and sometimes helping some underground or FRELIMO militants to cross the border but agent of PIDE. In fact, it was Floriano who gave ride to Matias M'Boa to Manhica and later on, denounced him to PIDE.

<sup>28</sup> Rufina said that PIDE went to her house looking for his brother Milagre and searched the house. He had already left the house. Virgínia Tembe said that Mateus Muthemba and his son Milagre were hiding in her place and that it was her husband Sidónio who took them to the border on their escape to FRELIMO. Rufina Muthemba, personal archive, 24 March 2016 and Virgínia Tembe, personal archive, 4 March 2016.

---

bellied Portuguese man in shorts, carrying a big bag of money and a black Mozambican kicking him along. The caption read: Only if we kick them will Portuguese colonialists realize they need to accord Mozambique its independence and return to Lisbon. These pamphlets were distributed in the 3 districts in the South of the country on the 24 December 1964 beginning at 9:00 pm (Matusse 2004, 63-64; Mussanhane 2012, 118-119).

In Chicumbane, Cadmiel Muthemba (member of the underground work in Gaza since 1964) received a suitcase [from Simione Chivite] containing leaflets with instructions to turn them over to Milagre Mazuze, the leader of his cell. In turn, Milagre organized the members and distributed the pamphlets. Cadmiel and Abel Nuvunga distributed the pamphlets in the Swiss mission, school, hospital, and stores located in Chicumbane (Cadmiel Filimone Muthemba, personal archive, 22 January 2016<sup>29</sup>). Juvenália Muthemba (member of the NESAM/NEAM and underground political work), Marcos Cuembelo and António Xavier distributed the pamphlets in uptown João Belo with emphasis in the vicinity of Vasconcelos's house, a high rank from PIDE. António Ferrão Merinho and Sebastião Dengo carried out the work in Inhambane. In Lourenço Marques, where the city was divided into downtown [whites] and the "indigenous" zone, Amós Mahanjane, Josina Muthemba, Judite Tembe, Cristina Tembe and [Fernando Fazenda] distributed the pamphlets (Rufina Muthemba, personal archive, 24 March 2016). Muheti Juchua Mbazima recalled that he distributed the pamphlets in Matuba [railway] station situated in Chókwé – Gaza. After the distribution, the decision was to flee to Swaziland (Mateus 2004, 532).

PIDE was not only angry and embarrassed about the pamphlet distribution, but also knew about the key people who organized and participated in the distribution of pamphlets. By March 1964, the group of former prisoners became increasingly distrustful of PIDE, NESAM and the Centro Associativo dos Negros de Moçambique. Faced with such distrust, the young underground militants decided to leave the country. In successive waves they headed to Swaziland to meet some FRELIMO underground militants. Swaziland had the bare minimum political conditions for militants to be able to transit to Dar-es-Salaam. Armando Guebuza, Josina Muthemba, Adelaide Paindane, Rosária Macamo, Aurélio Manave and Francisco Langa accompanied by priest Muiambo (the Mysterious) reached Dar-es-Salaam. Unfortunately, António Chichava, Milagre Mazuze, Juvenália Muthemba, Rufina Muthemba, Milagre Muthemba, António Merinho, Amós Mahanjane, Fernando Fazenda, Muheti Mbazima, Virgínia Tembe, Sidónio Bila, Cadmiel Muthemba, Alfeia Vilanculos, Maria Chissano Vilanculos, Alice Chongo and many other underground militants [In total 75 people -14 women, 6 children and 57 men]

---

<sup>29</sup> Cadmiel Filimone Muthemba, public servant, militant of underground work and political prisoner. Cadmiel Filimone Muthemba, personal archive, 22 de January 2016.

---



were caught inside South Africa (Middelburg) on 10 May 1965, after were handed over to PIDE in Ressano Garcia. The whole group was incarcerated in the Mabalane prison camp where all of them were interrogated and the men were also tortured. Two months later, they were transferred to Lourenço Marques, where men were jailed in the Machava penitentiary and the women in the civil jail (Rufina Muthemba, personal archive, 24 March 2016; Cadmiel Filimone Muthemba, personal archive, 22 January 2016; Juvenália Abiatar Muthemba, personal archive, 15 January; Adelina Bernardino Paindane, personal archive, 25 March 2016; Virgínia Tembe, personal archive, 4 March 2016; Alice Chongo, personal archive, 4 March 2016; Maria Chissano Vilanculos, personal archive, 4 February 2016).

*Phase 3: Underground political work after the mass imprisonment (1964/65)*

Although the arrests of 1964/65 created a sense amongst underground militants that PIDE was fairly omnipotent, and consequently encouraged an environment of repression, mistrust and fear, the underground work continued but with maximum precautions. For example, even with his house under surveillance and one of his brothers-in-law an agent of PIDE, Amaral Matos continued doing underground work.

He observed: “We learn how to do things, to circumvent situations. When the group of 75 was imprisoned, I was very careful. I traded positions with one colleague to be out of town for three months, an exchange to be out to sea” (Mateus 2006, 71-72).

Despite the intensification of PIDE’s repression, the Command of Defense of Lourenço Marques (Comando de Defesa de Lourenço Marques - COMDELM) recognized the existence of FRELIMO cells. According to a report by COMDELM in 1967, “in a three month period, 2 FRELIMO cells had been detected in Lourenço Marques. The cells had conducted 10 subversive meetings and 13 suspect meetings. (...) 21 cell members who tried to migrate clandestinely were apprehended, and 20 strikes and labor conflicts took place (...)” (Souto 2007, 279). In 1969, the report of PIDE / DGS - Delegation of Mozambique to the General Directorate of Security of the Metropolis was informed that on February 12, 1969, they found on the doors of the men’s bathrooms at the Vasco da Gama Technical and Commercial School with the following writings “FRELIMO President Mondlane died.” “Mondlane will be resurrected to come and end the shit of Portuguese colonialism. Long live FRELIMO” (AHM 1969, caixa 2326). In 1972, the Centralization and Coordination Service of Information in Mozambique (Serviço de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique - SCCIM) confirmed that the Caniçado and Chibuto councils of Gaza District were strongly “infected by subversive ideals” as had happened in Lourenço Marques, especially in the “indigenous” suburbs. The subversive

---

networks cadres were drawn largely from lower ranks of the banks, civil service, industrial and commercial enterprises (Souto 2007, 282).

In light of PIDE's repression, alternative forms of underground work were developed. Without cells or links to others partners, individuals gathered information and reported directly to FRELIMO. In 1971, José Luís Cabaço, a white Portuguese working as director of personnel and advertisement for a public works company in military camps, often under the pretext of guaranteeing the safety of its workers he collected data on military commanders. And he explained:

I arrived at the camp and I asked the Commander about workers' security issues saying: 'I want to know how they are defended.' [The Commander] then showed me a map and explained the barracks defense plan. I took mental notes but when I returned to my bedroom I wrote down my notes, so as not to forget anything. Later I wrote a report that confirmed that the barracks were defended by a unit, and I described the structure ... I gave a lot of information about these military structures. One of them was about an airport, where later on, comrade Mabote (...) told me that a colleague told him that the drawings on which FRELIMO had planned the attack were made from my report (Soico 2012, 172-175).

Beginning in 1968, the militants who had been imprisoned for underground work were gradually released, but still under PIDE surveillance. Amós Estevão Mahanjane<sup>30</sup> remembered that when they were released, they began to have meetings and tried to mobilize people until the coup d'état in Portugal. He was doing this political work with Aurélio Bucuane, Fernando Fazenda Mbeve, Matias Mboa and Ângelo Chichava. Supporting this testimony, José Luís Chissano<sup>31</sup> recalled that by 1973-74 while he was conducting registrations through brigades in Panda – Inhambane, he secretly spoke to the youth about FRELIMO and the need of the struggle. After the coup d'état in Portugal, they started to send brigades to Gaza and Inhambane in order to contact the former underground members and mobilize the people for FRELIMO's arrival.

In a similar vein, Amaral Matos recalled that during the negotiations between Portugal and FRELIMO in Lusaka (September 5-7, 1974), which culminated in the signing of the Lusaka Agreement (consisting of the cease-fire and the creation of conditions for the Independence of Mozambique under the direction of FRELIMO), participated in the group "Galo Amanhecer" that fought the colonist insurrection of September 7, 1974 in Lourenço Marques. With Nuno and Teresa Caliano's house as their headquarters, they fought the escalation of colonist violence in Lourenço Marques, the attempt to seize Rádio Clube de Moçambique and the airport of the capital for 7 days. He was continuing his political work. (Amaral Matos, AHM, 1 February 1986).

---

<sup>30</sup> Amós Estevão Mahanjane, was a public servant, activist of underground work and political prisoner. (Mussanhane, 2012, 140-141).

<sup>31</sup> José Luís Chissano, older brother of Joaquim Chissano, was a public servant and activist of underground work. José Luís Chissano, personal archive, 17 February 2016.

---

However, these underground political militants and political prisoners visibly sad remembered that after independence, in March 1978, the FRELIMO Political Commission considered them “enemies” and, or “compromised” (about 300 prisoners in the Machava jail) and having been tried and some sentenced to prison in Machava jail (ironically the same where they had been prisoners) and others taken to military training (Mateus & Mateus 2010, 80; Mateus 2006, 643; Armando Pedro Muiuane, personal archive, 12 January 2016; Maria Chissano Vilanculos, personal archive, 4 February 2016). Different experience was that of Domingos Arouca, an underground political militant and political prisoner who, in 1974, did not support FRELIMO’s official policy, left the country and went into exile in Portugal. In 1976, he founded the FUMO Party - Front United of Mozambique, the first democratic opposition movement in Mozambique (Loforte 2020, 33; Peixoto and Meneses 2013, 103).

In sum, neither the dismantling of the 4<sup>th</sup> Military Region of Mozambique nor the imprisonment of the majority of the underground activists prevented the continuity of underground political work, the spread of Mozambican knowledge of and support for FRELIMO. The underground movement in Southern Mozambique reorganized its methods.

## Conclusion

Reconstructing the history of underground political resistance in Southern Mozambique and in the country in general remains a challenge. First, there is a relative paucity of sources both written and oral, but more important, because this work was illegal and clandestine the historical actors did not wish to be identified at the time.

Despite innumerable difficulties, including extensive repression and imprisonment, in the wake of Frelimo’s foundation in 1962, southern Mozambique had already a period of active underground political growth, and later inspired by and connected to FRELIMO and its platform. Small cells, mostly connecting educated, assimilated people, civil servants, artists, writers, painters, self-employed and workers developed underground activities. No less important, was the participation of women in the underground political work although it was a male domain accordingly the tradition and rule of that time. They made a great deal of headway before facing a wave of arrests and a crush of colonial repression that sewed a climate of mistrust, despair and terror among both young and mature southern activists.

Collaboration among PIDE, South Africa’s Apartheid secret police and the Swazi police which were “dependent” upon South Africa, greatly complicated mobility and actions by the southern underground network, and hindered their ability to develop transit corridor from

Swaziland to Dar-es-Salaam. Nor could Swaziland serve as a base for the guerrillas and underground militants to launch the armed struggle in southern Mozambique.

Although the imprisonment of activists and guerrillas in 1964 and 1965 forced a tactical retreat, foiled FRELIMO's attempt to launch the armed struggle on all the fronts simultaneously and effectively dismantled the southern underground network, it also led to much more knowledge of FRELIMO and the liberation struggle as FRELIMO used diplomatic pressure, international campaigns and prison lobbies to denounce the regime's atrocities and win support for FRELIMO's program.

This study reveals that this underground political work had connections and continuity with other forms of struggle, such as with the colonial resistance of 1950s and the FRELIMO struggle. It is also true that underground work had specific places and ways of functioning that distinguished it from other forms of struggle. The people concerned made difficult choices that often led them to pay a heavy price in their personal lives and opportunities for individual and family fulfilment. It is true, that underground political work emerged before FRELIMO was founded. It continued in collaboration with FRELIMO.

### **Bibliographic references**

AHM, caixa2626, PIDE/DGS – Delegação de Moçambique – Relatório imediato – Confidencial – Inhamabne. 1969.

AHM 1032 A e B – Interview, Amaral Matos, Maputo, 1986.

AHM 1033A e B – Interview, Amaral Matos, Maputo, 1986.

Cruz e Silva, Teresa. “A Rede Clandestina da FRELIMO em Lourenço Marques (1960-1974)”. Tese de Licenciatura, Maputo, UEM, 1986.

Dava, Fernando, R. Dove and R. Muthemba. *Vida e Obra de Mateus Sansão Muthemba*. Maputo: Académica, 2008.

Hedges, David, coord. *História de Moçambique: Moçambique no auge do Colonialismo, 1930-1961*. Maputo: Imprensa da UEM, 1993.

Honwana, R.H. *Memórias*. Lisboa: Edições ASA, 1989.

Houston, Gregory. “The ANC's internal underground political work in the 1980s” in: *The Road to the democracy in South Africa, vol. 4. The Road of Democracy in South Africa*, ed. SADET, 133-222. (Pretoria: Unisa Press, 2010).

Interview, Adelina Bernardino Paindane, Maputo, 25 March 2016.

Interview, Albino Maheche, Maputo, 29 March 2016.

Interview, Alice Chongo, Maputo, 4 March 2016.

Interview, Armando Pedro Muiuane, Maputo, 8 and 12 January 2016.

Interview, Cadmiel Filimone Muthemba, Maputo, 22 de January 2016.

Interview, Fernando Andrade Fazenda Mbeve, Maputo, 19 May 2016.

---

- Interview, José Luís Chissano, Maleíçe, 17 February 2016.
- Interview, Juvenália Abiatar Muthemba, Maputo, 15 January 2016.
- Interview, Lino Lhongo, Maputo, 8 June 2016.
- Interview, Luís Bernardo Honwana, Maputo, 25 January 2016.
- Interview, Maria Chissano Vilanculos, Maputo, 19 May 2007 and 4 February 2016.
- Interview, Rogério Daniel Ndawana (Ndjawana), Maputo, 5 February 2016.
- Interview, Rosália Tembe, Maputo, 6 September, 2007.
- Interview, Rufina Muthemba, Maputo, 24 March 2016.
- Interview, Virgínia Tembe, Maputo, 4 March 2016.
- Isaacman, Allen and Barbara Isaacman. *Mozambique: From Colonialism to Revolution, 1900-1982*. Colorado: Westview Press, Inc, 1983.
- Kasrils, R. *'Armed and Dangerous': My undercover struggle against apartheid*. Oxford: Heinemann Educational Publishers, 1993.
- Loforte, Luís. *Domingos Arouca: As cobras (Autobiografia – I Parte)*. Maputo: Pemba & Sêwi editors, 2020.
- Machel, Samora Moisés. *O Processo da Revolução Democrática Popular em Moçambique*. Maputo: Departamento de Informação e Propaganda, s/d.
- Mateus, Dalila Cabrita. *A PIDE/DGS na Guerra colonial 1961-1974*. Lisboa: Terramar, 2004.
- Mateus, Dalila Cabrita. *Memórias do Colonialismo e da Guerra*. Lisboa: ASA, 2006.
- Mateus, Dalila Cabrita and A. Mateus. *Nacionalistas de Moçambique: da Luta armada à Independência*. Portugal: Textos Editores, Lda, 2010.
- Matusse, Renato. *GUEBUZA: A paixão pela Terra*. Maputo: Macmillan, 2004.
- Matusse, Renato and J. Malique. *Josina Machel: Ícone da emancipação da Mulher moçambicana*. Maputo: ARPAC, 2008.
- Mboa, Matias. *Memórias da Luta Clandestina*. Maputo: Marimbique, 2009.
- Mondlane, Eduardo. *Lutar Por Moçambique*. Maputo: Colecção “Nosso Chão”, 1995.
- Muiuane, Armando Pedro. *Datas e Documentos da História da FRELIMO*. Maputo: CIEDIMA, 2006.
- Mussanhane, Ana Bouene. *Protagonistas da Luta de Libertação Nacional*. Maputo: Marimbique, 2012.
- Ndelana, Lopes Tembe. *Da UDENAMO à FRELIMO e à Diplomacia Moçambicana*. Maputo: Marimbique, 2012.
- Neves, Olga Maria Lopes Serrão Iglésias. “O Movimento Associativo Africano em Moçambique: Tradição e Luta (1926-1962)”. Tese de Doutoramento, Lisboa, Universidade de Nova Lisboa, 2008.
- Peixoto, Carolina Barros Tavares & Meneses, Maria Paula. “Domingos Arouca: um percurso de militância nacionalista em Moçambique.” *TOPOI*, v.14, 26, jan./jul. 2013, 86-104.  
<https://doi.org/10.1590/2237-101x014026006>
- Sociedade Independente de Comunicação (Soico), *50 Anos de História: 20 Depoimentos que marcaram uma época*. Maputo: Textos Editores, 2012.
-

Souto, Amélia Neves. *Caetano e o caso do "Império": Administração e Guerra colonial em Moçambique durante o Marcelismo (1968-1974)*. Porto: Edições Afrontamento, 2007.

Suttner, Raymond. *The ANC Underground in South Africa to 1976*. South Africa: Jacana Media, 2008.

Tembe, Joel, coord. *História da luta de libertação Nacional*. Vol.1. Maputo: Ministério dos Combatentes, 2014.

\*\*\*

Received: May 28, 2020

Approved: August 2, 2020

**“Onde está a arte do pós-25 de Abril?”: o debate sobre as artes plásticas em Portugal, nas críticas de Egídio Álvaro (*Revista de Artes Plásticas*) e Rocha de Sousa (*Revista Opção*) \***

*“Where’s the post-25th April art?”: the debate about plastic arts in Portugal, in the criticisms of Egídio Álvaro (*Revista de Artes Plásticas*) and Rocha de Sousa (*Opção Magazine*)*

*“¿Dónde está el arte posterior al 25 de abril?”: el debate sobre las artes plásticas en Portugal, en las críticas de Egídio Álvaro (*Revista de Artes Plásticas*) y Rocha de Sousa (*Revista Opção*)*

Valéria Aparecida Alves\*\*  
<https://orcid.org/0000-0002-8638-8151>

**RESUMO:** O texto ora proposto, visa discutir o panorama das artes plásticas em Portugal, na década de 1970. Analiso o debate estabelecido, a partir dos textos de críticos de arte, divulgados através da imprensa, nomeadamente, de Egídio Álvaro (*Revista de Artes Plásticas*) e Rocha de Sousa (*Revista Opção*). Diante da reflexão sobre os textos dos autores, problematizo as proposições estéticas e as expectativas de artistas e críticos de arte no período pós-25 de Abril de 1974.

**Palavras-chave:** Artes Plásticas. Imprensa. Crítica de arte. Portugal. Década de 1970.

---

\* Pesquisa realizada durante o Estágio de Pós-Doutoramento em História da Arte, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – FCSH -, Instituto de História da Arte – IHA -, da Universidade Nova de Lisboa, no período de setembro/2019 a agosto/2020, sob a supervisão da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Margarida Brito Alves.

\*\* Professora Adjunta da Universidade Estadual do Ceará (UECE) – Graduação – Licenciatura em História - e Programa de Pós-Graduação em História, Culturas e Espacialidades (PPGHCE/UECE). Doutora em História Social pela Pontifícia Universidade Católica (2011), com Mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2001) e Graduação em História pela Universidade Cidade de São Paulo (1994). Principais publicações: “Gente jovem reunida”: manifestações estudantis no Brasil em 1968. *Labirinto* (UNIR), v. 30, p. 295-313, 2019; “Viva a Liberdade”: Contracultura na Obra Literária de Jorge Mautner. *Expedições: Teoria da História e Historiografia*, v. 8, 120;140, 2017; “Eu digo não ao não”: contracultura e resistência no Brasil autoritário dos anos 70. In: VALENTINI, Daniel Martins; RAGO FILHO, Antonio. (Org.). *Estética de resistência no pós 1964*. São Paulo: Intermeios, 2016, 11;34. Áreas de estudo: Ditadura Militar, Produção cultural nas décadas de 1960 e 1970 e Movimentos de Contracultura. E-mail: valeria.alves@uece.br.

**ABSTRACT:** The proposed text aims to discuss the panorama of plastic arts in Portugal in the 1970s. I analyze the debate established, based on the texts of art critics, disseminated through the press, namely, by Egídio Álvaro (*Revista de Artes Plásticas*) and Rocha de Sousa (*Opção Magazine*). Based on the reflection on the authors' texts, I problematize the aesthetic propositions and expectations of artists and art critics in the period after April 25, 1974.

**Keywords:** Plastic Arts. Press. Art Critics. Portugal. 1970s.

**RESUMEN:** El texto ahora propuesto, tiene como objetivo discutir el panorama de las artes plásticas en Portugal, en la década de 1970. Analizo el debate establecido a partir de los textos de críticos de arte difundidos a través de la prensa, a saber, por Egídio Álvaro (*Revista de Artes Plásticas*) y Rocha de Sousa (*Revista Opção*). Frente a la reflexión sobre los textos de los autores, problematizo las propuestas y expectativas estéticas de los artistas y críticos de arte en el período posterior al 25 de abril de 1974.

**Palabras clave:** Artes plásticas. Prensa. Crítica de arte. Portugal. 1970.

### Como citar este artigo:

Alves, Valéria Aparecida. “ ‘Onde está a arte do pós-25 de Abril?': o debate sobre as artes plásticas em Portugal, nas críticas de Egídio Álvaro (Revista de Artes Plásticas) e Rocha de Sousa (Revista Opção)”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 416-439.

\*\*\*

## A abertura e o diálogo

O início dos anos 1970, ainda, foram marcados pela dura repressão governamental, incluindo prisões e incorporação compulsória nas Forças Armadas de muitos dirigentes e militantes de oposição. As medidas repressivas, em especial, voltadas ao movimento estudantil, coincidiram com o agravamento dos conflitos coloniais. Assim, durante os anos 1970, em Portugal, observa-se uma radicalização dos movimentos de oposição.

Durante a vigência do “Estado Novo” (1933-1968), em razão do cerceamento das liberdades e repressão aos opositores do governo autoritário, diversos artistas<sup>1</sup> e intelectuais emigraram em busca de liberdade. Tal deslocamento, favoreceu o diálogo com o cenário internacional e o contato com proposições estéticas diversas. Fato que favoreceu a mudança no cenário cultural português, que até a década de 1960 encontrava-se “isolado”, culturalmente. A contribuição da Fundação Calouste Gulbenkian – FCG - (fundada em 1956) foi decisiva nessa

---

<sup>1</sup> Consultar o estudo de: Melo, Alexandre. *Arte e artistas em Portugal*. Lisboa: Instituto Camões/Presidência do Conselho da União Europeia, 2007.

---



circunstância, que através da concessão de bolsas de estudo, financiou diversos artistas e críticos de arte no exterior, além de promover exposições que apresentavam a produção portuguesa e estrangeira nas artes.

A produção artística do final dos anos 1960 e década de 1970 buscava uma nova consciência do fazer artístico e a desconstrução da concepção ortodoxa da obra de arte. As obras, em geral, apresentam algumas marcas, como: o caráter experimental, a proposição estética, ou seja, a obra aberta, a valorização da pesquisa e do processo criativo mais do que o “produto pronto e acabado”, bem como a relação interdisciplinar e a evidente temática do cotidiano. A busca de democratização das artes, também, marcou o período.

A nova fase exigia, pois, uma nova atitude de artistas e público. No plano cultural a aproximação com as referências estéticas exteriores, favoreceu o processo de reflexão e o exercício da liberdade, após quase 50 anos de censura, que permitiu as experimentações e o aprofundamento das experiências da década anterior, resultando na afirmação de jovens artistas e amadurecimento de suas proposições estéticas.

### **O pós-25 de abril: a busca de políticas culturais**

Após a concretização das ações do Movimento das Forças Armadas – MFA – e a deposição do governo de Marcello Caetano (1968-1974), constituiu-se um Governo Provisório, com a participação do Partido Comunista Português – PCP -, Movimento Democrático Popular – MDP – Comissão Democrática Eleitoral – CDE - cujo poder foi entregue à Junta de Salvação Nacional, presidida pelo general António Spínola, a presidência da República foi ocupada pelo general Francisco Costa Gomes e o primeiro-ministro escolhido foi Adelino de Palma Carlos, que se demitiu em 9 de julho de 1974, sendo substituído pelo coronel Vasco Gonçalves, evidenciando as disputas que marcaram e dificultaram o processo de redemocratização.

Apesar do movimento “conciliatório”, para compor o novo governo provisório, as agitações e disputas marcaram o período, com diversos setores sociais reivindicando melhorias nas condições de vida e direitos essenciais.

Em 25 de abril de 1975, as eleições ocorridas, ainda, no governo provisório, confirmaram a vitória do Partido Socialista – PS -, (com quase 38% dos votos). Contudo, a vitória não encerra as disputas pelo poder. O período, ainda, fora marcado pela intensa agitação e mobilização de diferentes grupos, inclusive da extrema-direita que se reorganizava. atentados à bomba atingiram emissoras de rádio e intensificavam o clima de instabilidade.

As manifestações populares aumentavam e preocupavam os setores conservadores, bem como os militares. “Em 16 novembro [de 1974], um domingo, Lisboa é invadida por uma

gigantesca manifestação organizada pelas comissões de trabalhadores da cintura industrial e com a participação do proletariado rural alentejano” (Reis 1994, 36).

Entre avanços, recuos e reorganização das forças armadas, a nova Constituição foi aprovada em 2 de abril de 1976, que implementou o Estado democrático de direito, semipresidencialista. E, em novas eleições, pós-constituição, o Partido Socialista voltou a ser o vencedor, - (com 35% dos votos) -, evidenciando, mais uma vez, a fragmentação de forças.

O primeiro presidente da República constitucional eleito, António dos Santos Ramalho Eanes, convidou o socialista Mário Soares a formar o governo, aprovado pela Assembleia da República e encerrando um período de intensa correlação de forças. Mas, apesar do clima de “trégua”, o primeiro governo constitucional enfrentava uma grave crise econômica.

Mesmo diante do clima de instabilidade política, que se verificou no pós-25 de abril, o reestabelecimento das liberdades - de expressão, de associação, dos presos políticos -, o fim da censura, o direito a greve e a legalização dos partidos políticos, resultou numa enorme expectativa na sociedade portuguesa, em relação as mudanças nos campos político, econômico, social e cultural. No que se refere ao campo das artes plásticas, artistas e críticos de arte mobilizaram-se para promover mudanças e reivindicar uma nova política cultural para o país. Obviamente, as propostas apresentadas divergiam e evidenciavam a pluralidade de concepções estéticas, que animaram o debate:

[...] “Nas cidades multiplicaram-se as intervenções de rua – então ainda sem a consciência da chamada ‘arte pública’. Pinturas murais foram executadas sobretudo em 1975. Por vezes de notável efeito gráfico, serviam de imagens de propaganda. E não deixaram de indiciar, nesses anos de liberdade, uma consciência de intervenção urbana que o evoluir dos acontecimentos viria a deixar cair” (Almeida 2009, 81).

A aproximação de artistas com as assembleias sindicais, favoreceu a elaboração de propostas de uma política cultural com a participação popular, no período de euforia vivido após os acontecimentos do 25 de abril. E, o fim da censura possibilitou a circulação de obras – filmes e livros – antes proibidas, que contribuiriam para ampliar o debate e provocar novas ideias.

A euforia vivida era acompanhada de ansiedade sobre as transformações, que não ocorriam na velocidade que muitos esperavam, gerando desconfiança e até mesmo descrença. E, em meio as mudanças políticas, a reformulação da política cultural ficou sob a responsabilidade da Secretaria de Estado da Cultura – SEC -, com a organização de comissões consultivas que contavam com a participação de artistas e críticos de arte. E, o propósito de democratização das artes, favorecia o trabalho coletivo, e no período pós-25 de abril de 1974, vários grupos surgiram, com diferentes propostas e ações, dos quais, destacam-se: Acre<sup>2</sup>, “5+1”<sup>3</sup> e Puzzle<sup>4</sup>. E, a

---

<sup>2</sup> “Em 1974, com Alfredo Queirós Ribeiro, Clara Meneres e Lima Carvalho, a pintar motivos abstractos nos pavimentos públicos” (Almeida 2009, 81).

---

dinamização cultural era evidenciada na realização de atividades como a pintura de ruas e murais, festivais de *performance*, instalações e exposições e ações individuais e coletivas, que apresentavam novas proposições estéticas. Mas, contraditoriamente, na década de 1970, também, vivenciou-se uma grave crise no mercado de arte, em razão da alta inflação e aumento nos preços de produtos como pincéis, tintas e outros.

Dentre as instituições que desempenharam papel importante no cenário cultural pós-25 de abril de 1974, destaca-se a Sociedade Nacional de Belas Artes – SNBA –, que encaminhou ao Ministério da Educação documento com sugestões para a elaboração da reformulação da política cultural, e através da organização de importantes exposições temáticas, como: “A arte na sociedade de consumo”<sup>5</sup>, do artista Eduardo Nery, e “Contra a pena de morte, a tortura e a prisão política”<sup>6</sup>. O envolvimento da SNBA no processo de reformulação da política cultural do país, favoreceu inclusive a organização do Movimento Democrático de Artistas Plásticos – MDAP –, grupo que tomou a iniciativa na realização de diversas ações que intencionavam aproximar artistas e público, numa clara demonstração de entusiasmo e engajamento no processo de mudança reivindicado.

Nogueira (2008) destaca, também, outras instituições que atuaram no processo de dinamização cultural durante a década de 1970, nomeadamente: a Secção Portuguesa da Associação Internacional de Críticos de Arte (AICA), a Cooperativa Árvore (situado no Porto), o Círculo de Artes Plásticas de Coimbra, a Cooperativa de Gravadores Portugueses “Gravura” e os centros de resistência cultural antifascista.

“Trazer a arte para a rua não foi, no entanto, apenas iniciativa de artistas. Dezenas de não-artistas encheram os muros e paredes das cidades com grafites, apelos políticos, predominantemente partidários, uma espécie de jornais falados” (Silva 2010, 27).

---

<sup>3</sup> “Constituído por Guilherme Parente, Teresa Magalhães, Sérgio Pombo, João Hogan e Júlio Pereira e o escultor Vergílio Domingues desenvolvendo um trabalho através de mostras colectivas, em que cada um intervinha individualmente, associando-se uma vez por outra na execução de uma mesma obra” (Almeida 2009, 81).

<sup>4</sup> “Com inspiração diferente e por proposta de Egidio Álvaro [...] aderiram João Dixo, Carlos Carreiro, Pedro Rocha, Dario Alves, Jaime Silva, Graça Morais, Armando Azevedo, Albuquerque Mendes, Fernando Pinto Coelho e, mais tarde, Gerardo Burmester. Este sofreu cisões e transformações internas até 1977” (Almeida 2009, 83).

<sup>5</sup> “Um conjunto de colagens, cada uma delas combinava uma imagem de uma obra de arte célebre com uma imagem de publicidade. A combinação resultava irónica e abria possibilidades de reflexão sobre o modo de utilização das imagens no mundo capitalista. O estatuto da imagem artística e o da imagem publicitária tiveram demasiadas vezes, ao longo dos séculos, uma grande proximidade” (Gonçalves 1986, 138).

<sup>6</sup> “Exposição colectiva [...] teve um acolhimento público diversificado, que permite uma perspetivação sociológica. A exposição foi reprovada por alguns intelectuais lisboetas devido à presença de obras não ilustrativas; mas teve sucesso no grande público e na província [...] O sucesso obtido na província por objetos como os de Pires Vieira, em que a simples apresentação de grandes pedras amarradas a paus compridos era uma expressão forte e direta no contexto da exposição” (Gonçalves 1986, 138).

---

Considerando ocorrer uma “explosão de visualismo”, no pós-25 de abril, o artista E.M. de Melo e Castro<sup>7</sup>, apresentou uma excelente análise, a partir da leitura dos signos e mensagens das intervenções nas ruas e placas, das bandeiras, estandartes e cartazes utilizados nas manifestações e nas pinturas artísticas, elaboradas de forma coletiva, com a participação de artistas ou amadores ligados aos partidos políticos. Para o autor, as ações indicavam a necessidade do exercício de liberdade de expressão, após quase 50 anos de censura:

“A energia contida sob a opressão explodiu subitamente e o país, nas estradas, nas cidades, nas aldeias, ficou repleto de inscrições quase de um dia para o outro. E, num país de analfabetos passou-se aceleradamente para um clima em que a leitura dessas inscrições e dos jogos das suas intervenções recíprocas, se torna evidente e activo” (Melo e Castro 1977, 48).



**Fig.1:** Melo e Castro, E. M. de. “Pode-se escrever com isto”.  
*Revista Colóquio/Artes*, 32, 2ª série, 19º ano, abril/1977, p. 48.

Com as intervenções cada vez mais ligadas aos partidos políticos, aos poucos as ações em espaços públicos abrandaram, e alguns artistas, passaram a repudiar tais iniciativas, pois “as viram exatamente como eram: uma tentativa simplista e controladora de levar a arte ao povo, na perspectiva de instalar em Portugal modelos estalinistas da União Soviética” (Silva 2010, 28).

No “balanço” das atividades realizadas no período de 1975-76, o crítico Rui Mário Gonçalves destacava a aparente estabilidade política, lamentava as dificuldades criadas pelos aparatos burocráticos, afirmando que “toda gente sabe como a burocracia portuguesa é mundialmente das mais complicadas, incompetentes, de raízes longínquas” (Gonçalves 1976, 33) e afirmava a ausência de uma política cultural para o país.

Para o crítico, ainda, predominava uma “grande incultura”. Destacava o predomínio das esquerdas políticas nas vanguardas artísticas e também, questionava a presença dos partidos

---

<sup>7</sup> Ernesto Manuel Galdes de Melo e Castro (1932) é figura multifacetada – poeta, ensaísta, escritor, artista plástico e engenheiro -, com importante papel no desenvolvimento da poesia experimental em Portugal. Ver Melo e Castro, 1976 e Ornellas, 2020.

---

políticos nas instituições do governo, afirmando: “o disparate aumenta, porque logo o político tira um proveito, sempre anti-cultural, do desenvolvimento dos vanguardistas” (Gonçalves 1976, 33). E, sobre as artes plásticas, o crítico concluía que, tratava-se, das atividades mais abandonadas e incompreendidas no país.

Somando-se ao “balanço” das artes nos anos 1975-76, o crítico Fernando Pernes, colocava em questão, a situação na sequência do 25 de abril na vida cultural. Caracterizando o período como “uma série de hesitações, desorientações ideológicas e generalizada incapacidade de ação (por parte dos artistas) e incompreensão dos fundamentos e objetivos sociológicos da arte” (Pernes 1973, 73), o crítico reconhecia a crise econômica e lamentava a falta de capacidade organizativa dos artistas portugueses para driblar as dificuldades impostas, considerando que: “Quase tudo decorre na actualidade artística do país em amadorismo forçado, num ciclo de várias impotências que se eternizam em generalizada apatia” (Pernes 1973, 73).

O cenário de ausência de política cultural e incentivo ao desenvolvimento das artes no pós-25 de abril, era reiterado na análise do crítico José Luís Porfírio. Em fevereiro de 1977, o autor do texto “Carta de Lisboa”, afirmava que “a vida artística deixou, ao que parece, de existir nesta cidade” (Porfírio 1977). O panorama apresentado pelo crítico, era de poucas atividades, sendo que algumas sobreviviam timidamente, “buscando novas razões para existir, novos públicos ou novas relações com os públicos antigos” (Porfírio 1977). No texto, destacava-se a “luta pela sobrevivência” da *Galeria Quadrum*<sup>8</sup>, que mesmo enfrentando dificuldades, em razão da crise econômica e conseqüentemente do mercado de arte, mantinha uma série de atividades – exposições e cursos -, buscando alargar o público e favorecendo o intercâmbio, sobretudo com o circuito parisiense.

Mas, se os textos dos críticos esboçavam um cenário pouco favorável às artes, o ano de 1977, pareceu contrariar as expectativas e foi, particularmente, agitado no cenário artístico, quando se realizaram-se as exposições: “Alternativa Zero” – 1977, organizada por Ernesto de Sousa; “O erotismo na arte moderna portuguesa”, organizada por Eurico Gonçalves, que a princípio seria realizada em Belém, mas foi cancelada, em razão dos protestos da população, o que revela a prevalência da moral conservadora na sociedade portuguesa. Diante do cancelamento, a SNBA ofereceu suas instalações para a organização da exposição, enfrentando novos protestos, que foram publicados na imprensa.

No mesmo ano, outras exposições coletivas, também, foram realizadas na SNBA, como: “Artistas Portuguesas / 1977”, organizada por Silvia Chicó, Clara Meneres e Emília Nadal, em oposição à outra exposição realizada no mesmo local, intitulada: “Artistas Americanas”, ambas

exploravam a problemática da condição feminina na sociedade. Conforme o crítico Rui Gonçalves, foi a exposição mais visitada, fato que sinalizava uma nova relação de artistas e público:

[...] “muitos visitantes, que todavia não convenceriam certamente um observador atento de que constituíam um público habitual da arte que vai fazendo. Em todo o caso, estava-se nessa fugaz exposição em mais autêntico convívio do que entre o pseudo-informado mini-público *blasé* que apareceu na inauguração da exposição de arte francesa, na Fundação Gulbenkian” (Gonçalves 1978, 64).

Contudo, a partir de 1977, ocorreu uma mudança na direção da SEC e, conseqüentemente, no projeto de política cultural, marcando a fim da “euforia” com as expectativas de democratização das artes. E, se nos anos pós-25 de abril, a “explosão visual” empolgou artistas e críticos, que viam nas intervenções a promessa de mudanças e o exercício da liberdade de expressão, a decisão do governo de “limpar” os muros, era sintomática da ausência de uma política cultural que democratizasse as artes e sinalizava um retrocesso:

[...] “Os muros, que no tempo (?) salazarista eram o lugar da mensagem autoritária ou do silêncio, tornaram-se ruidosos, é certo, de reflectir um certo horror à proliferação de sinais visuais e da sua conquista dos espaços públicos. Como se os sinais visuais devessem manter-se invisíveis [...] O silenciamento especial desta temporada é porem mais alguma coisa. Corresponde a longínquos defeitos da vida cultural portuguesa, e também à verificação do que temos denunciado já depois do ‘25 de Abril’: a indefinição de política cultural por parte dos sucessivos governos, o desinteresse ou incapacidade dos partidos políticos, a própria novidade das propostas dos artistas” (Gonçalves 1977, 36).

Em 1978, a indefinição da política cultural e as expectativas de mudança no cenário artístico, ainda, animavam o debate. Na análise do crítico Rui Mário Gonçalves, as dificuldades enfrentadas resultavam das “estruturas culturais oficiais inertes” (Gonçalves 1978b, 65). Para o crítico, faltava atitude dos artistas interessados na mudança artística e social e lamentava que “desde há cerca de vinte anos, não têm surgido em Portugal agrupamentos artísticos com a coerência moral e estética dos neo-realistas, dos surrealistas e dos abstraccionistas dos anos quarenta e cinquenta” (Gonçalves 1978b, 65).

Gonçalves, enfatizava, a importância da liberdade no processo criativo, considerando, portanto, que a “submissão às ordens burocráticas ou patronais” (Gonçalves 1978b, 65) comprometiam a “imaginação e o sonho” (Gonçalves 1978b, 65). Vale lembrar, contudo, que, na análise do crítico, o Partido Comunista Português, não esboçava a pretensão de direcionar a política cultural do país, nem de impor aos artistas e militantes um modelo estético.

E, no “balanço” das atividades realizadas no ano de 1978, Gonçalves exaltava as iniciativas da SNBA, da Cooperativa Árvore<sup>9</sup> e da FCG, a atuação de artistas, nomeadamente:

---

<sup>9</sup> “A Árvore, fundada em 1963 na cidade do Porto, é atualmente reconhecida pelo Estado português como Cooperativa Cultural, organismo privado de vitalidade pública [...] Julgou-se que com o 25 de abril, a Árvore teria uma maior liberdade para se desenvolver, visto que antes disso o controlo era apertado. Foram assim feitas reuniões

---

Antonio Palolo, José Guimarães e Leonel Moura e lamentava a improvisação adotada em razão do tempo escasso que as galerias e instituições tiveram para atender às solicitações da Secretaria de Estado da Cultura, que organizou a exposição “Panorama das galerias”. Reiterava que a sucessão de governos acentuava as dificuldades enfrentadas no campo cultural-artístico. “Nunca, desde o ‘25 de abril’ de 1974, houve um tão grande afastamento dos artistas, críticos e outros agentes culturais dos centros de decisão. E, quando estes funcionam isoladamente, cometem erros graves” (Gonçalves 1979a, 61).

Mas, se o tom pessimista marcava as análises do crítico, em 1979, a esperança era renovada com a participação de estudantes da Escola Superior de Belas Artes de Lisboa na direção da revista *Arte-Opinião* e a publicação de novos periódicos como: *Sema* e *Assunto: Arte*. Para Gonçalves, outro fato que animava o cenário cultural-artístico era a constatação de maior interesse do vasto público pelas artes. O crítico vislumbrava “um momento de melhor compreensão dos problemas das relações da arte e das ideologias, com menos fanatismo político” (Gonçalves 1979b, 60). Mas, ainda, reclamava a organização do Museu de Arte Moderna Portuguesa e lamentava que a tarefa de formar e informar, continuava sendo realizada, apenas, pelas galerias comerciais, em razão da incompetência do Estado.

E, finalmente, em 1979, o Museu de Arte Contemporânea, em Lisboa, reabria suas portas após longos anos fechado, a FCG lançava as bases da construção de um centro de Arte Moderna e a Secretaria de Estado da Cultura se comprometia com a criação do Museu de Arte Moderna, no Porto, nomeando a comissão instaladora.

Boaventura Souza dos Santos, considerou o período de 1974-75 como a vigência da “crise revolucionária”, e neste período, para o autor, *apenas* o Estado (instituição) sofreu mudanças significativas, pois:

[...] “A ruptura deu-se ao nível das características fascistas do velho regime: o partido único, a polícia política, as milícias paramilitares, o tribunal plenário (para julgamentos dos crimes políticos), os presos políticos, a repressão da liberdade de expressão e de associação. Porém, o sistema administrativo manteve-se intacto nas suas estruturas de decisão, e o saneamento a que se procedeu limitou-se ao afastamento de pessoas que não de processos. Mesmo um dos mais importantes pilares ideológicos do Estado Novo, a Igreja Católica, foi poupada à contestação social e resguardou-se de qualquer processo de transformação interna” (*apud* Ferreira; Rosa; Oliveira 1993, 8).

Porém, como observou-se “de qualquer modo, não deve ficar a ideia de antes do levantamento militar democrático de 25 de Abril nada existia e que depois tudo se realizou e concretizou com sucesso, pois a ausência de políticas culturais foi contínua e persistente” (Melo

---

na Árvore para discutir possíveis projetos com outras instituições e outros grupos para transformar o panorama artístico da cidade. E se possível, do país também. [...] O momento mais marcante da Árvore foi ter sido alvo de um atentado, cujos responsáveis estão ainda hoje por saber [...] A bomba foi lançada para dentro do edifício a 7 de janeiro de 1976, de madrugada” (Silva 2019b, 21 e 30;31).

---

2007, 38). Assim, pode-se afirmar, que em meio as disputas pelo poder e as sucessivas mudanças nos cargos dos vários governos, durante a reorganização política do país, a reformulação da política cultural percorreu um caminho complexo, lento, tumultuado, contraditório e marcado por avanços e recuos. As novas linguagens e experiências da década de 1960 foram aprofundadas e num processo de contínua busca, as proposições estéticas, as expectativas e reivindicações de artistas e críticos continuavam em debate, na busca da transformação social e cultural do país.

### As artes plásticas e a crítica de arte

O título deste artigo ressalta a questão, pertinente, feita pelo crítico de arte C. Martins Pereira<sup>10</sup>. Neste estudo, a análise focalizou o debate sobre as artes plásticas, a partir das colunas de crítica de arte apresentadas na *Revista de Artes Plásticas* (Porto) e *Opção* (Lisboa), durante a década de 1970. Na seleção dos periódicos, privilegiou-se a sede nos centros urbanos mais dinâmicos da atividade cultural-artística em Portugal – Lisboa e Porto -, bem como, considerou-se o discurso veiculado em publicação especializada em artes plásticas (*Revista de Artes Plásticas*) e uma publicação de temática geral (*Opção*)<sup>11</sup>.

A *Revista de Artes Plásticas*<sup>12</sup>, circulou de 1973 a 1977, sob a direção de Egidio Álvaro<sup>13</sup> figura importante na organização de atividades - performances, debates, encontros - em Portugal na década estudada). Com sede localizada na rua da Alegria, 117, Porto, o periódico que focalizava as artes plásticas, apresentava o contexto artístico português, tanto no cenário nacional, como internacional. A distribuição era feita pela Livraria Bertrand e patrocinada pelo Banco Pinto de Magalhães. Com periodicidade mensal, era direcionada ao público de classe média, com o custo do exemplar, avulso, de 25\$00 em 1973 e 80\$00 em 1977.

Já, a revista *Opção*, circulou, apenas, de 1976 a 1978, sob a direção de Artur Portela Filho. Com sede localizada na rua Joaquim Bonifácio, 21 – 4º Dtº, Lisboa, de propriedade da Frente

---

<sup>10</sup> “Onde está a arte do 25 de Abril?” – Título do texto de C. Martins Pereira, publicado na coluna *Tribuna Livre* da Revista *Opção*, ano 1, nº 34, 16 a 22 de dezembro de 1976, 50.

<sup>11</sup> Vale ressaltar que a Revista *Colóquio/Artes*, publicação especializada em artes de maior referência, foi, também, objeto de análise desta pesquisa. Contudo, não se refere ao foco da discussão apresentada neste artigo. Consultar o estudo de: Margarida Brito Alves (2007).

<sup>12</sup> “A *Revista de Artes Plásticas*, sobreviveu até ao ano de 1977, quando publicou os seus últimos dois volumes (7/8) numa edição única de dezembro/janeiro de 1977. O motivo de seu encerramento foi de ordem financeira, já que a década de 1970 exigiu, sobretudo após a revolução, um enfoque sobre questões políticas e sociais que deixaram as artes, mais uma vez, no seu habitual silenciamento. A última publicação da revista que reuniu os números 7/8, não pretendia ser o derradeiro, entretanto, os prejuízos, que já somavam o montante de 500.000\$00, forçaram a sua finalização” (Silva 2019a, 18).

<sup>13</sup> “Teve um papel de grande dinamizador independente da performance portuguesa [...] na segunda metade da década [1970] e ao longo da década seguinte [...] teria uma perspectiva apesar de tudo cosmopolita e independente da arte do tempo e pôde se a mola desses intercâmbios internacionais, muito polémicos na época sobretudo pela importância que neles assumiriam a performance e as artes corporais, apoiando nesse sector de intervenção de artistas como João Dixo, Miguel Yeco, Manuel Barbosa, Fernando Aguiar, ou Albuquerque Mendes, entre outros, ou colectivos como *Puzzle* ou *Cores*” (Silva 2010, 35).



Sociedade de Publicações Ltda. A ênfase da publicação, eram os temas da política portuguesa, o cenário político internacional e o Socialismo. Mas, com espaço dedicado ao panorama cultural, a revista apresentava as seguintes colunas: “*a nossa opção*”, com indicações para o cinema, teatro e exposições; “*umbigo*” – circuito cultural – com sugestões de restaurantes e livros e; “*Cultura*”, com textos sobre: teatro, de Augusto Boal; filmes, de Lauro António; artes plásticas, de Rocha de Sousa (que também, foi colaborador e integrante do Conselho de redação da *Revista Artes Plásticas*); televisão, de Artur G. Tomé e música de Maria José Nobre. Com periodicidade semanal, para o público-alvo, também, da classe média, ao custo do exemplar, avulso, de 20\$00 em 1976 e 30\$00 em 1978.

A função social da arte e o papel social do artista, foi o tema privilegiado das edições de ambas as revistas. Na edição de janeiro de 1974, a *Revista Artes Plásticas*, publicou o texto do crítico Rocha de Sousa, intitulado “Criação e responsabilidade”, afirmando a função “sempre” política da arte e reivindicando o caráter interventivo do artista. O texto, inseria na discussão a lógica de que arte e política não se separam e destacava, ainda, a reiteração da discussão, abordada de diferentes ângulos, dependendo da perspectiva moral e política.

Na argumentação do autor, observa-se a valorização do aspecto social, em relação a questão estética, opinião recorrente em seu discurso: “A responsabilidade dos artistas aparece, portanto, menos circunscrita à relação dos valores estéticos para se projectar no plano social” (Sousa 1974a, 4-5). Para o crítico, a arte deveria ser um veículo de denúncia dos problemas sociais e, o artista, um agente na transformação da realidade social: “[...] perante a injustiça, o cerceamento da liberdade, a massificação do homem [...] Então ele exprime uma espécie de revolta, um protesto, uma indignação – é uma arma de combate em utilização permanente” (Sousa 1974a, 4;5).

E, em setembro de 1974, o texto “Arte, intervenção, ideologia”, de Lima de Freitas, suscitava algumas importantes questões debatidas nas décadas de 1960-70, como: Há limites na criação artística? Tudo é arte? O que é vanguarda? E, afirmava: “Aquele que se limita a seguir o curso da actualidade não pode ser precursor: para o ser terá de atrever-se mais longe, ainda que desesperadamente solitário e sob grave risco” (Freitas 1974, 4;5).

Questionando determinadas experimentações e proposições estéticas, o autor tecia duras críticas as experimentações que, na sua opinião, buscavam o mero espetáculo, o choque, a agressão, sem contribuir com sua obra para a reflexão e crítica:

[...] Certos artistas optam pela caricatura, exasperam uma estética do monstruoso, do repelente, do disforme; procuram imagens capazes de chocar, ofender e indignar o público [...] ou tentam o escândalo, a diversão, o *happening*. Um artista traz um cavalo vivo à galeria e fá-lo abater diante dos convidados, entregando a cada um deles um frasco contendo um pouco de carne sangrenta (provocando apenas o protesto da Liga Protectora dos animais); outro desnuda-se diante do

público; outro destrói um piano à machadada ou queima as suas telas diante das câmaras de televisão; outro – um português – corre à volta do edifício onde decorre uma Bienal, vestido como um corredor da maratona (sem que o público, de resto, se aperceba dele ...). Os mais radicais entregam-se à droga, deixam de pintar, proclamam o fim da arte, suicidam-se. Após tantas experiências desesperadas ou exibicionistas, convictas ou fingidas, articuladas ou desarticuladas, é lícito, neste momento, levantar de novo a questão: qual a função da arte? Será apenas a de dar testemunho dos desastres e das catástrofes da época? Criticar suas misérias? [...] (Freitas 1974, 4;5)

A discussão sobre a função social da arte e do artista como profissional, assumiu importância no debate, desde o século XIX, com o advento da Revolução Industrial e suas implicações, temáticas como: a mercantilização, o afastamento do artista da sociedade, o destino (finalidade) da obra e a relação artista/público, passaram a ocupar os debates e suscitar várias teorias. “O artista trabalha e abre uma exposição. Para quê? Para quem? É uma satisfação individual? É uma satisfação ao público? É uma necessidade, uma carência de reconhecimento?” (Amaral 1984, 4).

A discussão sobre as experimentações e o “novo” fazer artístico, mantinham-se na pauta do debate. Na análise das proposições estéticas apresentadas por artistas portugueses, foi apresentado, em fevereiro de 1974, na *Revista Artes Plásticas*, o texto de Sallote Tavares, que destacava a obra de Ana Vieira<sup>14</sup>, o processo criativo da artista, a experiência com os novos materiais na criação dos objetos, sua preocupação com a participação do público e a busca da liberdade. O texto de Tavares, colocava em questão a *participação*, quando muitos artistas buscavam romper a condição de espectador do público, tornando-o coparticipante da obra. Sua análise, trazia à tona a reflexão sobre o *consumo* como participação, compreendido como “ilusão de liberdade”. Portanto, considerando que a mera interação não tornava o espectador participante. A participação almejada exigia autonomia para estabelecer uma nova relação artista/público:

[...] Ela [Ana Vieira] quer o público fora como Artaud<sup>15</sup>. Ela diz-me mesmo: “entrar é uma característica de uma sociedade de consumo” [...] Devo a Ana Vieira ter entendido pela primeira vez que o “insulto ao público”, o fazer reagir ou intervir, não é pedir a leitura correcta, a exacta leitura, é a comodíssima posição do artista a ficar contente porque julgou que foi entendido, porque tantos milhares de pessoas rodaram um botão no seu objecto ou repontaram perante um insulto. Participar é o que se pede na leitura de qualquer objecto de criação. Mas participar sem se degradar o *ser no ter*, é uma *unrelatedness* – é um *di-algo* entre seres independentes, individualizados e livres através da atividade criadora [...] Ana Vieira defende, por isso, a liberdade autêntica e essencial, contra a ilusão da liberdade [...] (Tavares 1974, 12-15).

---

<sup>14</sup> “Na investigação de mistura de géneros devemos considerar a obra de Ana Vieira, designadamente as suas instalações-ambiente dos anos 70, onde o espectador assume um papel fundamental quer pelo convite a participar quer por ser impedido de entrar nos espaços criados pela autora” (Melo 2007, 53).

<sup>15</sup> “[Antoine Marie Joseph] Artaud pregava a destruição das estruturas, dos esquemas. Anárquico e holista, buscou uma transformação violenta que se daria, não através da revolução ou da ameaça física real, mas do outro lado do espelho, no teatro, onde essa ameaça seria física e real por ser transcendente, onde a violência consiste em quebrar o espelho e a transformação, na comunicação entre reflexo e refletido [...] O teatro/arte é visto por ele como aquilo que desperta o homem para esse olhar que não é com os olhos, esse olhar que é característico de um operar da verdade. Uma clareza que o mundo sistematizado causal não permite, pois nele não se vê o que há além dos esquemas” (Copeliovitch 2007, 8).

---

Na mesma edição, a revista divulgava o evento intitulado “Perspectiva 74”, realizado no Porto, iniciando um ciclo de intervenções artísticas com participação nacional e internacional. E, o texto de Egidio Álvaro (organizador do evento), destacava a pertinência da atividade, as proposições estéticas dos artistas, suas características conceituais e novos suportes (corpo, objetos do cotidiano, natureza, entre outros) utilizados nas artes plásticas. O entusiasmo, evidenciado no texto, revelava o clima de euforia vivido no período pós-revolucionário e a experiência da liberdade - “carta branca” – motivava as ações, bem como o intercâmbio. A pulverização das referências, as experiências de linguagens e a busca pela renovação eram destacadas:

[...] Começou na [galeria] Dois, no sábado 16 de fevereiro, o primeiro Ciclo Internacional que a “carta branca” do director da galeria me permite organizar no Porto. Chama-se Perspectiva 74 e reúne 13 artistas de seis países (Polónia, Japão, Portugal, Inglaterra, França e Checoslováquia). Intervenções, arte conceptual, arte processo, arte ideia, arte transversal, arte lúdica, dialéctica da duração, arte da troca, arte corporal, crítica do suporte vão suceder-se ao ritmo inesperado e pouco habitual de uma exposição por semana [...] (Álvaro 1974a, 24).

A “Revolução do 25 de Abril”, também, foi abordada no texto. Comparando os cenários, discutia-se a questão da censura, o processo de reestruturação, as expectativas e, sobretudo, a questão do acesso às artes, ou seja, a aproximação com o público mais amplo. No texto intitulado: “Revolução, intervenção, intenção”, redigido em Paris, Egidio Álvaro sinalizava as várias propostas em discussão sobre a elaboração das políticas culturais: “Arte revolucionária, arte para o povo, arte para todos e arte por todos” (Álvaro 1974, 9). Contudo, lamentava a ausência no debate das questões que deveriam subsidiar tais propostas: “Mas não se fala da análise e transformação das teorias, do estudo da especificidade da produção artística, das condições sociológicas da intervenção e da inserção na coletividade” (Álvaro 1974, 9).

Egidio Álvaro, salientava, ainda, o evento realizado, em 10 de junho de 1974, na Galeria de Arte Moderna, pavilhão de exposições, em Belém, quando 48 artistas<sup>16</sup> produziram, diante do público, um painel de grande dimensão (24m X 4,5m). A experiência dividiu as opiniões de artistas e críticos de arte. Contudo, tornou-se referência simbólica da arte produzida no pós-25 de Abril. Questionando as intenções na organização do evento, argumentava que: “A iniciativa parece, à primeira vista, louvável e exaltante. Mas se analisarmos um pouco os seus bastidores e as condições em que os 48 foram escolhidos, ficamos com a impressão difusa de que se trata de algo mais” (Álvaro 1974, 9).

---

<sup>16</sup> “O painel foi pintado por Teresa Dias Coelho, Sá Nogueira, João Abel, Júlio Pereira, Henrique Manuel, Palolo, Artur Rosa, Ângelo, Nuno San-Payo, Lima Carvalho, Teresa Magalhães, Guilherme Parente, Fátima Vaz, Manuel Pires, René Bértholo, João Vieira, Jorge Martins, Querubim Lapa, Manuel Baptista, Ana Vieira, Charrua, Helena Almeida, Costa Pinheiro, Jorge Pinheiro, Pomar, David Evans, Alice Jorge, Emília Nadal, Fernando de Azevedo, Vespiera, Rogério Ribeiro, Escada. Vítor Palla, Tomás Mateus, António Domingues, Menez, António Sena, Justino Alves, Eurico, Sérgio Pombo, Moniz Pereira, Skapinakis, Vítor Fortes, Jorge Vieira, Nery, Maria Velez, António Mendes e Carlos Calvet”. (Gonçalves 1986, 135).

O texto de Alfredo Queiroz Ribeiro, também, apresentava a análise do polêmico “Painel de 10 de junho”. E, em severa crítica, o autor classificava a obra como “mera ação oportunista” e “peça publicitária”. Novamente a discussão sobre a participação era debatida. No texto, o autor indagava se ao pintar o mural juntamente com os artistas, os populares tornavam-se participantes da obra:

[...] Será que os 48 artistas acreditam que pintar uma tela colectiva é uma maneira de realizar o quê? Uma obra de arte que generosamente vão oferecer ao povo? [...] Que a partir de 25 de Abril estão dispostos a porem a sua profissão ao serviço do momento político que o país atravessa; pintando telas ideológicas em prol da democracia e fazendo monumentos simbólicos às Forças Armadas? [...] penso que seria muito mais frutuoso e desassombrado se, à semelhança do que alguém propôs em relação à Igreja Católica, os artistas plásticos tivessem consciência da necessidade de uma autocrítica (Ribeiro 1974, 35).

Com opinião divergente, o crítico Rocha de Sousa, aprovou a iniciativa e exaltou a atividade que resultou no “polêmico painel”, em evento que promoveu a “união real de artistas e populares”. Para o autor, a atividade cumpria a função social da arte:

[...] O seu significado maior, de resto, reside na união real dos operadores, união que procura tomar forma no Movimento Democrático dos Artistas Plásticos e que também contribui para uma aproximação do público, abrindo perspectivas para outras realizações de conjunto e socialmente penetrantes. Iniciativas como esta podem favorecer, junto das grandes massas, a compreensão do fenómeno pictórico e a importância da sua função social (Sousa 1975, 34).

Em dezembro de 1976, o polêmico painel, ainda, era pauta dos debates. A edição da revista *Opção*, apresentava o texto intitulado “Onde está a arte do 25 de Abril?” de C. Martins Pereira, que acusava artistas de ações oportunistas ou indiferentes e reiterava as críticas à atividade de 10 de junho de 1974: “O oportunismo tem a sua data [...] Passada aquela euforia de início, não apareceu nada praticamente. Duas ou três excepções só confirmam a regra, e não me digam que a pintura do 25 de Abril está nas paredes de Lisboa! Isto é triste, porque é bem pouco!” (Pereira 1976, 50;51)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Grifos originais do texto.



Fig.2: Gonçalves 1986, 135, *Painel de 10 de junho de 1974*.

No clima de agitação pós-revolução, entre julho e agosto de 1974, ocorreu o evento internacional intitulado “Encontros Internacionais de Arte”, na Casa da Carruagem, em Valadares (região norte). E, Egidio Álvaro explicava os objetivos da iniciativa: “reunir artistas nacionais e estrangeiros<sup>18</sup> em torno de Colóquios, Intervenções e Exposições centrados num espaço livre no qual o diálogo se pudesse estabelecer se os intermediários habituais” (Álvaro 1975, 8).

Mantendo a proposta de descentralizar as atividades culturais, entre os dias 7 e 17 de agosto de 1976, a *Revista de Artes Plásticas*, em parceria com artistas<sup>19</sup>, com a colaboração dos Serviços de Turismo e financiamento da Direção Geral de Ação Cultural e FCG, organizou o evento intitulado “III Encontros Internacionais de Arte em Portugal”, realizado em Póvoa de Varzim (região norte). A última edição da revista, deu amplo destaque para o evento. No artigo intitulado “Portugal 76 vanguardas alternativas”, Egidio Álvaro reiterava a importância do diálogo e a ampliação da participação na criação artística. O crítico exaltava, também, as experimentações que muitos artistas estavam realizando: abandono do suporte único, dos tabus e das massificações, da análise teórica e prática do conteúdo, entre outros aspectos.

No evento, “III Encontros”, um dos temas dos debates foi intitulado: “Situação da arte e do artista em Portugal”, quando artistas, críticos de arte e o público discutiram o panorama das artes plásticas no país, a presença dos artistas portugueses no exterior e a democratização do acesso às artes. Sobre as principais discussões, Egidio Álvaro sintetizou o debate, acusando a

---

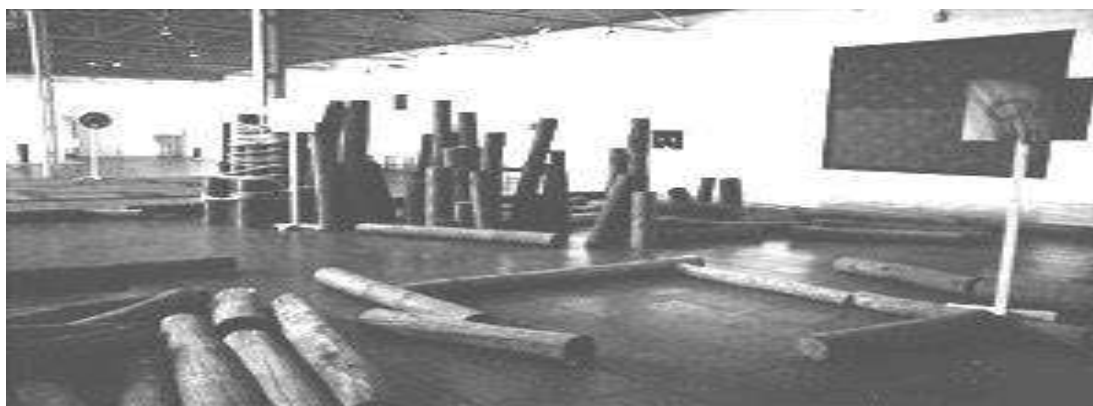
<sup>18</sup> “Participantes: Ivan Messac, Angelo Dona, Babou, Christian Parisot, António Semeraro, Gerard Guymard, Miloslav Moucha, Hans Zweidler, P.A. Hubert, Serge III Odenbourg, Dixo, Zulmiro, Alberto Carneiro, Arlindo Rocha, Aureliano Lima, João Martins, Henrique Silva, Benedita Serrano, António Pinheiro, Carlos Barreira, Queiroz Ribeiro, Espiga Pinto, Avelino Rocha, Fernando Lanhas, Regina Alexandre, Albuquerque Mendes”, conforme (*Revista de Artes Plásticas*, mensal - 6, janeiro de 1975, p.8).

<sup>19</sup> “Albuquerque, Da Rocha, Dixo, Graça Morais, Vítor Fortes e Grupo Puzzle”, conforme *Revista de Artes Plásticas*, mensal – 7-8, Dezembro e Janeiro de 1977, 25).

centralização das atividades culturais em Lisboa, a falta de recursos e a mercantilização no campo das artes, que se mantinha, graças à colaboração de críticos, intelectuais, funcionários e órgãos estatais e galerias.

No período de 28 de fevereiro a 31 de março de 1977, foi realizada na Galeria Nacional de Arte Moderna, em Belém, a exposição intitulada “Alternativa Zero – Tendências Polêmicas na arte Portuguesa Contemporânea”, com curadoria de Ernesto de Sousa<sup>20</sup>, que reuniu a produção de diversos artistas e atraiu cerca de 10 mil visitantes, caracterizando-se como um marco no cenário das artes plásticas.

A edição de março da revista *Opção*, publicou o texto intitulado “Alternativa Zero – Para além das más assimilações e saloísmos, o mérito de lançar a polémica”, no qual o crítico Rocha de Sousa apresentou sua análise da atividade, tecendo severas críticas à exposição, em especial às proposições estéticas de Alberto Carneiro e Clara Menéres, ao afirmar que o projeto cultural reivindicado para o país não poderia realizado com “florestas, mulheres de erva e sala estimulantes” (Sousa 1977, 54). Ainda na análise do crítico, a influência estrangeira era identificada como um dos grandes “problemas” do evento e questionava: “o trabalho dos nossos artistas deverá prioritariamente ligar-se à transferência mais ou menos estreita da vanguarda internacional ou, de outro modo, acertar-se com a nossa realidade para reinventar e renovar em termos?” (Sousa 1977, 54).



**Fig.3:** Exposição “Alternativa Zero”, Obra “Uma floresta para teus sonhos (1970) de Alberto Carneiro”, <http://ernestodesousa.com/projectos/alternativa-zero>. Acesso em 08/04/2020.

---

<sup>20</sup> “José Ernesto de Sousa (1921-1988) foi uma figura de considerável versatilidade – crítico, cineasta, operador estético, jornalista, ensaísta, organizador de exposições, professor, cineclubista -, catalizadora de pessoas e de práticas artísticas, especialmente ao longo dos anos setenta, não obstante o seu percurso fragmentário, eclético e eventualmente contraditório, o qual se prolongou ao longo dos anos oitenta, até ao seu falecimento. No final dos anos sessenta, Ernesto de Sousa, outrora ligado ao neo-realismo, começa a interessar-se vivamente pela vanguarda, pela arte conceptual e pelo conceptualismo” (Nogueira 2008, 12).

---



**Fig.4:** Exposição “Alternativa Zero”<sup>21</sup>, Obra “Mulher-Terra-Vida (1977)”, de Clara Menéres, <http://ernestodesousa.com/projectos/alternativa-zero>. Acesso em 08/04/2020.

Em resposta aos críticos, Ernesto de Sousa, declarou na Revista *Colóquio Artes*, nº 36, que:

[...] usaram e abusaram do comentário às palavras *alternativa* e *zero*, esquecendo-se por vezes de fazer um estudo concreto da exposição (É curioso observar que os jovens de 13/14 ao escreverem sobre A.Z, porventura por incitamento escolar, fizeram exatamente o contrário). As palavras, de facto, foram escolhidas muito criteriosamente e laboriosamente. Escolheu-se por exemplo entre “Alternativa Zero” e “Polémica Zero” adiante. Só importa sublinhar agora, porque interessa para o caso de Ana Hatherly e dos artistas portugueses em geral, uma interpretação daquelas palavras que mal foi sublinhada até agora: é que, pelo menos para Portugal, a alternativa é zero. Não se teria proposto nenhuma alternativa. (Pessoalmente até sou contra as soluções alternativas). Mas sim um diálogo sobre o *zero* a que temos que chegar e que temos que assumir, para sermos alguma coisa [...] (Sousa 1978a, 31 – grifos originais do texto).

No ano de 1977, outra atividade no campo das artes plásticas ampliava, o debate e acirrava as polémicas. Foi realizado, na SNBA, um ciclo de conferências, organizado por Ernesto de Sousa, sobre o artista português Almada Negreiros<sup>22</sup>. O evento, também, repercutiu na imprensa e, o crítico Rocha de Sousa, destacou-o em sua coluna na revista *Opção*. No texto intitulado “Almada e o número de nossa identidade”, nota-se que a atividade foi utilizada apenas como pretexto, pois a análise centrou-se, na exposição “Alternativa Zero”. Reiterando as críticas já feitas, questionando os critérios de seleção dos expositores Rocha de Sousa, afirmou:

[...] Ernesto de Sousa insiste ironicamente que Portugal é o mesmo; mas, pela minha parte, penso que uma tal afirmação surge perigosa, senão reacionária, pois a verdade é que não se pode negar à História o que é da História. No momento em que se “desviam” quatrocentos contos de uma “estátua oficial” para uma “Alternativa Zero” e em que os artistas podem inventar florestas ou desmistificar o “império colonial”, somos forçados, por um mínimo de honestidade, a pensar no uso das nossas armas enquanto criadores de cultura e de civilização [...] (Sousa 1977, 54;55).

<sup>21</sup> “Clara Menéres cria uma das primeiras obras vivas em Portugal, uma bioescultura – que na exposição “Alternativa Zero” presentificava a vida e a capacidade geradora da mulher – ao construí-la de terra e relva, alvo de cuidado constante. Repete-a mais tarde em grande escala, na 14ª Bienal de São Paulo onde cria escândalo (Ruivo 2010, 48).

<sup>22</sup> “O percurso artístico de José Sobral de Almada Negreiros (São Tomé, 1893 - Lisboa, 1970) é atípico no sentido em que a sua energia criativa não se concentra, como é comum, em uma, em duas ou até em três formas de expressão artística, mas antes se multiplica [...] respondeu com um desígnio ainda mais vasto: ser todas as artes. Durante as quase oito décadas em que viveu, [...] assinou caricaturas, desenhos, poemas, pinturas, manifestos, peças de teatro e até o único romance – *Nome de Guerra*” (Soares 2010, 4).

A crítica feita por Rocha de Sousa causou polêmica e foi respondida em tom que deixava evidente a insatisfação e a ofensa recebida por Ernesto de Sousa. A carta aberta foi publicada na íntegra na revista *Opção*, com texto intitulado “Resposta (Polêmica) de Ernesto de Sousa à Rocha de Sousa”, que dizia:

“Meu caro artista crítico e talvez operador estético ...  
... li o seu “número” nesta revista sobre o Almada e a “nossa identidade”, e fiquei muito preocupado.  
Pois V. de habitual tão pacato e cumpridor e que até se esforça, não se contenta já com a pedagogia [sic] e a kultura [sic], põe-se a gritar, investe pelo insulto, tapa os olhos à compreensão mais elementar? ..  
E fiquei preocupado porque me parece haver aqui um evidente síndrome do medo. Senão vejamos [...] (Sousa 1977a, 44).

O tom exasperado e violento, foi mantido no texto, em que Ernesto de Sousa pontuava todos os itens que discordava da crítica de Rocha de Sousa, afirmando que este havia cometido “faltas deontológicas, cometia irregularidades administrativas, fechava-se à compreensão do outro para dizer grandes mentiras, insistia em dar palmatoadas e classificações professorais e dizia coisas encantadoras e cômicas” (Sousa 1977a, 44). Mantendo o tom elevado da resposta, tratava o crítico de o “Rocha-Todo-Poderoso-de Sousa” e classificando-o como “inimigo do moderno”, seguia destacando sua discordância das análises feitas à exposição “Alternativa Zero” e sobre as proposições estéticas dos artistas participantes:

[...] Passemos antes ao ponto: quando se afirma um mimetismo é porque se conhece bem aquilo que foi *mimeticamente* imitado [...] nunca revelou a mais leve sombra de conhecimento, convívio ou interesse pelas tais novidades que ele diz serem só, só da estranja! Como então julgará que é só folhear umas revistas e olhar *prós* bonecos? Ficar com uma impressão geral, e um conhecimento de mais ou menos? [...] (Sousa 1977a, 45 – grifos originais do texto).

Ao final da carta-aberta, Ernesto de Sousa, questionava a análise de Rocha de Sousa sobre suas convicções, em relação à função social da arte. Reiterando a discordância das críticas, rebatia os argumentos nos seguintes termos:

[...] Uma das suas mais brilhantes conclusões num desses escritos é que a pintura tem o dever “de dizer a verdade”. A verdade? O dever? (V. nunca terá pressentido o prazer, sofrido o amor, sentido o desejo de ...?) Pelo certo, este zum-zum cultural é o medo. Mas é o medo de uma classe, de uma micro-classe, sejamos precisos e façamos essa justiça ao Rocha. É a classe dos universitários, dos Doutores. Classe privilegiada no antanho, cai ao nível de rodagem nas sociedades modernas, ficando-lhe apenas os privilégios materiais (o que já não é mau!) Incomodidade bem conhecida e estudada desde pelo menos dez antes do maio de 68 pelos “situcionistas” por exemplo [...] (Sousa 1977a, 45).

A carta finalizava com a “recomendação” ao crítico Rocha de Sousa, para que adotasse “uma atitude mais interrogativa” do que acusatória. E, a polêmica e as trocas de acusações não cessaram imediatamente. Em tom irônico, Rocha de Sousa publicou na revista *Opção*, o texto intitulado “Resposta (Sem Polêmica) de Rocha de Sousa a Ernesto de Sousa”. Em termos

---



conciliatórios, respondia todos os pontos apontados na carta-aberta e reiterava suas considerações. Declarou:

[...] Longe de mim, prezado Ernesto, o hábito de me fechar à compreensão do outro para dizer grandes mentiras. E longe de mim, também, querer partir os seus (tão grandes quanto os meus) telhados de vidro [...] Agora que não é preciso ser grande crítico, nem grande professor, para concluir que os diapositivos da “Alternativa Zero” eram péssimos, isso suponho que é inteiramente certo [...] Além do mais, e há de desculpar-me, insisto que a sua exposição sobre Almada foi infeliz nos termos de Associação entre esse artista, indiscutivelmente português e universal, e a perspectiva estética específica da “Alternativa Zero” [...] Quanto ao mimetismo das obras, e também por razões que expus em termos de importação de cultura e importação de metodologias, creio que estou no direito de pensar assim [...] Interrogar-me, Ernesto de Sousa? Acredite que é o que faço principalmente. O que acontece é que muitas vezes a interrogação não é pública e a afirmação sim [...] *Crete de uma amizade possível* (Sousa 1977b, 46;47).

A polémica travada entre os críticos manteve-se em destaque, pois outro evento realizado em 1977, “Mitologias Locais”, que contou com 120 obras, reunindo esculturas, pinturas, desenhos e montagens, de 62 autores<sup>23</sup>, foi tema da edição da revista *Opção*. E, Rocha de Sousa no artigo intitulado “Mitologias Locais”, afirmava que a exposição, com poucas exceções “não tinha fôlego, comprometimento e originalidade”. E, evidenciando as disputas e os embates, afirmou que:

[...] Ernesto de Sousa divulgou uma publicação “à laia de guerrilha estética”, feita por ele, Leonel Moura e amigos: texto polémico que visa a Sociedade Nacional de Belas Artes e os júris ali considerados como instrumentos de duvidosa pedagogia, adulteradores da escolha criadora dos artistas, o que, por infelicidade, parece do mesmo passo invalidar a opção dos que, criadoramente, conjugam certos artistas e certas obras num projecto estético determinado [...] (Sousa 1977c, 57).

A referida exposição foi acompanhada de “peça-colagem”, chamado de “Ao qu’isto chegou”, com texto de artistas portugueses<sup>24</sup>, encenada pelo grupo teatral “A Barraca” e sob a direção do dramaturgo brasileiro Augusto Boal – que assinava a coluna sobre teatro da revista *Opção*. Rocha de Sousa, no texto denominado “O teatro serve de pretexto”, publicado na edição de janeiro de 1978, da revista *Opção*, repercutiu a experiência. Exaltava a inter-relação da atividade - teatro e artes plásticas -, mas lamentava a baixa qualidade acústica da sala, que prejudicou o espetáculo. E, ponderou:

---

<sup>23</sup> “Participaram os artistas: Alberto José, Albuquerque Mendes, Aldina Costa, António Barros, António Bouça, António Viana, Armando Azevedo, Artur do Cruzeiro Seixas, Assunção Venâncio, Carlos Barroco, Carlos Calvet, Carlos Carreiro, Carlos Duarte, Carlos Mascarenhas, Carlos Santos, Cristina Paula, Dario Alves, Duphim Miranda, Domingos Pinho, Eduardo Nery, Emerenciano, Emília Nadal, Estreia, Eurico Gonçalves, Gil Teixeira Lopes, Guilherme Parente, Ivone Balette, Jacli, João Bento Almeida, João Hogan, Lourdes Leite, Lurdes Robalo, Luís Camacho, Luís Dourdil, Man, Manuel Filipe, Manuela d’Athayde, Manuela Correia de Sousa, Maria Gabriel, Maria Rolão, Mário Botas, Matilde Marçal, Monteiro Gil, Nikias Skapinakis, Nuno San-Payo, Pedro Rocha, Pedro Saraiva, Pedro Sobreiro, Pitum Keil do Amaral, Querubim Lapa, Rocha de Sousa, Rosa Fazenda, Sam Sérgio Pombo, Tomaz Vieira, Túlia Saldanha, Virgílio Domingues, Victor Belém, Victor Palla e o ‘Grupo de Intervenção do CAPC’” (Nogueira 2013, 101).

<sup>24</sup> “Poemas e canções da autoria de José Gomes Ferreira, Luís Francisco Rebelo, Ana Hatherly, Bernardo Santareno, Maria Velho da Costa, Casimiro de Brito, Hélder Costa, Teresa Horta, Raul Calado, etc” (Gonçalves 1986, 148;149).

---

[...] Se o que se passou entre a exposição “Mitologias Locais” e a acção teatral “Ao qu’isto chegou” estava errado no modo de relacionar duas formas não relacionáveis, o princípio de base é extremamente importante: e com ele se pensa poder associar, no mesmo projecto formal e expressivo, as capacidades criativas dos artistas plásticos, de um ou mais encenadores e dos actores. Trata-se de uma aprendizagem mútua de consequências culturais sem dúvida frutuosa e provavelmente de abertura a um caminho artístico plural, dialéctico nos processos que irá desencadear, vastíssimo nas explorações e nas finalidades sociais que poderá seguir. (Sousa 1978b, 55).

A análise dos textos revela que as experimentações eram debatidas entre os artistas e críticos e suscitavam questionamentos sobre o conteúdo, os métodos, os materiais utilizados, as influências e a busca de identidade. Discussões que dividiam as opiniões e evidenciavam a pluralidade das proposições estéticas e os posicionamentos. “Efetivamente, os horizontes tinham voltado a estreitar-se, nomeadamente ao nível da intervenção ajustada dos artistas na vida política e cultural do país” (Nogueira 2013, 112).

### Considerações finais

No contexto do pós-25 de Abril, a sociedade portuguesa vivenciou uma série de expectativas sobre as mudanças no campo da política, economia, sociedade e cultura. Em processo lento, complexo e contraditório, a sociedade portuguesa mobilizava-se para a abertura – política, econômica e cultural –, que modernizasse as estruturas. Obviamente, as transformações no campo político, não foram suficientes para garantir as mudanças que muitos ansiavam. O compasso das mudanças políticas – marcado por intensas disputas pelo poder, avanços e recuos, tinha ritmo distinto das mudanças em outros setores. Afinal, foram quase cinquenta anos da experiência fascista. Desmantelar suas marcas, exigia tempo.

Sobre a realidade cultural do país, afirmou-se que: “É difícil ajuizar da real saúde da cultura popular em 1974: o que fazia não era notícia. Limitadas e oprimidas, as colectividades populares viviam dificilmente e sobre elas recaía a particular desconfiança do poder em relação a uma atividade onde a resistência se recolheu” (Reis 1994, 443;444).

Em 1970, cerca de vinte e cinco por cento dos portugueses, ainda, eram analfabetos. O rádio, ainda, era o principal veículo de informação. O cinema perdia importância e oitenta salas de teatro atraíam pouco público. Havia cerca de cento e vinte museus, pouco frequentados. Conforme observou José-Augusto França: “Desde 1970, Lisboa (onde, em 1974, um terço da população vivia e partes de cada e 18.000 famílias em bairros de lata) assistia à derrocada dos prédios construídos nos anos 20” (*apud* Reis 1994, 445).

O mercado da arte vivenciou a contradição da intensificação e a crise das atividades. Houve uma explosão de galerias, instaladas no final dos anos 1960, e aumento na organização de

eventos: exposições, debates, oficinas e cursos, bem como a circulação de periódicos especializados.

Artistas, críticos de arte e intelectuais mobilizaram-se e interviram para reivindicar e provocar mudanças. Com ações individuais e coletivas, apropriando-se de influências externas, ressignificaram materiais e métodos, e apresentaram suas proposições estéticas em sintonia com o contexto vivido. E, muitas mudanças eram observadas. “Com raras exceções, o cinema e o teatro (onde grandes mudanças se tinham operado nos anos anteriores) fazem menos rompimentos imediatos. A escrita literária paralisou” (Reis 1994, 450).

Muitos artistas, críticos e intelectuais que aderiam, no primeiro momento, às campanhas de dinamização cultural, logo tornaram-se apreensivos de que a “revolução cultural” almejada não se concretizasse. Desconfiança, críticas, reivindicações e até mesmo indiferença, tornaram-se atitudes frequentes no circuito artístico-cultural nos anos subsequentes. A ansiedade pelas mudanças, não foi acompanhada das medidas apresentadas pelos novos governos no período pós-revolucionário. Os problemas herdados do fascismo, não permitiam soluções rápidas e a política cultural não poderia ser prioridade, principalmente, em razão da crise econômica, além do descaso do Estado com o setor, apesar de o primeiro governo constitucional (1976) atribuir à cultura a tarefa de desconstrução do passado fascista, mas, os incentivos e programas esperados não foram concretizados.

Nas artes plásticas, as discussões sobre o estatuto da arte, o papel do artista, a função social da obra, mantinham-se em evidência e animavam os debates. Arte do povo? Arte para o povo? Arte com o povo? Arte para todos? Arte por todos? Público? Participante? Artista? Operador estético? Arte política? Arte revolucionária? Arte-vida? Arte independente? Arte marginal? Antiarte? Diletantismo? Engajamento? Autonomia? Identidade? Nacionalismo? Internacionalismo? Academicismo? Vanguarda? Experimentações? Novas linguagens? Novos suportes? Continuidade? Mudança? Questões que permearam as discussões no campo das artes, em Portugal e no mundo, e que dividiam as opiniões e as proposições estéticas de artistas e críticos de arte.

A análise do debate estabelecido na imprensa, sobre as experiências nas artes plásticas em Portugal – sobretudo em Lisboa e Porto -, durante a década de 1970, a partir dos textos publicados na *Revista de Artes Plásticas* e *Opção*, permite vislumbrar o panorama das experiências dos artistas plásticos. A discussão travada, ora polêmica, ora conciliatória, revelava os posicionamentos dos críticos, que evidenciavam seus pontos de vista sobre a dinamização cultural, vivida no período pós-revolucionário, marcado por expectativas e reivindicações.

Nos textos de Egídio Álvaro, nota-se a ênfase na valorização do debate, a defesa da liberdade criativa e independente e a ação interventiva do artista. “Nadar contra-corrente”, fugir/refutar os “modismos”, contestar a ordem e a importância do trabalho coletivo, eram defendidos de forma veemente.

Já, para Rocha de Sousa, os textos analisados, evidenciam a valorização da busca de identidade, a reestruturação do ensino artístico, a representação de Portugal no exterior e a reivindicação de políticas públicas estatais. As vanguardas artísticas e as experiências estéticas eram vistas com ressalvas e muitas vezes rechaçadas, entendidas como “mero espetáculo”, ações provocativas por si mesmo. Com opinião conservadora, enxergava nas “novas” referências o esvaziamento da função social da arte e do artista.

Por fim, pode-se assegurar que, apesar das expectativas, o discurso apresentado na imprensa, revela um cenário de pouca mudança no pós-25 de Abril. De acordo com os textos analisados, apesar de uma série de iniciativas e proposições de artistas e articuladores culturais, nota-se que a arte, principalmente as artes plásticas, continuava a ser elitista, apresentada, sobretudo nas galerias, sem a ampla participação do público e a comunicação com os setores marginalizados. A elaboração de políticas públicas para o campo cultural-artístico não se concretizou, fato que resultou em frustração e desilusão, para muitos, na vida artística portuguesa, adiando a esperança da construção de uma “nova arte” e uma “nova sociedade”.

### Referências bibliográficas

- Almeida, Bernardo Pinto de. “Arte Portuguesa: da pré-história ao século XX”. Em *O modernismo II: O Surrealismo e depois*. Rodrigues, Dalila (Coord.). Lisboa: FUBU/IMC/IGESPAR, 2009, v. 19.
- Álvaro, Egídio. “Portugal 76 vanguardas alternativas. *Revista de Artes Plásticas*, 7/8 Dezembro/Janeiro, 1977,17-27.
- Álvaro, Egídio. “Encontros Internacionais de arte em Valadares”. *Revista de Artes Plásticas*, mensal – 6, janeiro de 1975, 8.
- Álvaro, Egídio. “Revolução, intervenção, intenção”. *Revista de Artes Plásticas*, mensal – 5, setembro de 1974, 9-10.
- Álvaro, Egídio. “Perspectiva 74”. *Revista de Artes Plásticas*, mensal - 3, fevereiro de 1974a, 24.
- Alves, Margarida Brito. *A Revista Colóquio/Artes*. IHA/Estudos de Arte Contemporânea. Edições Colibri, FCSH, Universidade Nova de Lisboa, maio de 2007.
- Amaral, Aracy Abreu. *Arte para quê?: a preocupação social na arte brasileira, 1930-1970*. São Paulo: Nobel, 1984.
- Copeliovitch, Andrea. “Artaud e a utopia no teatro”. *Revista.doc*, ano VIII, nº 3, janeiro/junho, 2007.
-

- Ferreira, José Medeiros; Rosa, Maria de Lourdes; Oliveira, Leonel de. *História de Portugal* (Direção de José Mattoso). Lisboa: Círculo de Leitores, 1993. (volume 8 – Portugal em Transe – 1974-1985).
- Freitas, Lima de. “Arte, intervenção, ideologia” *Revista de Artes Plásticas*, mensal 5, setembro de 1974,4-5.
- Gonçalves, Rui Mário. *História da Arte em Portugal: de 1945 à actualidade*. Lisboa: Alfa, 1986 (volume 13).
- Gonçalves, Rui Mário. “Carta de Lisboa”. *Revista Colóquio/Artes*, 41, 2ª série, 21º ano, junho/1979b.
- Gonçalves, Rui Mário. “Carta de Lisboa”. *Revista Colóquio/Artes*, 40, 2ª série, 20º ano, março/1979a.
- Gonçalves, Rui Mário. “Carta de Lisboa”. *Revista Colóquio/Artes*, 38, 2ª série, 20º ano, setembro/1978b.
- Gonçalves, Rui Mário. “Carta de Lisboa”. *Revista Colóquio/Artes*, 36, 2ª série, 20º ano, março/1978a.
- Gonçalves, Rui. “Carta de Lisboa”. *Revista Colóquio/Artes*, 32, 2ª série, 19º ano, outubro/1977, 36.
- Gonçalves, Rui Mário. “1975-1976 – Lisboa”. *Revista Colóquio/Artes*, 29, 2ª série, 18º ano, outubro/1976, 33-34.
- Melo, Alexandre. *Arte e artistas em Portugal*. Lisboa: Instituto Camões/Presidência do Conselho da União Europeia, 2007.
- Melo, Alexandre. *Artes plásticas em Portugal: dos anos 70 aos nossos dias*. Algés: Difel, 1998.
- Melo e Castro, E.M. de. “Pode-se escrever com isto”. *Revista Colóquio/Artes*, 32, 2ª série, 19º ano, 1977, 48-57.
- Melo e Castro, E.M. de. *Dialéctica das vanguardas*. Lisboa: Livros Horizonte, 1976.
- Nogueira, Isabel. “Artes plásticas e pensamento crítico em Portugal nos anos setenta: aspectos de uma modernidade adiada”. *Revista Intellectus*, ano 07, vol. II, 2008.
- Nogueira, Isabel. *Artes plásticas e crítica em Portugal nos anos 70 e 80: vanguarda e pós-modernismo*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. <https://doi.org/10.14195/978-989-26-0634-7>
- Ornellas, Sandro. “Infinito e segredo nas poéticas da combinação de Melo e Castro e de Herberto Helder”. *Revista do Centro de Estudos Portugueses*, 40, n. 63, 2020, 59-74. <https://doi.org/10.17851/2359-0076.40.63.59-74>
- Pelayo, Maria Raquel Nunes de Almeida e Casal. *Artes plásticas e vanguarda. Portugal, 1968 - abril 1974*. Porto. Dissertação (Mestrado em História da Arte), Universidade do Porto, 1999.
- Pereira, C. Martins. “Onde está a arte do 25 de Abril?”. *Revista Opção*, ano I, nº 34, 16 a 22 de dezembro de 1976, 50-51.
- Pernes, Fernando. “Carta do Porto”. *Revista Colóquio/Artes*, 30, 2ª série, 18º ano, dezembro/1976, 73.
- Porfírio, José Luís. “Carta de Lisboa”. *Revista Colóquio/Artes*, 31, 2ª série, 19º ano, fevereiro/1977.
- Reis, António (Coord.) *Portugal: 20 anos de democracia*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.
- Ribeiro, Alfredo Queiroz. “Arte e revolução – quem colaborou? Quem teve coragem”. *Revista de Artes Plásticas*, mensal - 5, setembro de 1974, 10-35.
-

Roque, Maria Isabel. “Arte e liberdade: artes plásticas em Portugal após 25 de Abril”. Em *Portugal 1974-2019: 45 anos de democracia*. Cunha, Adelino *et al.* Lisboa: Universidade Europeia, 2019.

Ruivo, Ana. “Velhos meios?” Em *Anos 70 atravessar fronteiras*. Silva, Raquel Henriques da; Candeias, Ana Filipa; Ruivo, Ana. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/CAM – Centro de Arte Moderna José Azeredo Perdigão, 9 de outubro de 2009 a 3 de outubro de 2010.

Silva, Caroline Rebeca Comin. *A performance Arte como intervenção nos Encontros Internacionais de Arte (1974-1977)*. Dissertação (Mestrado em História da Arte Contemporânea). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa, 2019a.

Silva, Ana Catarina Reis Morgado. *Mo(vi)mentos de raiz: a dinâmica das artes performativas na Cooperativa Árvore*. Relatório de estágio (Mestrado em Património, Artes e Turismo Cultural). Escola Superior de Educação, Politécnico do Porto, Porto, 2019b.

Silva, Raquel Henriques da. “Os anos 70 depois do 25 de abril”. Em *Anos 70 atravessar fronteiras*. Silva, Raquel Henriques da; Candeias, Ana Filipa; Ruivo, Ana. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/CAM – Centro de Arte Moderna José Azeredo Perdigão, 9 de outubro de 2009 a 3 de outubro de 2010.

Soares, Alexandra Paula Cerqueira. *Na linba do fogo: “A cena do ódio” (1915), de José de Almada Negreiros*. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparatistas). Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2010.

Sousa, Ernesto de. “Alternativa Zero”. *Revista Colóquio / Artes*, 36, 2ª série, 20º ano, março/1978a, 31.

Sousa, Ernesto de. “Resposta (Polémica) de Ernesto de Sousa à Rocha de Sousa”. *Revista Opção*, ano II, nº 63, 7 a 13 de julho de 1977a, 44-45.

Sousa, Rocha de. “O teatro serve de pretexto”. *Revista Opção*, ano II, nº 90, 12 a 18 de janeiro de 1978b, 55.

Sousa, Rocha de. “Reposta (Sem Polémica) de Rocha de Sousa à Ernesto de Sousa”. *Revista Opção*, ano I, nº 87, 22 a 28 de dezembro de 1977b, 46-47.

Sousa, Rocha de. “Mitologias Locais”. *Revista Opção*, ano II, nº 63, 7 a 13 de julho de 1977c, 57.

Sousa, Rocha de. “Almada e o número de nossa identidade”. *Revista Opção*, ano I, nº 61, 23 a 29 de junho de 1977, 54-55.

Sousa, Rocha de. “Alternativa Zero – para além das más assimilações e saloísmos, o mérito de lançar a polémica”. *Revista Opção*, ano I, nº 47, 17 a 23 de março de 1977, 54-55.

Sousa, Rocha de. “Linguagem despoletada”. *Revista de Artes Plásticas*, mensal - 6, janeiro de 1975, 26-34.

Sousa, Rocha de. “Aspectos da função social da obra de arte”. *Revista de Artes Plásticas*, mensal – 5, setembro de 1974, 19.

Sousa, Rocha de. “Criação e responsabilidade”. *Revista de Artes Plásticas*, mensal - 2, janeiro de 1974a, 4-5.

Tavares, Sallette. “Ana Vieira”. *Revista de Artes Plásticas*, mensal – 3, fevereiro de 1974, 12-15.

\*\*\*

Recebido: 23 de junho de 2020

Aprovado: 07 de agosto de 2020

---

## Resenha

<http://dx.doi.org/10.34019/2594-8296.2021.v27.33356>

### Essa não é apenas mais uma tradução da *Arte da Guerra* de Sunzi

*This is not just another translation of Sunzi's Art of War*

*Esta no es sólo otra traducción del Arte de la Guerra de Sunzi*

Kamila Czepula\*

<https://orcid.org/0000-0002-1988-7516>

Resenha do Livro: Sun Tzu. *A Arte da Guerra*. John Minford e Leonardo Alves (trads.) São Paulo: Companhia das Letras/Penguin Books, 2019.

#### Como citar essa resenha:

Czepula, Kamila. “Resenha do livro *A Arte da Guerra*. John Minford e Leonardo Alves (trads.)”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021), p. 440-444.

\*\*\*

Em julho de 2008, Adam Sun (1953-2008) publicava na Revista Piauí uma séria – e muito bem humorada – crítica as inúmeras traduções do livro *Sunzi Bingfa* 孫子兵法, tradicionalmente vertido para o português como *A Arte da Guerra de Sun Tzu* (Sun 2008). Adam Sun era chinês de nascença, mas foi criado no Brasil e dominava perfeitamente tanto português como chinês. Ele trabalhou como checador de jornais e revistas como *Veja*, *Época* e *Piauí*, função que tinha por objetivo avaliar a procedência e veracidade de informações, revisar equívocos de cronologia ou de citação e mesmo, se a construção do texto estava clara e conseguia entregar o conteúdo pretendido.

---

\* Mestra em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho - UNESP (2017) e Doutorado em andamento na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). É membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares sobre cultura, política e sociabilidade. Pesquisas e interesse na área de História, atuando principalmente nos seguintes temas: religião, gênero, intelectuais, imigração chinesa, e relações culturais sino-luso-brasileiras. É Bolsista Aluna Nota 10 FAPERJ. E-mail: kamiczepula@gmail.com.

Ou seja, Sun era um caçador de Fake News (muito antes delas virarem moda), acidentais ou não, que poderiam frequentar as redações onde trabalhara (Redação da *Piauí* 2008).

Com essas qualificações em mãos, ele decidiu investigar as centenas de versões do livro Sunzi Bingfa que existiam no mercado, para descobrir que não havia uma sequer que fosse uma tradução direta do chinês. Todas as versões disponíveis eram traduções de traduções, plágios e recriações, na sua maioria feita as pressas e de má qualidade. Um dos maiores sucessos editoriais no Brasil em termos de vendagem, *A Arte da Guerra* era, na verdade, um problema literário sério, e não podíamos contar com uma versão confiável do mesmo.

Sun estava sendo humilde e discreto: ao longo da reportagem, ele não deixou escapar, em nenhum momento, que havia publicado dois anos antes a sua própria tradução de Sunzi – dessa vez, a primeira, realmente, feita do chinês para o português (Sun 2006). Sua versão do texto elevava a um novo patamar de qualidade a publicação de Sunzi em língua portuguesa; no entanto, a abundância de versões pirateadas, a falência da editora (Conrad) que publicou sua obra, e o próprio desconhecimento do público sobre a história e o pensamento chineses permitiram que a *Arte da Guerra* continuasse a ser praticamente um caso de polícia.

Dois anos após a publicação da matéria de Adam Sun, a Jardim dos Livros empreendeu a publicação de uma nova tradução da *Arte da Guerra* de Sunzi. Sun havia revelado que a versão publicada pela editora até 2008 era uma colagem de trechos de várias outras versões, assinada por um personagem fictício chamado de Nikko Bushido – nome intraduzível, que com criatividade e esforço poderíamos verter como “Caminho da Guerra Japonês” (por comparação, é como se nosso autor se chamasse “Capoeira Brasileiro”). Para se recuperar do vexame, contrataram o professor André Bueno, um respeitado estudioso de China antiga, para fazer uma tradução autorizada da obra. O livro foi lançado em 2010, trazendo uma versão abalizada e segura, mas voltada para ampla divulgação. Bueno conta os percalços e impressões sobre a tradução do livro em dois artigos (Bueno 2014; Bueno 2016a), e na sequência, publicou ainda uma relação crítica das traduções do livro feitas até 2016 (Bueno 2016b). A Jardim dos Livros não perdera alguns cacoetes de suas publicações literárias: o próprio tradutor informa dentro do livro que preferia denominá-lo como *A Lei da Guerra*, mas editora – possivelmente prevendo que o livro poderia não ser achado pelos possíveis leitores – manteve a grafia antiga de Sunzi (“Sun Tzu”) e empregou o nome já consagrado na capa.

Essa situação revela que o consumo deste antigo clássico chinês não superou, ainda, a barreira do exotismo ou da autoajuda no imaginário dos brasileiros. Tanto as traduções de Adam Sun quanto de André Bueno receberam um tratamento estritamente comercial, com objetivo de larga vendagem – o que nivelaria essas duas publicações com a concorrência, diminuindo sua qualidade e impacto. Nos anos que se seguiram, o número de versões (ou seja, adaptações de

---



traduções) continuou a crescer, eclipsando iniciativas mais sérias de abordagem do livro. Mesmo uma análise filosófica mais aprofundada de Sunzi, como a feita pelo filósofo francês François Jullien (1998), não alcançou a apreciação devida, sendo superada pela avalanche de obras que visavam adaptar a *Arte da Guerra* para as áreas de coaching, administração, mercado, economia, desenvolvimento pessoal, culinária e relações amorosas.

Contudo, em 2019 a editora Companhia das Letras publicou a tradução de uma nova versão da *Arte da Guerra*, resgatando um estudo sério e aprofundado do texto. Apesar das pequenas questões de forma e arte, que preservam o interesse mercadológico (como o título já “sacralizado” de *Arte da Guerra* e a grafia autoral “Sun Tzu”), a Companhia – em associação com a inglesa Penguin Books – inseriu a obra na seleção de clássicos da literatura mundial, o que por si só já lhe deu um destaque especial na produção e na apresentação. Esse elemento estético, embora possa parecer pouco relevante na análise do conteúdo, demonstra que a editora conseguiu perceber a necessidade de dar um outro tratamento a tradução, resgatando-a da concepção de um consumo rápido e superficial para elencá-la como uma produção literária e filosófica que requisita maiores atenções intelectuais.

Essa nova versão publicada foi feita a partir da tradução (para o inglês) de John Minford (original: 2009), o que significa, desde a partida, numa perda. Muitas das demais obras do catálogo da Companhia são traduções diretas do inglês, francês, alemão, entre outros idiomas com os quais os tradutores brasileiros usualmente lidam com maior facilidade. Nesse caso, não se pretendeu a tradução direta do chinês, mas de uma versão já pronta, o que sempre implica em um distanciamento em relação ao texto original. Por outro lado, essa questão parece ser amplamente compensada pela expertise de Minford em relação ao livro, e na sua capacidade de explicar, traduzir e orientar os leitores na compreensão do *Sunzi Bingfa*. O trabalho desse sinólogo compreendeu não apenas a tradução da obra original como ainda, a inserção de toda uma tradição de comentaristas chineses sobre a mesma, elemento praticamente ausente nas versões brasileiras. Um conjunto de copiosas notas se dedica a explicar mais pormenorizadamente conceitos, ideias e personagens, construindo uma visão ampliada sobre o contexto da época e os debates intelectuais que permearam a construção da obra. Por essa razão, o livro está dividido em duas partes: na primeira, o texto original é apresentado em sua versão acabada, e na segunda, cada um dos fragmentos é analisado, passo-a-passo, pelos diversos pensadores chineses que se debruçaram sobre o tema, trazendo essa inédita fortuna crítica para o público leitor brasileiro. A publicação ficou volumosa para um texto tão sintético como o de Sunzi, mas corresponde ao amplo trabalho de análise feito pelo autor. Minford realiza, ainda, inferências sinológicas de cunho próprio, que buscam orientar e/ou relacionar a leitura com outras correntes de ideias chinesas, o que - longe de direcionar a

---

compreensão em um sentido restritivo ou unívoco –, alargam o conjunto de possibilidades de interpretações sobre a mesma, sem descambar para associações superficiais ou equivocadas.

Cumpra salientar que a editora buscou, no tratamento da tradução, conceder uma atenção especial a essa obra, buscando preservar em quase toda a totalidade do texto os sentidos e formas empregadas por Minford. Portanto, se por um lado o livro não foi traduzido diretamente do chinês, por outro, os aspectos de erudição e cuidado com o mesmo compensam largamente a opção de vertê-lo do inglês. Nesse sentido, essa versão da *Arte da Guerra* torna-se uma das poucas referências seguras em português para abordar o original, servindo não apenas de ponto de partida, mas também, de um material analítico que dialoga com o texto clássico. Como prova maior dessa iniciativa, foram convocados Leonardo Alves para realizar a tradução e André Bueno para fazer uma introdução histórica além da revisão geral dos conteúdos chineses. Alves é um tradutor com grande experiência em obras chinesas, tendo sido responsável, também, pela complexa tradução e adaptação ao português da recente trilogia de ficção científica *O problema dos três corpos* (3 vols. 2016-2019) de Liu Cixin 刘慈欣, o que revela seu trânsito destacado nos aspectos culturais e linguísticos que envolvem esse tipo de tradução em específico. Já André Bueno (que havia feito sua tradução do livro em 2010) foi convidado a fazer uma introdução histórica, disponível apenas na versão brasileira, que nos apresenta o contexto da época de produção do *Sunzi Bingfa*, os problemas de autoria, correntes intelectuais na China antiga, entre outros aspectos que nos permitem compreender melhor o surgimento desse livro e sua recepção no mundo Ocidental. Mais um aspecto louvável nessa versão: a editora poderia simplesmente lançar o leitor no texto de Minford, cuidadosamente trabalhado por Leonardo Alves; todavia, ela optou por preparar o terreno, disponibilizando uma apresentação histórica que nos conecta com o ambiente de produção e debate, afastando-nos de uma interpretação ligeira ou perfunctória.

Por essas razões, podemos considerar que essa nova versão da *Arte da Guerra* não é apenas mais uma tradução do livro de Sunzi, a perder-se no imenso mar de versões plagiadas e equivocadas. Trata-se de um dos seletos trabalhos que visam introduzir essa obra no escopo das análises sinológicas, acadêmicas e literárias, em um sentido mais sério e aprofundado. Ainda no aguardo de uma tradução direta, para o português, que incorpore as diversas discussões históricas e científicas que permeiam a trajetória do *Sunzi Bingfa*, a versão publicada de John Minford serve como uma base segura para iniciarmos nossos estudos sobre a escola dos estrategistas chineses, oferecendo-nos uma obra cuidadosa e trabalhada a partir dos estudos de um especialista.

### Referências bibliográficas

Bueno, André. “A ‘Lei da Guerra’: Uma Longa Errata...”. Em *Revisões Literárias. Literatura Sinológica no Brasil: apontamentos e avaliações*, ed. André Bueno, 42-47. Projeto Orientalismo: Rio de Janeiro, 2016a.

---

Bueno, André. “A Escola Chinesa dos Estrategistas no Brasil: uma revisão Literária”. Em *Revisões Literárias. Literatura Sinológica no Brasil: apontamentos e avaliações*, ed. André Bueno, 48-65. Projeto Orientalismo: Rio de Janeiro, 2016b, p.48-65.

Bueno, André. “As dificuldades de uma tradução: um ensaio sobre o Sunzi Bingfa 孫子兵法 e o contexto cultural brasileiro”. *Cadernos de Literatura em Tradução*, 14 (2013): 89-98.  
<https://doi.org/10.11606/issn.2359-5388.i14p89-98>

Jullien, François. *O Tratado da Eficácia*. São Paulo: Editora 34, 1998.

Redação Piauí. “Despedida - Acabou a gargalhada: Adam Sun, o chinês que definiu a checagem e traduziu Sun Tzu”. *Revista Piauí*, novembro de 2008, 26. Disponível em:  
<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/acabou-a-gargalhada/>

Sun Tzu. *A Arte da Guerra*. Trad. Adam Sun. São Paulo: Conrad, 2006.

Sun Tzu. *A Arte da Guerra*. Trad. André Bueno. São Paulo: Jardim dos Livros, 2010.

Sun Tzu. *A Arte da Guerra*. Trad. John Minford e Leonardo Alves; Revisão e introdução, André Bueno. São Paulo: Companhia das Letras/Penguin Books, 2019.

Sun, Adam. “O Pega-pegado da Arte da Guerra”. *Revista Piauí*, julho de 2008, 22. Disponível em:  
<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-pegado-da-arte-da-guerra/>

\*\*\*

Recebida: 05 de fevereiro de 2021

Aprovada: 26 de fevereiro de 2021

## Teoria e prática dos estados de exceção na história dos Estados Unidos

*Theory and practice of states of exception in the history of the United States*

*Teoría y práctica de los estados de excepción en la historia de Estados Unidos*

Antonio Gasparetto Júnior\*

<https://orcid.org/0000-0001-7844-0055>

Resenha do livro: Gerstle, Gary; Joel Isaac, edit. *States of Exception in American History*. Chicago: University of Chicago Press, 2020.

### Como citar essa resenha:

Gasparetto Júnior, Antonio. “Resenha do livro *States of Exception in American History*, de Gary Gerstle e Joel Isaac (edit.)”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021), p. 445-449.

\*\*\*

O termo “estado de exceção” possui longa historicidade e tem se tornado cada vez mais recorrente na linguagem contemporânea. Recorre-se a ele frequentemente para se apontar condições da vida política e jurídica atual ressaltando-se um fato ou um processo excepcional que aparenta estar se naturalizando na sociedade. De certo modo, essa perspectiva possui elos com uma noção teórica e prática mais precisa de estado de exceção, mas não se resume a isso. Historicamente, a exceção é o meio pelo qual se busca defender a soberania ameaçada do Estado

---

\* Pós-doutorando em História pela Universidade de São Paulo (USP) e Doutor em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), com estágio de doutoramento (*Chercheur Invité*) na Université Paris IV – Sorbonne. Professor do Mestrado Profissional em Administração Pública (PROFIAP/UFJF), Professor Formador na Universidade Federal Fluminense (UFF) e Professor substituto no Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais (IF Sudeste MG). É autor, dentre outros livros, de “*Democracia e estado de exceção: entre o temporário e o permanente*” (CRV, 2020), “*Atmosfera de Plomo: las declaraciones de estado de sitio en la Primera República brasileña*” (Tirant lo Blanch, 2019) e “*História constitucional brasileira: usos e abusos das normas*” (Multifoco, 2017). Suas pesquisas concentram-se em temas como autoritarismo, estado de exceção, história do direito, direitos e administração pública. E-mail: antonio.gasparetto@gmail.com.

e de suas instituições, possibilitando, inclusive, a suspensão de alguns direitos e garantias. De tal modo, o estado de exceção está no limiar entre uma crise e práticas duradouras de governo, que podem, em última instância, se tornar ditaduras.

O estado de exceção, contudo, é fruto de um Estado de direito, que formula suas previsões de emergência para os momentos mais críticos de sua comunidade. Logo, ele deve ser uma situação temporária de restrição de direitos e de concentração de poderes. Por conta disso, o estado de exceção é distinto de ditaduras e de Estados totalitários, uma vez que a restrição de direitos e a concentração de poderes são inerentes a essas situações.

Há vários analistas dedicados ao estado de exceção como objeto de estudo, sobretudo nas ciências jurídicas. Em geral, não há abordagem que deixe de mencionar as reflexões do jurista e filósofo italiano Giorgio Agamben (2007). Classificando o estado de exceção como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal, Agamben expõe as áreas mais obscuras do direito e da democracia que legitimam a violência e a arbitrariedade. De tal maneira que o poder de regulamentação e controle não seria mais apenas excepcional, mas o paradigma dos governos.

A obra de Agamben, sem dúvida, deu maior visibilidade ao tema em função de sua notória repercussão. No entanto, há outros muito importantes estudos que carecem de mais atenção. Alguns exemplos incluem a pesquisa do francês François Saint-Bonnet (2001), que tenta dissipar as sombras do abuso de poder em torno do direito público de crise; da estadunidense Nomi Lazar (2009), que busca uma forma de superar os riscos da dualidade norma/exceção no Estado liberal; do irlandês Alan Greene (2018), que explora o impacto da emergência permanente na validade das normas constitucionais; do jurista alemão Günter Frankenberg (2018), que reflete sobre as ambivalências do Estado de direito, a defesa da liberdade democrática e as práticas fundadas no direito de exceção; ou mesmo do brasileiro Marcelo Tavares (2008), que avalia os limites jurídicos das medidas de exceção no Estado de direito.

Recentemente publicado e acrescido à relação acima está o livro dos estadunidenses Gary Gerstle (University of Cambridge) e Joel Isaac (University of Chicaco), *States of Exception in American History* (2020). Professores, respectivamente, de História Americana e de Pensamento Social. A obra enriquece o debate a partir de uma perspectiva que é pioneira na compreensão das políticas de exceção e emergenciais na história dos Estados Unidos.

No livro organizado por Gerstle e Isaac há 12 capítulos que estão divididos em três partes. A primeira, composta por três desses capítulos, remonta às contribuições do jurista alemão Carl Schmitt para tratar sobre as concepções em torno da designação “estado de exceção” e as reverberações de seu pensamento na atualidade. A segunda parte, que possui mais seis capítulos, aborda a experiência estadunidense com os poderes emergenciais. E a última parte, com os três

---

capítulos restantes, trata do alargamento da exceção na contemporaneidade. A composição da obra reúne um grande elenco de pesquisadores e pesquisadoras provenientes das mais variadas e relevantes instituições (Yale College, Bard College Berlim, Columbia University, University of Toronto, University of Michigan, University of Carolina, American University of Paris e University of Chicago), mesclando reflexões oriundas das áreas de História, Ciência Política, Sociologia, Filosofia e Ciências Jurídicas em seus capítulos.

Resultante de um evento homônimo realizado na University of Cambridge, em 2015, e na University of Chicago, em 2018, o livro foi apresentado no Institute of the Americas da University College London, em setembro de 2020, agregando estudos históricos de momentos e espaços de exceção com análises conceituais acerca da emergência, do estado de exceção, da soberania e da ditadura. Uma combinação entre teoria e história que ressalta as destacadas instância em que a Constituição dos Estados Unidos foi anulada, suspensa ou deliberadamente enfraquecida por atores políticos desde a independência do país. Perpassando momentos históricos notórios como a Guerra Civil, a Grande Depressão e a Guerra Fria, os textos exploram como foi possível aos Estados Unidos sobreviver aos estados de emergência sem perder o seu caminho democrático. Suas análises históricas de pensamento político, raça e de instituições políticas contemplam também a era do terror, pós atentado de 2001, e os legados do Trumpismo.

*States of Exception in American History* oferece, para além dos Estados Unidos, uma introdução ao problema das emergências nos Estados liberais, sendo muito importante destacar a sua contribuição para examinar como as democracias enfrentam as emergências. Se por um lado parece paradoxal suspender a Constituição para permitir ações executivas fora da lei, por outro lado esse paradoxo talvez seja algo que as democracias liberais devam permitir para o enfrentamento de severas crises com agilidade, desde que prezando claramente pelo estado de direito.

Até então, nenhuma obra havia se dedicado a dar visibilidade a momentos de exceção na história dos Estados Unidos ou a pensar sobre suas implicações práticas e/ou teóricas nas experiências estadunidenses com poderes discricionários e exceções ao estado de direito. De tal modo que o livro apresenta tanto perspectivas teóricas como estudos de caso.

Na primeira parte do livro destaca-se a contribuição da já mencionada Nomi Claire Lazar (Yale College), que apresenta as definições de estado de exceção, apontando as fundamentações teóricas que orientam a coletânea. Situando a perspectiva de Carl Schmitt, Lazar reflete sobre os distintos sentidos moral, legal e político da exceção. Para a autora, os Estados Unidos nunca vivenciaram um estado de exceção nos preceitos de Schmitt, mas ressalta que o grande perigo colocado por sua ideia é o de se erodir a legitimidades das instituições republicanas. Já David

---

Dyzenhaus (University of Toronto), que encerra a primeira parte do livro, sustenta em seu capítulo que o apelo a normas legais pode se tornar vazio na sustentação das instituições, se um regime abandonar seus compromissos com o estado de direito. No entanto, caso esse compromisso seja claramente mantido, as políticas constitucionais podem ser flexíveis e fortes o suficiente para lidar com emergências sem o ferimento de princípios constitutivos básicos. Ou seja, como apontam os organizadores na introdução do livro, é possível que haja espaço para a exceção nas democracias liberais, desde que hajam instituições fortes e compromissadas com o Estado de direito.

Na segunda parte do livro, os capítulos se dedicam a estudos de casos da teoria e da prática dos poderes emergenciais na história dos Estados Unidos, com um recorte temporal que se estende da independência até meados do século XX. Nos seis textos que compõem essa parte da coletânea, destacam-se os capítulos de autoria de John Fabian Witt (Yale College) e de Joel Isaac (University of Chicago). Ambos revelam que a distinção entre o ordinário e o extraordinário não é tão clara quanto se poderia supor, ressaltando, então, os riscos oferecidos nas evocações da exceção. O primeiro deles, *To Save the Country: reason and necessity in constitutional emergencies*, é uma contribuição para as reflexões teóricas em torno dos poderes emergenciais. Witt recupera ideias do teórico Francis Lieber acerca dos poderes emergenciais em tempos de guerra que constroem uma forte defesa à discricção presidencial e que sustentam que uma cultura de governo constitucional é indispensável para a preservação do estado de direito nos momentos de excepcionalidade.

Já o texto *Constitutional Dictatorship in Twentieth-Century American Political Thought* recupera interpretações em torno da noção de ditadura que são importantes para a compreensão do contexto global de Guerra Fria na segunda metade do século XX. Isaac demonstra que a noção romana de ditadura foi retomada com adaptações para a preservação de princípios constitucionais liberais, embora as emergências do século tivessem poucos precedentes. As crises da contemporaneidade, inclusive, são distintas daquelas da antiguidade, tendo que lidar não apenas com guerras, mas também com sérios problemas econômicos. Nesse sentido, os governos precisam delegar poderes legislativos com aspectos de “ditadores constitucionais” (*constitutional dictators*), expressão utilizada pelo autor, para reviver o crescimento econômico, e não apenas para garantir a existência do regime. Logo, descortina um novo tipo de abordagem da exceção, passando por questões inerentes às relações econômicas do mundo capitalista. No Brasil, essa é uma ideia que já havia sido explorada por Rafael Valim (2017) ao abordar como o neoliberalismo contribuiu para criação de condições de excepcionalidade na sociedade.

Por fim, a última parte do livro explora em seus três capítulos como as noções de estado de exceção aparecem nas práticas das políticas liberais. Destaca-se o capítulo final, *Spaces of Exception in American History*, de autoria de Gary Gerstle e Desmond King (University of Cambridge). Nesse

---

texto há uma contribuição para a noção especial da exceção em que os autores consideram exceções como sentidos de exercer o poder negando ou circunscrevendo direitos e outros estatutos legais. Assim, esses espaços não dependeriam de uma suspensão da lei ou a declaração de poderes emergenciais, ao modo schmittiano, eles se tornaram partes duráveis da política e da governança liberal que são muito poderosas, quando não reconhecidas.

Em suma, *States of Exception in American History* contribui para o debate com noções históricas, teóricas e práticas que nos alertam para uma crescente incorporação de medidas de exceção que, além de normatizadas, são normalizadas. Com análises pioneiras e muito relevantes em perspectiva histórica, os organizadores apresentam um avanço do debate em relação aos pressupostos de exceção nas reflexões de Carl Schmitt e de Giorgio Agamben. O livro é, então, uma robusta contribuição para o debate historiográfico acerca das relações entre o Estado de direito e o estado de exceção. Tornando-se, assim, uma abordagem importante para juristas, filósofos, historiadores e cientistas sociais em geral que procuram caminhos mais concretos de compreensão das práticas de medidas de exceção e de suas incorporações no direito contemporâneo.

### Referências bibliográficas

Agamben, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2007.

Gerstle, Gary, e Joel Isaac, edit. *States of Exception in American History*. Chicago: University of Chicago Press, 2020.

Greene, Alan. *Permanent States of Emergency and the Rule of Law: constitutions in an age of crisis*. Oxford: Hart, 2018.

Frankenberg, Günter. *Técnicas de Estado: perspectivas sobre o Estado de direito e o estado de exceção*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

Lazar, Nomi Claire. *States of Emergency in Liberal Democracies*. New York: Cambridge University Press, 2009.

Saint-bonnet, François. *L'État d'Exception*. Paris: PUF, 2001.

Tavares, Marcelo Leonardo. *Estado de Emergência: o controle do poder em situações de crise*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

Valim, Rafael. *Estado de Exceção: a forma jurídica do neoliberalismo*. São Paulo: Contracorrente, 2007.

\*\*\*

Recebida: 14 de janeiro de 2021

Aprovada: 30 de janeiro de 2021



**Dominante e subversiva: a literatura na ditadura de Getúlio Vargas  
(1937-1945)**

*Dominant and subversive: the literature in the dictatorship of Getúlio Vargas (1937-1945)*

*Dominante y subversivo: literatura en la dictadura de Getúlio Vargas (1937-1945)*

Vitória de Almeida Machado\*

<https://orcid.org/0000-0002-9210-1970>

Resenha do livro: Grecco, Gabriela de Lima. *Palavras que resistem: censura e promoção literária na ditadura de Getúlio Vargas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2021.

**Como citar essa resenha:**

Machado, Vitória de Almeida. “Resenha do livro *Palavras que resistem: censura e promoção literária na ditadura de Getúlio Vargas*. Gabriela de Lima Grecco”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021), p. 450-454.

\*\*\*

A Secretaria de Ordem Pública do Rio de Janeiro, em setembro de 2019, por ordem do então prefeito Marcelo Crivella, realizou uma operação na Bienal do Livro com o objetivo de encontrar “material impróprio para crianças e adolescentes”. O livro em questão, uma HQ voltada ao público infantojuvenil, tinha uma cena de beijo gay. Foi a primeira vez que uma ação desse tipo aconteceu no evento, entretanto não foi a primeira vez que a literatura de diferentes estilos foi alvo de censura. Pinochet, no Chile, mandou queimar livros considerados comunistas, e a ditadura civil-

---

\* Mestra em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Graduada em História pela Faculdade Porto-alegrense (FAPA). Autora da dissertação “Para além de bordadeiras: a representação feminina nos periódicos *Jornal das Moças* e *Modas e Bordados* durante os Estados Novos (1937-1945)”. E-mail: [vitoriamachado.historia@gmail.com](mailto:vitoriamachado.historia@gmail.com).

militar no Brasil apreendia livros com temática política. Sendo assim, governos autoritários, ou não, utilizam da instituição do Estado para reprimir e censurar a cultura, e Getúlio Vargas, durante o Estado Novo, não foi diferente. É essa temática que a historiadora e letrista Gabriela Grecco apresenta em seu livro *Palavras que resistem: censura e promoção literária na ditadura de Getúlio Vargas (1937-1945)*.

Diversas pesquisas sobre o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) e a censura realizada durante o Estado Novo estão presentes na historiografia sobre a temática, entretanto a obra em análise vai além disso. Buscando a origem da censura no Brasil, a autora apresenta no seu primeiro capítulo, *Censuras antes do Estado Novo*, a estruturação da prática ainda no período colonial, assim como salienta que foi entre o período colonial e a emancipação política do Brasil que a liberdade de imprensa surgiu. Contudo, a autora não apresenta somente o período colonial como importante para entender a complexidade da participação da imprensa brasileira. Sob essa perspectiva, passando pelo período Imperial, as Regências, a República, a *belle époque*, a inauguração da Academia Brasileira de Letras, a política do café com leite, a Assembleia Constituinte de 1933, entre outros momentos significativos para a temática, ela demonstra com uma detalhada pesquisa que a relação entre o Estado e os escritos sempre foi constante.

Grecco inicia o segundo capítulo, denominado *A censura literária durante Estado Novo*, caracterizando o Estado Novo e reforçando a função que a ditadura dava à cultura: “devia concordar com a ideologia da nova sociedade idealizada pelos protagonistas do regime.” (Grecco 2021, 41). A autora reforça, então, que a visão do regime varguista em relação à literatura era ambígua, pois ao mesmo tempo que identificava o livro como um “guardião da memória”, percebia o potencial subversivo que as obras poderiam tomar e, por isso, ela busca colocações do então Ministro da Educação, Gustavo Capanema. É ainda no capítulo em análise que é apresentada a função dupla que a ditadura varguista via na literatura; se, por um lado, poderia disseminar ideais contrários ao regime, por outro, poderia contribuir para a construção de uma identidade nacional, que era tão buscada nesse período. Essa percepção de Grecco já deixa claro que nas páginas seguintes essa “dupla função” será constantemente trabalhada.

Para compreender de quais formas o Estado varguista assolou a liberdade de expressão de seus contrários, Grecco faz um estudo minucioso sobre o funcionamento dos principais órgãos de controle: o DIP e o DOPS. Nesse sentido, ela expõe ao leitor diversas estratégias que os órgãos utilizaram, desde questões tributárias até o subsídio ofertado pelo regime para aqueles que aceitassem as orientações do governo. Além disso, ela reforça a importância que as polícias políticas tiveram durante regimes autoritários diversos a fim de estabilizar o novo governo.

---

É a partir desse momento que Grecco traz à luz sua formação no curso de Letras e apresenta diversos literários que tiveram suas liberdades ceifadas. Temáticas como desigualdade social, críticas à Igreja, comunismo e condenação da elite eram frequentemente perseguidas pelos órgãos controladores. A autora apresenta literários que tiveram suas obras perseguidas, queimadas, censuradas e apreendidas durante o regime varguista; de Jorge Amado a Monteiro Lobato, o Estado Novo queria garantir que o ideal de cidadão brasileiro e a identidade nacional não correriam riscos. A partir das escritoras Patrícia Galvão (Pagu) e Haydée Nicolussi, a autora apresenta o caráter conservador que o Estado Novo tinha. Essas mulheres são, por vezes, caracterizadas a partir de ideais de gênero e recebem títulos como “amante” e “subversivas” em documentos oficiais, porém são essas mulheres que servem de prelúdio ao terceiro capítulo, para uma parte extremamente importante e que serve de subtítulo para a obra: a resistência.

No terceiro capítulo, intitulado de *Resistências à política literária estadonovista*, Grecco cria suas próprias categorias de análise da resistência contra o regime varguista, a fim de garantir que não haveria, como coloca a autora, uma “romantização” ou supervalorização de atos de resistência. É interessante notar que o substantivo vem no plural: resistências. Isso ocorre porque a autora quer demonstrar, durante todo o capítulo, que o Estado Novo precisou lidar com diferentes formas, em diferentes esferas sociais, desse imbróglio que, durante todo o regime, se fez presente. A detalhada pesquisa, que categoriza as resistências dentro e fora do regime, vai além disso: faz subdivisões com o intuito de demonstrar ao leitor as diversas formas de resistência que ocorreram durante o Estado Novo, o que permite pensar, como coloca a autora, que as formas de resistências não vieram somente “de baixo” ou de organizações políticas. É nesse capítulo que a literatura é apresentada como “porta-voz de todas as oposições políticas, em um passo decisivo para o fim do Estado Novo.” (Grecco 2021, 102)

Antes de decretar o “fim” do Estado Novo em sua pesquisa, Grecco apresenta aos leitores seu quarto capítulo *Os livros da Nação*. Nesse capítulo, a autora mostra como a ditadura varguista utilizou da literatura e de órgãos oficiais, como o Instituto Nacional do Livro, como “mediadores simbólicos entre o popular e o nacional.” Assim, ela deixa claro que um projeto de nação sempre se fez presente durante o Estado Novo, tão presente que até mesmo negociações entre a ditadura varguista e o regime de Benito Mussolini na Itália para a produção da *Enciclopédia brasileira* por empréstimo de equipamentos italianos foram feitas. (Grecco 2021, 110) Então, a partir desse capítulo, demonstra, página por página, como o regime de Vargas utilizou de diferentes ferramentas para aparelhar espaços tanto físicos, como as bibliotecas públicas, quanto simbólicos, como os intelectuais.

---

Nessa perspectiva, romances considerados clássicos e muitas vezes lidos pelos estudantes na educação básica até hoje foram frutos dessa construção identitária do período. Além dos romances, o projeto de *Enciclopédia brasileira* surge como ferramenta singular para a construção desse ideal nacionalista, dialogando com diferentes classes sociais brasileiras. Contudo, a autora destaca a dificuldade de fazer esse projeto tomar as proporções desejadas: a desigualdade social, que apresentava o expressivo número de mais de 60% da população brasileira analfabeta. E, por isso, a presente pesquisa se faz tão relevante. Ao apresentar o funcionamento da relação do Estado Novo com o INL e as bibliotecas públicas de todo Brasil, é possível perceber o projeto de nação que a ditadura desenhou durante todo o seu regime. A escrita mostra a importância de, ao se falar do Estado Novo, não se concentrar somente na figura de Getúlio Vargas (apesar de ter como característica o paternalismo), mas sim em todo o conjunto de intelectualidade que envolvia o regime. O Estado Novo, a INL, a *Enciclopédia brasileira* e algumas produções literárias faziam parte de um projeto de governo pensado por várias cabeças.

O projeto de um Brasil leitor englobava diversas esferas, desde a criação da INL, o incentivo à leitura nas bibliotecas públicas, a redução de preço dos livros para incentivo às bibliotecas particulares, às temáticas de interesse da população, além, é claro, de uma impressão em massa para propagação dessas leituras. Grecco afirma que, apesar de conter na historiografia um debate sobre a participação do INL enquanto um veículo de propagação dos ideais do regime, pode-se pensar que “o Instituto figurou como um dos órgãos que deu lugar a um sistema de universalização de valores pertencentes à classe dominante e foi um eficiente instrumento do poder estatal.” (Grecco 2021, 126)

Outros instrumentos do poder estatal foram as premiações e os concursos literários durante o período em análise. Sob essa perspectiva, a Academia Brasileira de Letras e outras premiações são objetos de estudo nesse capítulo e permitem que o leitor perceba os ideais do regime durante sua duração. A literatura como forma de reforçar os valores culturais e a participação feminina nessas premiações é sintomática para se compreender a cultura política do período. Grecco deixa muito claro que, ao pesquisar as mulheres literárias do período, deve-se reparar que as mulheres negras ocupam um espaço diferenciado. A liberdade feminina, trazida muitas vezes pela literatura, é uma liberdade branca; às mulheres negras é reservado um espaço ainda mais distante das premiações.

Logo, durante toda a obra, percebe-se a relação do Estado com a literatura e, como apresenta a autora, o papel fundamental que os livros têm em um regime como o Estado Novo. Nesse sentido, a literatura tem tamanho poder que interfere direta e indiretamente na sociedade e

---

participa da construção de uma identidade nacional como a desejada por Vargas. Contudo, a diferença está se a literatura contribuirá para o discurso dominante ou se será subversiva.

### Referências bibliográficas

Grecco, Gabriela de Lima. *Palavras que resistem: censura e promoção literária na ditadura de Getúlio Vargas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2021.

\*\*\*

Recebida: 17 de março de 2021

Aprovada: 29 de março de 2021

**História regional: possibilidades de pesquisa**

*Regional history: research possibilities*

*Historia regional: posibilidades de investigación*

Alexandre Luis de Oliveira\*

<https://orcid.org/0000-0002-2555-3627>

Resenha do livro: Zlatic, Carlos Eduardo. *História regional: convergências entre o local e o global*. Curitiba: InterSaber, 2020.

**Como citar essa resenha:**

Oliveira, Alexandre Luis de. “Resenha do livro *História regional: convergências entre o local e o global*, de Carlos Eduardo Zlatic”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021), p. 455-459.

\*\*\*

A História regional tem ocupado as pesquisas acadêmicas de forma muito expressiva. É importante sinalizar que o regionalismo, tão silenciado por visões cada vez mais globalizantes, vem preencher lacunas deixadas por matrizes de pesquisa por vezes superficiais. Por outro lado, ainda é comum na academia a sobreposição entre conceito sobre História regional, História local e até mesmo macro-história. Neste sentido a presente obra vem delimitar muito bem o papel dos estudos em História regional no campo das pesquisas historiográficas. A obra apresentada possui uma organização em cinco capítulos, sendo cada capítulo organizado em subcapítulos. O cerne do livro pode ser percebido já em sua apresentação, quando o autor expõe sua observância no campo

---

\* Professor adjunto do curso de História da Universidade Católica de Petrópolis (UCP). Pós-Doutor em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Licenciado em História pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CESJF). E-mail: alexandreoliveiraluis@gmail.com.

teórico-metodológico da História regional, além de buscar identificar análises e olhares voltados para o conceito de região. Neste sentido, para o autor, é importante o foco no estudo das regiões e territórios pois são onde ocorrem as ações dos atores sociais, seus afetos, trabalho e lazer.

A obra não se retém a pensar as regiões e territórios enquanto organizações estáticas, mas também possui a sensibilidade de buscar entender o mundo globalizado e suas fronteiras invisíveis. Para o autor a História regional tem como foco as regionalidades e suas especificidades sociais, políticas e econômicas. É importante perceber as relações diretas entre História regional e contextos mais amplos, como também o papel que a História regional possui no desenvolvimento de estudos globais, colocando em “xeque” visões deterministas.

O livro possui uma abordagem sobre a História regional bem atual, dialogando de maneira interdisciplinar com a Geografia de forma mais direta, como também a Filosofia, Sociologia e as Ciências Políticas. Contudo, a historiografia é a metodologia principal utilizada pelo autor. É importante destacar o olhar amplo que o livro gera durante sua leitura pois aponta como o estudo do regional é essencial para as pesquisas acadêmicas, assim como deve ser analisado enquanto uma pesquisa multidisciplinar, levando o pesquisador a busca de conceitos que, por vezes, foge ao campo da historiografia.

Já na apresentação do livro o autor aponta de forma simples e geral a abordagem de cada capítulo. Visto isso, no capítulo 1, que é subdividido em três itens referentes ao diálogo entre História e Geografia no contexto interdisciplinar, o autor irá analisar o conceito de região, que é a base da escrita do livro, além da História, o espaço e a paisagem, referências importantes para o entendimento da História regional. Podemos identificar um debate sobre o conceito de região onde o autor utiliza de conceitos da Geografia e da História para traçar este arcabouço tão importante para entendermos a História regional. Ainda é comum que estudantes de História não consigam diferenciar o conceito de região do conceito de local. Neste aspecto, o autor demonstra com o auxílio da Geografia o que podemos entender por região, ficando mais claro a inserção das pesquisas históricas no tempo e no espaço. Partindo das relações científicas estabelecidas entre História e Geografia o autor busca perceber as relações estabelecidas nas organizações das mais diversas sociedades humanas, sua ocupação e suas relações com o meio natural. Para tanto o autor busca salientar a dinâmica que o conceito de região cria com relação aos estudos em História e Geografia, traçando possibilidades diversas de estudo. Desta forma as paisagens são analisadas como resultado da passagem do tempo, fruto das ações dos atores sociais em seus hábitos, podendo ser vista em suas complexidades. Neste sentido, região parte da noção de relação entre o homem e o espaço durante um período, partindo que essa relação gera marcas sobre o território, suas formações e na construção das paisagens (Zlatic 2020, 44).

---

Fechando o capítulo o autor aponta para a reflexão sobre paisagem e espaço como temas que irão para além da Geografia, possuindo dimensões históricas pois se manifestam na longa duração como resultado das modificações feitas pelo homem em determinados lugares (Zlatic 2020, 49).

No segundo capítulo o autor irá se debruçar sobre a formação e utilização do conceito de História regional pela historiografia. Subdividindo em quatro subitens, o autor relaciona o conceito de região apresentado no primeiro capítulo com a pesquisa histórica. Ponto importante é destacar as formas de implementação deste conceito nas pesquisas acadêmicas, assim como seus limites. O texto nos leva a refletir sobre a importância e a utilidade do conceito de região para a História. Não há por parte do autor uma indicação de dualismo entre as visões macro ou gerais frente ao regionalismo, para ele a importância do conceito está na possibilidade em obter um olhar mais específico, uma forma de observar e analisar o comportamento dos atores sociais (Zlatic 2020, 72).

Desta forma, os resultados obtidos pela História regional fazem com que o historiador consiga observar de forma mais sistemática as interpretações que criam pesquisas e resultados em um âmbito mais amplo. Portanto, com um olhar mais próximo do objeto, a História regional obtém respostas mais detalhadas sobre os fatos históricos, justamente por permitir ao pesquisador um recorte mais detalhado. “Com essa interpretação, não pretendemos colocar a abordagem regional como inconciliável ou contrária em relação as macroanálises, e sim salientar que cada uma tem suas especificidades” (Zlatic 2020, 73).

A História regional pode ser caracterizada, portanto, como uma proposta de investigação historiográfica que consiste em depositar um olhar mais detido sobre uma região – isto é, uma divisão do espaço mais amplo -, possibilitando o enfoque de problemáticas que coloquem as dinâmicas e características próprias da área escolhida para estudo como condição central de sua análise. Podemos afirmar, diante disso, que, independentemente de onde a região esteja situada no interior da nação ou do globo, ela sempre será o centro do enfoque de uma historiografia regional. (Zlatic 2020, 77)

Com isso o argumento do autor fica mais direcionado. Um dos objetivos de sua escrita faz menção ao próprio ensino da História e como a História regional pode, de forma concreta, criar vínculos entre os estudantes e os objetos de pesquisa. Neste sentido tanto a História regional quanto a local apontam para a importância dos atores sociais nas arenas históricas, criando uma certa proximidade com a realidade dos alunos, que podem analisar trajetórias dos mais variados agentes, independentemente de sua posição social ou política. “Dessa forma, utilizar a História regional ou a História local como estratégia de ensino-aprendizagem favorece o interesse dos discentes, além de fomentar o envolvimento em prol da construção de uma consciência histórica” (Zlatic 2020, 106).

---



No terceiro capítulo subdividido em três subitens há um diálogo entre a História regional com outras vertentes de pesquisa entre elas a História local, o local e o global e as perspectivas macro. O autor trata de algo que ainda hoje cria equívocos, a relação entre História regional e História local, como também os contextos macro e micro. A História local, regional e mesmo a micro História, com suas especificidades, possuem como ponto balizar o cuidado em evitar os discursos oficiais que por vezes subvertem o resultado da pesquisa assim como os problemas com as determinações que pesquisas macro podem gerar.

Entendemos, assim, que a micro-História tem o potencial de compreender o local a partir daquilo que este demonstra em sua condição específica – cuidado com o qual se busca evitar os perigos das determinações macroanalíticas. Sem desatentar das relações entre as micro e as macrorrealidades, essa vertente historiográfica procura relacionar contextos distintos a fim de apresentar interpretações plurais para o entendimento da realidade histórica observada. (Zlatic 2020, 146)

Neste sentido, o autor aponta para a necessidade de um estudo conjunto, que valorize tanto os aspectos macro, quanto os aspectos micro, criando a possibilidade do pesquisador de compreender as arenas sociais, distanciando de possíveis tendências de um olhar limitado.

No quarto capítulo o autor se dedica aos exemplos históricos com um recorte temporal dos séculos XVI e XIX tendo como principal foco os conceitos de economia, sociedade e cultura. O capítulo é subdividido em três itens, relacionando a História regional com o contexto da região e do mundo, em um viés econômico, além das relações sociais. Seu recorte teórico se refere as questões da cultura, tão importantes frente a um mundo cada vez mais globalizado. “Portanto, se a cultura diz respeito ao homem, ao tempo e ao espaço, pode ser abordada pela História” (Zlatic 2020, 182).

No quinto e último capítulo, “Regionalismos, globalismo: relações entre regional e nacional”, o autor utilizando de três subitens toca nas questões de globalização e globalismo, estado-nação e nacionalismo, além dos regionalismos. As perspectivas desenvolvidas pelo autor apontam para questões importantes no cenário atual de pesquisa. Para o autor, a pressão por parte de correntes nacionalistas estimulou manifestações étnicas e políticas por atores políticos regionais, que se percebiam a margem da nação. Para tanto, já nas últimas décadas do século XX podemos entender os Estados-nação não mais como uma formação sociopolítica, econômica e cultural em sua soberania e seus limites, mas sim como sistemas que abrangem cada vez mais uma dimensão global (Zlatic 2020, 210-211).

As relações entre a região, a nação e o globo não se desenrolam apenas no plano cultural, mas também nas esferas sociopolíticas e econômica. A globalização demanda novas formas de organização por parte dos Estados-nação, impelindo-os a novas formas de organização governamental e empresarial, movendo seus lugares de produção e sua força de trabalho e criando articulações regionais que integram nações distintas em torno de objetivos comuns, como é o caso da União Europeia, do Acordo de Livre Comércio da América do Norte (Nafta) e do Mercado Comum do Sul (Mercosul). (Zlatic 2020, 213)

Neste sentido os estudos regionais não são searas por vezes fáceis de ser identificadas. Com as relações entre os Estados cada vez mais conectadas, o regionalismo fica comprometido, por vezes, por questões superficiais de abrangência global, tais como uma cultura massificada, questões políticas e econômicas desenvolvidas em blocos. Essas questões geram teias de relações no âmbito político, econômico, social e cultural, formadas por dinâmicas complexas, ligando áreas globais, nacionais e regionais (Zlatic 2020, 213).

O livro ainda conta com uma seção nomeada: “Como aproveitar ao máximo este livro”, onde o leitor recebe informações diretas sobre a composição e formatação da obra. Desta forma fica muito mais prático o manuseio e a leitura da obra referida. Os capítulos ainda contam com atividades de autoavaliação a atividades de aprendizagem, criando uma proposta real para a utilização do arcabouço teórico proposto pelo autor no que se refere ao conceito de História regional. Como se trata de um conceito que ainda cria certo embaraço entre historiadores, a referência bibliográfica comentada se torna um grande auxílio para o leitor, podendo ser ele tanto da História como também um auxílio para os demais campos de estudo das ciências humanas que se deparem com pesquisas pertinentes aos atores sociais e seu território.

### **Referência bibliográficas**

Zlatic, Carlos Eduardo. *História regional: convergências entre o local e o global*. Curitiba: InterSaberes, 2020.

\*\*\*

Recebida: 15 de março de 2021

Aprovada: 30 de março de 2021

## Uma tragédia esquecida: a gripe espanhola no Brasil

*A forgotten tragedy: the Spanish flu in Brazil*

*Una tragedia olvidada: la gripe española en Brasil*

Gabriel Soares Predebon\*

<https://orcid.org/0000-0002-7863-1406>

Resenha do livro: Schwarcz, Lilia Moritz; Starling, Heloisa Murgel. *A Bailarina da Morte: a gripe espanhola no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

### Como citar essa resenha:

Predebon, Gabriel Soares. “Resenha do livro *A Bailarina da Morte: a gripe espanhola no Brasil*. Lilia Moritz Schwarcz e Heloisa Murgel Starling”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021), p. 460-463.

\*\*\*

Difícil imaginar uma época mais propícia do que a que estamos vivendo para o lançamento de um livro sobre uma pandemia. Com *A Bailarina da Morte: a gripe espanhola no Brasil* (2020), Lilia Moritz Schwarcz e Heloisa Murgel Starling retomam a parceria que produziu *Brasil: uma biografia* (2015), e apresentam um oportuno estudo sobre um acontecimento de fundamental relevância que evidenciou a profunda desigualdade social brasileira; o negacionismo por parte das autoridades e a falta de organização do Estado no combate à doença. Como se pode notar, são muitos os paralelos que se podem traçar com a tragédia em curso provocada pela covid-19 no Brasil, e obviamente isso

---

\* Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2019), com a dissertação *A trajetória e as colunas cinematográficas de Ironides Rodrigues para A Marcha (1954-1962)*. E-mail: Gabriel.predebon@gmail.com.

---

não passou despercebido pelas autoras. Fica claro, portanto, que são recorrentes as vezes em que as duras lições que a História brasileira nos ensina não são aproveitadas.

O livro é dividido em dez capítulos, sendo sete deles dedicados a apresentar um panorama de como as principais capitais brasileiras lidaram com a espanhola. É acompanhado também por diversas imagens que retratam as enfermarias, as autoridades sanitárias, as cidades à época e recortes de jornais com caricaturas, poemas, anúncios de remédios milagrosos e relatos do caos instaurado pela epidemia. Destaca-se que o Brasil era um país acostumado aos surtos epidêmicos, fossem eles ocasionados pela febre amarela, varíola, tuberculose, peste bubônica ou cólera. A então jovem República empreendera um esforço em mitigar tais males, através de expedições científicas nos então pouco desbravados sertões do país. Belisário Pena, Oswaldo Cruz e Carlos Chagas são nomes preponderantes dessa geração. O saneamento das cidades, que à época era sinônimo de ambiciosas reformas urbanas conforme os padrões europeus, expulsou a população dos centros das cidades para áreas afastadas sem as menores condições sanitárias, num verdadeiro “urbanismo de exclusão”. Além do caso notável do Rio de Janeiro, esse processo ocorreu em capitais como Recife, Salvador, Porto Alegre, Belém e Manaus.

Afora algumas particularidades regionais, chama a atenção que a gestão da pandemia ocorreu de forma semelhante. O negacionismo por parte das autoridades é evidente. No Recife, em uma tentativa de maquiagem as estatísticas que apontavam um elevado número de vítimas – as autoras apontam que nos meses de setembro e outubro de 1918 o registro de mortos foi superior a qualquer outra época da história da cidade – as autoridades competentes lançaram mão de um inventivo neologismo para a espanhola: *tanatomorbia*, composto pelo termo grego *thanatos*, morte; e pelo latino *morbus*, doença. Dessa forma, as pessoas não morriam pela gripe, mas por uma doença que levava à morte. Consta que na capital pernambucana morreram 1250 pessoas numa população de 218 mil. A cifra é, entretanto, certamente inferior ao verdadeiro número de óbitos, visto que muitos casos não foram parar nas estatísticas oficiais. Isto ocorreu em todas as capitais analisadas, onde muitas vezes os cadáveres permaneceram insepultos nas ruas ou dentro das residências.

Em Salvador, apelou-se à religião e o arcebispo primaz do Brasil, d. Jerônimo Tomé da Silva, rezou a “recordare contra pestem”, missa composta no século XIV no contexto da peste negra europeia. O então presidente do estado, Muniz de Aragão, entretanto, descartou a possibilidade de uma epidemia, afirmando que se tratava de “Influenza benigna”. Tal procedimento foi adotado pelos políticos em muitos dos casos analisados, até que a violência da *bailarina da morte* fosse incontestável. A imprensa, nesse sentido, denunciou a vista grossa dos governantes, que em vários casos tomaram providências todavia insuficientes.

O desespero da população também ficou evidente na busca por remédios milagrosos, que são descritos em todos os casos analisados pelas autoras. O mais popular entre eles foi o quinino, substância presente na água tônica e que foi (e ainda é) utilizada no tratamento da malária. Para a gripe espanhola, não adiantava. Pior, o uso desregrado do quinino fez com que muitas pessoas sofressem graves danos auditivos. Surpreendentemente, o quinino é um dos componentes da cloroquina, que atualmente é utilizada como tratamento precoce contra a covid-19, ainda que comprovadamente ineficaz contra a doença. A medicina popular também ganhou destaque em praticamente todas as regiões analisadas no livro.

Na então emergente cidade de São Paulo, cujas feições cosmopolitas começavam a despontar em função do elevado número de imigrantes, houve também um esforço por parte das autoridades em negar a periculosidade da doença e acalmar a população. Entretanto, a tragédia ocasionada pela espanhola não esperou para se alastrar com rapidez na cidade. Nesse sentido, as autoras colocam a capital paulista como um exemplo positivo de combate à doença: contava com uma infraestrutura hospitalar razoável em comparação às demais capitais, e seus habitantes procuraram seguir os protocolos sanitários de isolamento e quarentena. Além disso, os clubes esportivos paulistanos cederam suas instalações para que fossem criadas enfermarias, assim como muitos colégios da cidade. Entretanto, como de resto em todos os casos analisados, a população pobre (à época majoritariamente composta por operários, no caso paulistano) foi a que mais sofreu com a enfermidade. Segundo as estatísticas oficiais, 5331 pessoas morreram de espanhola em São Paulo, numa população de 541 mil habitantes. Como nas outras estatísticas, o número real de vítimas foi muito maior do que aquele apresentado nos dados oficiais.

O último capítulo do livro, *Quem matou Rodrigues Alves?*, traz uma relevante reflexão sobre os ritos nascentes da jovem República e o jogo de poder que envolveu a morte do presidente eleito. Os pomposos rituais fúnebres de Rodrigues Alves, que mobilizaram todo o país, inserem-se dentro de uma lógica republicana na qual se busca “despertar no homem comum o sentimento de cidadão, isto é, de que todos pertencem a uma mesma comunidade política” (Schwarcz e Starling 2020, 294). Esta lógica se contrapõe à concepção monárquica do ritual, que prevê, por sua característica dinástica, a continuidade do poder na figura do monarca sucessor. Dessa forma, é oportuno lembrar, como fazem as autoras, do lema medieval “morto o rei, viva o rei”.

Em relação às circunstâncias da morte de Rodrigues Alves, é lugar-comum afirmar que o presidente perecera em função da espanhola. Entretanto, consta que o sucessor de Venceslau Brás, cuja carreira política já era notável desde os tempos do Império, quando havia recebido o título de *conselheiro*, fora escolhido pelas oligarquias regionais em função de seu caráter conciliador. Há de se notar que a periódica recomposição política que acontecia a cada quatro anos apresentava

---

potenciais riscos quando de sua eleição, com as elites baianas e gaúchas ansiando por maior protagonismo. De acordo com as autoras, Rodrigues Alves já estava doente havia alguns anos – o diagnóstico era “anemia perniciosa” - o que o obrigou a se afastar da presidência de São Paulo entre outubro de 1913 e janeiro de 1915. Foi esta a enfermidade que constava como sua *causa mortis*. Embora os rumores sobre seu estado de saúde circulassem antes da eleição, para que as forças políticas regionais não se desestabilizassem com a “descoberta” da gravidade da doença do presidente eleito (que fora inclusive aconselhado a renunciar), surgiu o boato de que o presidente morreria de gripe. Tornou-se, assim, a mais ilustre vítima da espanhola no país.

A conclusão do livro também traz reflexões pertinentes sobre a relativa falta de registros literários sobre o período da pandemia. Existem escritos memorialísticos de Érico Veríssimo, Nelson Rodrigues e Pedro Nava, por exemplo. Entretanto, quanto a outras produções literárias, são poucas as referências. Não teria sido a espanhola tão marcante? São inúmeras as hipóteses para esse “apagamento” da doença nas letras nacionais: a proximidade com eventos de grande magnitude como a Primeira Guerra Mundial e a Revolução Russa; a crença no progresso e na modernidade que imperava à época; a própria brevidade da epidemia pode ser lida como um fator para essa relativa falta de memória sobre a doença. Entretanto, nada disso pode apagar o desastre humano que foi a espanhola, dizimando a população de norte a sul do Brasil e escancarando a desigualdade social e racial que flagela o país.

As últimas páginas do livro são dedicadas a uma análise da pandemia de covid-19. Os paralelos entre as duas epidemias são retomados à luz da situação atual, e são inúmeros. Entretanto, um aspecto chama a atenção no que diz respeito aos nossos tempos: a indiferença do governo federal perante às vítimas do covid-19 não pode ser comparada às da gripe espanhola. O livro, finalizado em setembro de 2020, traz a cifra de 125 mil brasileiros mortos pela covid-19. É motivo de imensa tristeza pensar que, em março de 2021, já estejamos beirando os 300 mil.

### Referências bibliográficas

Schwarcz, Lília Moritz; Starling, Heloisa Murgel. *A Bailarina da Morte: a gripe espanhola no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

Schwarcz, Lília Moritz; Starling, Heloisa Murgel. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

\*\*\*

Recebida: 21 de março de 2021

Aprovada: 31 de março de 2021

## Entrevista

<http://dx.doi.org/10.34019/2594-8296.2021.v27.33397>

### Entrevista com Hu Jiechen (Universidade de Hunan/Academia Yuelu)

*Interview with Hu Jiechen (Hunan University/Yuelu Academy)*

*Entrevista con Hu Jiechen (Universidad de Hunan/Academia Yuelu)*

Bony Schachter\*

<https://orcid.org/0000-0003-1809-0959>

André Bueno\*\*

<http://orcid.org/0000-0003-4479-4407>

#### Como citar esta entrevista:

Schachter, Bony; Bueno, André. “Entrevista com Hu Jiechen (Universidade de Hunan/Academia Yuelu)”. *Locus: Revista de História*, 27, n. 1 (2021): 464-475.

\*\*\*

---

\* Estudou chinês clássico e moderno na Universidade Normal de Nanjing, além de sânscrito, tibetano e história chinesa na Universidade de Fudan. Possui doutorado em Estudos de Religião pela Universidade Chinesa de Hong Kong, onde estudou sob a supervisão do Prof. Dr. Lai Chi-tim 黎志添. Especialista em daoísmo, seu interesse acadêmico pela religiosidade chinesa é aliado a pesquisas sobre a história do livro na China, estudos sobre autoria e teorias do ritual. Em confluência com tais interesses, prepara um livro sobre a autoria divina de Zhu Quan, príncipe daoista chinês que viveu durante o século XV. Possui publicações em jornais acadêmicos especializados, incluindo *Monumenta Serica*, *Journal of Chinese Studies*, *Acta Orientalia*, dentre outros. Contribuiu em diversos projetos acadêmicos internacionais, incluindo o Daozang Jiyao Project e o Chinese Religious Text Authority. Atualmente é professor assistente na Academia Yuelu, Universidade de Hunan e pesquisador honorário do Centre for the Study of Religious Ethics and Chinese Culture, the Chinese University of Hong Kong, sob a tutela de Lai Pan-chiu 賴品超. A presente pesquisa recebeu fomento do Fundamental Research Funds for the Central Universities, project code: 531118010462. E-mail para contato: bonyschachter@gmail.com.

\*\* Professor adjunto de História Oriental na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), tendo experiência na área de História e Filosofia, com ênfase em Sinologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Pensamento chinês, Confucionismo, História e Filosofia antiga, diálogos e interações culturais Oriente-Occidente, e Ensino de História. É coordenador do Projeto Orientalismo, para difusão de fontes e materiais sobre história e cultura da China e Índia antigas, membro da Associação Europeia de Estudos Chineses, da Associação Europeia de Filosofia Chinesa, da Rede Iberoamericana de Sinologia e da Rede Brasileira de Estudos Chineses. E-mail para contato: orientalismo@gmail.com.

---

O estudo das religiosidades chinesas continua a ser um vasto campo a ser explorado, apesar da crescente quantidade de estudos e pesquisas nessa área. De fato, pensar ‘religiões chinesas’ envolve, antes de tudo, estabelecer o ponto de diálogo conceitual e intelectual que precisa os termos, funções e ideias de uma grade de leituras resultante do contato China-Occidente. São vários os fenômenos culturais e intelectuais chineses que poderíamos classificar como ‘religiosos’, a partir de uma visão acadêmica tradicionalmente eurocentrada: por outro lado, a descolonização do pensamento nas ciências humanas tem revelado o problema dos preconceitos, equívocos e interpretações insuficientes que foram impostas ao mundo cultural chinês, esvaziando e tornando obsoletas muitas das categorizações que foram construídas desde as experiências missionárias cristãs do século 16.

Nesse sentido, o desenvolvimento dos estudos das religiões na China torna-se um contraponto epistêmico fundamental para a evolução desse campo acadêmico, no sentido de nortear as associações e distinções necessárias a análise do corpo cultural sínico. As construções intelectuais que permearam esse campo fincaram profundas e problemáticas raízes no imaginário ocidental, dirigindo a compreensão do panorama religioso chinês em sentidos diversos e nem sempre adequados. São frutos disso a criação, por exemplo, do ‘Confucionismo’, nome inventado pelos jesuítas, e apresentado como uma ‘religiosidade’ que nunca foi, de fato; a super valorização do Budismo como marcar identitária chinesa ou ainda, a subestimação das tradições daoístas na mentalidade social. Há que se notar, principalmente, o silenciamento imposto aos próprios chineses sobre sua cultura, negando-lhes o direito de expressar suas ideias perante o público ocidental.

O século 20 marcou a virada dessa situação, em que o desenvolvimento dos estudos sobre a China foi alavancado sobremaneira pela formação de corpos universitários especializados, capazes de compreender melhor a linguagem, as tradições e – principalmente – sensivelmente mais qualificados a perceber as nuances, diferenças e particularidades das religiosidades chinesas, expondo-lhes a autenticidade, criatividade e pluriversidade. A descolonização do pensamento sobre os fenômenos religiosos e o abandono das estereotipificações orientalistas tem servido plenamente a uma compreensão mais profunda, coerente e consciente sobre as religiosidades chinesas.

O professor Hu Jiechen integra essa geração de novos autores capazes de dar uma resposta inovadora e interdisciplinar acerca dessas questões. Sua formação, fruto de um âmbito universitário cuja mundividência se baseia no diálogo intercultural, permitiu-lhe construir um importante caminho de pesquisa que resgata a valorização cultural do Daoísmo e suas múltiplas expressões sociais e intelectuais. Nessa entrevista, o prof. Hu nos mostra como os estudos sobre a religião ainda são, de certa forma, inspirados em conceitos e métodos ocidentais; no entanto, o estudo das tradições daoístas revela novas aberturas epistemológicas, que podem enriquecer ainda mais esse

---



campo. Partindo do exame de um vasto corpus literário, unido a pesquisas de campo sobre liturgias e rituais, Hu Jiechen tem contribuindo para a construir um panorama renovado do Daoísmo, não apenas como expressão da religiosidade nativa chinesa, mas como um sistema complexo e profundo de pensamento mítico, que continua a desenvolver-se em meio a contemporaneidade. Na entrevista a seguir, o professor conta mais sobre sua formação, trajetória e perspectivas de estudo em relação aos estudos daoístas e de religião na China.

- **Professor Hu Jiechen, você poderia explicar para os leitores um pouco acerca do seu background educacional?**

Eu obtive o grau de Mestre (M.A.) e Doutor (Ph.D.) em Estudos Religiosos pela Universidade Chinesa de Hong Kong. Fui ensinado pelo Professor Lai Chi-tim 黎志添, um scholar do daoismo. A partir da minha pós-graduação, a área que mais prestei atenção foi a religião na China imperial tardia (por volta do século XVI ao XIX).

- **Poderia nos explicar o porquê de seu interesse pela história e religião chinesas?**

Na verdade, essa escolha tem fatores acidentais consideráveis. Durante a graduação, fiz e ouvi muitos cursos relacionados aos estudos tradicionais chineses, incluindo literatura, fonologia, exegese, clássicos e história literária, etc., mas a maioria dos cursos não envolvia religiões nativas chinesas. A única coisa relacionada a este tema são as pequenas oficinas e clubes do livro para leitura de livros chineses de Matteo Ricci, Guilio Aleni e outros missionários na China. Na verdade, meu interesse por religião e estudos religiosos começou principalmente com meu interesse pelo cristianismo e estudos bíblicos, não pela história e religião chinesas. Portanto, na graduação e no início da pós-graduação, também aprendi um pouco de alemão e hebraico bíblico.

Enquanto estudava no Departamento de Cultura e Religião da Universidade Chinesa de Hong Kong, descobri que os acadêmicos de Hong Kong são particularmente versados e valorizam as transformações locais do Cristianismo na China, o que soma-se ao fato de que fui influenciado por meus professores na Universidade Fudan, Professor Li Tiangang e Professor Liu Ping (Uma das principais direções de pesquisa do Professor Li são as atividades e pensamentos dos missionários Ming (1368-1644) e Qing (1644-1912) na China, enquanto o Professor Liu Ping se concentra no estudo do Antigo Testamento), quando comecei a me interessar pelo estudo dos missionários na China durante as dinastias Ming e Qing. A suposição inicial da minha pesquisa tinha a ver com prestar atenção em como os missionários na China descreviam e entendiam os fenômenos religiosos chineses que eles viam durante os períodos Ming e Qing. Inesperadamente, isso abriu as portas para um novo mundo. Minha compreensão inicial de “religião” baseava-se no cristianismo, mas comparativamente falando o mundo das religiões chinesas durante as dinastias

---

Ming e Qing era completamente diferente, e era excepcionalmente magnífico e rico. Para usar as palavras do scholar de daoismo Kristofer Schipper em uma discussão particular: entrar no mundo do daoismo é como entrar na Grécia e na Roma antigas antes do nascimento do cristianismo. Nisto, o que mais me atraiu foi que o grau de penetração e influência mútua entre diferentes religiões nas dinastias Ming e Qing era muito alto, e uma enorme rede de pessoas de diferentes classes e identidades estava entrelaçada, o que repercutiu em toda a sociedade chinesa das dinastias Ming e Qing. Desde então, minha pesquisa tem se concentrado nas religiões chinesas nas dinastias Ming e Qing, especialmente o daoismo e a interação entre o daoismo e o confucionismo e as religiões populares.

- **O senhor possui um doutorado em Estudos de Religião (Ciência da Religião, em alguns setores acadêmicos brasileiros) pela Universidade Chinesa de Hong Kong. Poderia explicar para nossos leitores a importância de se investigar religiões chinesas?**

Pessoalmente, em primeiro lugar, a religião chinesa não é apenas sobre religião, nem apenas sobre a China. A religião da China imperial reflete, sem dúvida, um momento em que a sociedade não experimentou a separação entre política e religião e não se passou pelo processo de secularização. Portanto, esta parte do fenômeno cultural chamada “religião” por nossos estudiosos é de fato inseparável de questões importantes como política, economia, cultura, idioma, costumes, gênero, classe, sociedade local e relações étnicas na China como um todo. Portanto, para a pesquisa sobre os tópicos acima, a religião não é apenas uma mina inesgotável, mas também uma montanha inevitável. Além disso, a religião chinesa é também um importante ponto de entrada para entender a relação entre a China imperial e os estados vassallos vizinhos e países vizinhos, mesmo no estudo de todo o Extremo Oriente. Além das trocas religiosas em nível oficial, como o sistema tributário, as atividades religiosas das comunidades da diáspora chinesa, a difusão das religiões chinesas, a difusão interna das religiões em países vizinhos e a circulação transfronteiriça de clássicos religiosos constituem elementos de uma enorme rede religiosa que teve um impacto profundo nos países asiáticos, incluindo a China.

Além disso, a China experimenta há muito tempo em um estado de coexistência multiétnica, de modo que alterações de governo entre a etnia Han e outros grupos étnicos ocorreram repetidamente como mudança de dinastias durante o período imperial. Não é difícil imaginar que a religião fornece uma plataforma importante para nos ajudar a observar como diferentes povos de diferentes crenças dialogam, coexistem, interagem, ou mesmo competem e oprimem uns aos outros em um sistema político relativamente unificado; pode-se dizer que a sociedade chinesa é uma amostra real do que se entende por diálogo religioso.

---

Outro ponto é que o estudo das religiões chinesas – especialmente o daoísmo e outras crenças e práticas influenciadas pelo daoísmo – também pode fornecer algumas novas perspectivas para a teoria e metodologia dos Estudos de Religião. Por exemplo, as tradições religiosas nativas representadas pelo daoísmo geralmente enfatizam os rituais em vez das doutrinas, o que é completamente diferente das religiões mundiais tais como as religiões abraâmicas e o budismo. Portanto, a pesquisa sobre esse tipo de religião nativa pode levar os estudiosos a abordar a religião da perspectiva do ritual e da prática, em vez de teologia, pensamento e conceito primeiro. Na verdade, Catherine M. Bell, uma especialista em teoria dos rituais no final do século passado e início deste século, obteve sua inspiração teórica a partir das relações entre rituais e textos no daoísmo. É claro que essas tradições nativas não se mantiveram inalteradas diante do budismo e das religiões abraâmicas que foram introduzidas na China uma após a outra. Também tentaram se reformar para se adaptar à nova situação histórica e enfrentar os novos desafios religiosos. Portanto, também podemos observar o processo dinâmico de algumas tradições religiosas chinesas no sentido de construir e renovar constantemente seus ensinamentos a partir da história das religiões chinesas.

- **O senhor poderia explicar para nossos leitores o que é o campo de Estudos Daoistas e quais são as contribuições que esse campo tem feito para o estudo da história e sociedade chinesas?**

O principal objeto de pesquisa do daoísmo é, naturalmente, o daoísmo – uma das religiões mais antigas e importantes da história chinesa. O daoísmo existe há mais de mil anos e também é uma das principais religiões legalmente reconhecidas como tal na China hoje. Portanto, a religião obviamente atrai sociólogos e antropólogos com um forte interesse no daoísmo contemporâneo e que querem entender, por exemplo, como o daoísmo herda o legado histórico do passado para completar a sua modernização e encontrar um nicho adequado na China contemporânea. Ao mesmo tempo, o daoísmo pode facilmente despertar o interesse do historiador da religião (inclusive eu), afinal, ele desempenhou um papel muito importante em toda a história chinesa. De uma perspectiva diacrônica, o daoísmo permeou todo o período imperial e a China moderna; de uma perspectiva sincrônica, o daoísmo não apenas exerce uma influência contínua sobre as classes dominantes e a elite, mas também está intimamente relacionado com a sociedade de base, combinando assim diferentes classes, regiões e grupos étnicos.

Ao mesmo tempo, embora o daoísmo tenha um valor muito importante na história e na sociedade chinesa, o status da pesquisa do daoísmo na história acadêmica não faz justiça à importância do seu objeto de pesquisa. Na verdade, na história da Sinologia, a pesquisa sobre daoísmo aparece em seus inícios como um subproduto da pesquisa sobre budismo. Mesmo hoje, comparada com a pesquisa sobre budismo, a pesquisa sobre daoísmo ainda está em uma posição

---

relativamente marginal. Na história acadêmica moderna da China, o daoismo é frequentemente considerado sinônimo de “superstição” e, portanto, não tem recebido a atenção que merece. Só na década de 1980 a situação melhorou. Como mencionado anteriormente, o próprio daoismo penetra todos os aspectos da sociedade chinesa, então a pesquisa sobre daoismo pode aumentar significativamente nossa compreensão da história chinesa e da sociedade chinesa em todos os aspectos. Entre eles, o efeito mais significativo nos últimos anos é a combinação da literatura daoista e antropologia histórica, que aprofunda muito a compreensão da comunidade acadêmica sobre a sociedade local na China em termos de religião, política e cultura. Além disso, há muitas contribuições acadêmicas que valem a pena mencionar, como as interpretações daoistas de gênero, classe e ambiente ecológico afetam as pessoas fora do daoismo; como daoistas e especialistas em rituais locais trabalham na corte, no sistema ritual oficial e na sociedade local desempenhando o papel de provedores de serviços rituais; como os clássicos daoistas se transformaram, passando de um saber relativamente secreto para uma fonte pública de conhecimento, afetando assim a escrita da literatura de elite e da literatura popular; e como o conhecimento e rituais da prática daoista afetaram intelectuais daoistas e a prática religiosa pessoal de leigos.

- **Você poderia explicar mais sobre sua abordagem de Estudos Daoistas?**

De maneira resumida, meu método de pesquisa concerne o estudo da história social com base na filologia.

A primeira coisa é o trabalho básico de coleta e agrupamento de documentos. Pode-se dizer que o século XVI foi um importante *turning point* na história da literatura religiosa chinesa. Por exemplo, devido à confluência de vários fatores, a burocracia chinesa não foi capaz de absorver o número crescente de pessoas instruídas e um número considerável de intelectuais entrou para o sistema religioso e de caridade local. Somando-se ao crescimento explosivo das publicações privadas e comerciais, um grande número de novos textos religiosos apareceu. Ainda hoje, sabemos muito pouco sobre esses documentos religiosos que foram produzidos e divulgados nos séculos XVI a XIX. Os textos bem pesquisados são apenas uma gota no oceano. Ainda existem muitos documentos que não foram descobertos, datados, catalogados e classificados, muito menos estudados sistematicamente. Portanto, nossa compreensão das religiões chinesas durante o período imperial tardio é muito unilateral. Um dos meus principais interesses no momento é fazer algum trabalho básico de triagem, e espero que através do esforço conjunto dos meus colegas, o acúmulo de resultados ajude a comunidade acadêmica a formar um quadro macro mais preciso.

Com base nisso, também espero fazer algumas pesquisas sobre história social. A narrativa dominante das dinastias Ming e Qing na academia chinesa é baseada na história intelectual dos

---

filósofos tradicionais e na história das instituições do país. No entanto, eles têm pouca compreensão das práticas religiosas nas comunidades locais e até mesmo das crenças religiosas e práticas dos intelectuais em sua vida privada. Portanto, espero explorar os pontos cegos da velha visão acadêmica com base na nova literatura e quebrar alguns dos preconceitos do passado. No que diz respeito à pesquisa que já venho conduzindo, tenho demonstrado que a literatura daoista durante os períodos Ming e Qing ultrapassa os limites do sistema de templos, tendo penetrado em todo o mundo intelectual chinês. Por um lado, a difusão do conhecimento e dos textos daoistas constituiu uma nova fonte de conhecimento disponibilizado “publicamente” para a sociedade. Por outro lado, os intelectuais também quebraram o monopólio do clero daoista sobre o daoismo e os direitos de interpretação do daoismo. Por exemplo, durante a dinastia Qing, os livros de moralidade (*shanshu* 善書), as escrituras daoistas e a literatura produzida por meio de rituais mediúnicos (*fujū* 扶乩) que estudei foram principalmente criadas e distribuídas por intelectuais confucionistas, em vez de daoistas profissionais. Tais documentos reinterpretaram a relação entre confucionismo, daoismo e budismo. Em suma, espero continuar a adotar a filologia histórica para reexaminar o impacto da publicação de livros religiosos e a circulação do conhecimento religioso na China imperial tardia, levando em conta as fronteiras entre as diferentes tradições religiosas e a remodelagem de identidade levada a cabo pelos intelectuais chineses do período.

\*\*\*

## 採訪

<http://dx.doi.org/10.34019/2594-8296.2021.v27.33397>

### 採訪湖南大學嶽麓書院助理教授胡劭辰

*Interview with Hu Jiechen (Hunan University/Yuelu Academy)*

*Entrevista con Hu Jiechen (Universidad de Hunan/Academia Yuelu)*

湖南大學嶽麓書院助理教授羅逸\*

<https://orcid.org/0000-0003-1809-0959>

里約州立大學教授安書\*\*

<http://orcid.org/0000-0003-4479-4407>

#### How to cite this interview:

Schachter, Bony; Bueno, André. “Interview with Hu Jiechen (Hunan University/Yuelu Academy)”. *Locus: Revista de História*, 27, n. 1 (2021): 1-7.

\*\*\*

- 胡劭辰教授，您好！請您介紹下您的教育背景。

我是在香港中文大學獲得了宗教學的碩士（M.A.）和博士（Ph.D.）學位，受教於道教學者黎志添教授。從研究生階段開始，我自己關注最多的領域就是帝製晚期中國（約十六至十九世紀）的宗教。

---

\* 羅逸(Bony Schachter)為湖南大學嶽麓書院哲學系助理教授，香港中文大學宗教倫理與中國文化研究中心榮譽研究員。2018年畢業於香港中文大學，並獲宗教學博士學位，曾在南京師範大學、復旦大學修中國歷史、藏語、梵語等。博士論文榮獲2018-2019年度香港中文大學中國文化研究所 ICS Mok Hing Cheong Postgraduate Scholarship。研究領域為明代道教、明代道經及其版本史、明代道教及其社會史、儀式理論。曾在 *Monumenta Serica*、*Journal of Chinese Studies* (The Chinese University of Hong Kong)、*Acta Orientalia*、《道教研究學報》等學術期刊上發表論文、文章數篇。博士期間參與的研究項目包括《道藏輯要》國際研究專案。本研究成果受到“中央高校基本科研飛業務”資助，項目編碼是531118010462。電郵：[bony-schachter@gmail.com](mailto:bony-schachter@gmail.com)。

\*\* 安書 (André Bueno) 現任里約州立大學歷史系教授，歐洲中國研究學會會員，中國哲學學會會員，巴西中國研究網榮譽成員，伊比利亞美洲漢學網榮譽成員。先後畢業於里約州聯邦大學 (Fluminense Federal University)、伽馬大學 (Universidade Gama Filho)，並獲歷史學碩士學位、歷史學博士學位。目前主持里約州立大學東方學研究計劃，主要研究領域包括漢學史、巴中交流史。電郵：[orientalismo@gmail.com](mailto:orientalismo@gmail.com)。

- **胡教授您對中國宗教和歷史的興趣及其緣由何在？**

這一選擇其實帶有相當大的偶然因素。我在本科階段修習和旁聽了不少和傳統中國研究有關的課程，包括文獻、音韻、訓詁、經學以及文學史等等，但絕大部分課程都不曾涉及到中國本土的宗教。唯一與這一主題有所關聯的是閱讀利瑪竇（Matteo Ricci）、艾儒略（Guilio Aleni）等在華傳教士的漢語著作的小型工作坊和讀書會。事實上，我對宗教和宗教研究的興趣，主要始於我對基督教和聖經研究的興趣，而非中國史和中國宗教。因此，在本科階段和讀研初期，還為此學習了一些德語和聖經希伯來語。

而在香港中文大學文化與宗教學系學習期間，我發現香港學界尤其擅長和重視基督教在中國的在地化（localisation），加諸受到我在復旦大學的老師李天綱教授和劉平教授的影響（李教授的主要研究方向之一是明清在華傳教士的活動和思想，劉平教授則主要專注於《舊約》研究），因此我的興趣開始向明清在華傳教士的研究傾斜。最初的研究設想是關注當時的在華傳教士如何描述和理解他們在明清中國所看到的本土宗教現象，沒想到因此打開了新世界的大門。我最初對“宗教”的理解是以基督教為藍本，因此明清中國本土宗教的世界與之截然不同，又異常地瑰麗和豐富。借用道教學者施舟人（Kristofer Schipper）在一次私下討論中的話：進入道教的世界，就仿佛進入了基督教產生之前的古希臘和古羅馬。其中，最吸引我的一點是明清時期不同宗教之間互相滲透和影響的程度非常之高，並且交織出了由不同階層和不同身份認同的人物所構成的巨大網絡，輻射了明清中國社會的方方面面。至此以後，我主要的研究方向都集中在明清時期的中國宗教，尤其是道教以及道教和儒教、民間宗教的互動。

- **作為畢業於香港中文大學宗教學專業的學者，您能否給讀者論述下中國宗教研究的意義何在？**

個人認為，首先，中國宗教不僅僅關乎宗教，也不僅僅關乎中國。帝製中國時期的宗教毫無疑問處於一個未經歷政教分離、未經歷世俗化進程的階段。因此，被我們學者稱為“宗教”的這部分文化現象事實上與整個中國的政治、經濟、文化、語言、習俗、性別、階層、地方社會、民族關係等重要議題都不可分割。那麼對於上述話題的研究而言，宗教既是一座取之不盡的富礦，也是一座不可繞開的高山。此外，中國宗教也是理解帝製中國和周邊藩屬國及鄰國關係的重要切入點，甚至於對整個遠東地區的研究亦是如此。除卻官方層面——如朝貢制度——的宗教交流外，華人離散社

群（diaspora）的宗教活動、中國宗教的外傳、周邊國家宗教的內傳、宗教典籍的跨境流通等諸多元素，都構成了一個巨大的宗教網絡，對於包括中國在內的亞洲國家都產生了深遠的影響。

此外，中國長久以來都處於多民族共存的狀態，帝製時期的改朝換代中也反復出現漢族和其它民族交替統治的現象。不難想象，宗教提供了一個重要的平台，幫助我們觀察不同信仰的不同民族如何在一個相對統一的政權體制下對話、共存、互動，甚或競爭、傾軋，可以說是宗教對話實實在在的樣本。

還有一點就是，對中國宗教——尤其是我所關注的道教以及受道教影響的其它信仰和實踐——的研究也能為宗教學理論和方法論提供一些新的視角。例如，以道教為代表的本土宗教傳統，往往注重儀式多過教義（doctrine），這一點與亞伯拉罕宗教和佛教等世界性宗教截然不同。因此，針對這類本土宗教的研究，能夠促使學者從儀式和實踐的角度切入宗教，而非神學、思想和觀念先行。事實上，上世紀末本世紀初的儀式理論專家 Catherine M. Bell 就是從道教的科儀和文本關係中汲取了理論靈感。當然，這些本土宗教在面對相繼傳入中國的佛教和亞伯拉罕宗教時，也並沒有固步自封，同樣也試圖進行自我改良，以適應全新的歷史處境、面對全新的宗教挑戰。因而我們也可以從中國宗教的歷史中，觀察到一些宗教傳統不斷構建和更新其教義的動態過程。

- **請胡教授您闡述，何為道教研究、并且道教研究對瞭解中國歷史和社會有何貢獻？**

道教研究的主要對象自然是道教——中國歷史上最古老、最重要的宗教之一。道教存續至今已有一千多年的歷史，也是當今中國的幾大合法宗教之一，因此理所當然地能吸引到社會學家和人類學家對當代道教產生濃厚的興趣——例如道教是如何承續過往的歷史而在當代中國完成現代化和找尋到合適的生態位（niche）。同時，道教也很容易引起宗教史學者（historian of religion）——包括我自己——的興趣，畢竟它在整個中國歷史中扮演了非常重要的角色。從歷時（diachronic）層面來說，道教貫穿了整個帝製時期和現代中國；而從共時（synchronic）層面來說，道教不僅對統治階層和精英階層產生持續的影響，同時也與基層社會緊密結合，因此聯結了不同的階層、地域和民族。

---



與此同時，儘管道教在中國歷史和社會中有著非常重要的價值，但道教研究在學術史中的地位與之並不匹配。事實上，在漢學史中，道教研究一開始可能是作為佛教研究的副產品出現的，即使到今天，相比佛教研究，道教研究仍然處於相對邊緣的地位。而在中國本土的近現代學術史中，道教又常常被視為「迷信」的代名詞，因此也沒有受到應有的重視，直到上世紀八十年代，情況才有所改善。就如方才提到的，道教本身滲透在中國社會的各個毛細血管之中，因此道教研究在各個方面都能顯著地增強我們對中國歷史和中國社會的理解。其中，近年來最顯著的成效，是通過道教文獻和歷史人類學的結合，大大加深了學術界對於中國地方社會層面宗教、政治、文化等方面的理解。除此以外，還有很多值得一提的學術貢獻，例如道教對於性別、階級、生態環境的解釋是如何影響到道教以外的人群，道士和地方儀式專家如何在宮廷、官方祭祀系統以及地方市民社會扮演儀式服務提供者的角色，道教經典如何從相對秘傳的狀態轉變為公共的知識來源從而影響到精英文學和俗文學的書寫，道教修煉知識和儀式又如何影響到奉道知識分子和在家信眾的個人宗教修行實踐等等，諸如此類，不一而足。

- **胡教授您個人是如何看待道教、如何治學？**

概括來說，我個人的研究方法屬於基於文獻學的社會史研究。

首先是文獻收集和整理的基礎性工作。十六世紀可以說是中國宗教文獻史的一個重要轉折點，由於多個因素的共振——例如官僚系統已經無法吸納日益增多的受教育人群，相當數量的知識分子湧入了地方的宗教和慈善系統，加諸私人出版和商業出版的爆炸性增長——社會上出現了大量的全新的宗教文本。而即便到了今天，對於這些產生並流通於十六至十九世紀的宗教文獻，我們仍然所知甚少。獲得充分研究的文本只是九牛一毛，尚有許多文獻未曾被發現、斷代、編目和歸類，遑論系統地研究，因而我們對帝製晚期中國宗教的了解非常片面。而我目前的主要興趣之一，就是希望做一些基礎的梳理工作，並期冀通過同仁們的共同努力，積累成果，有助於學界形成一個更準確的宏觀圖景。

在此基礎上，我還希望能夠做一些社會史的研究。中國學界對明清的主流敘事是以主流哲學家的思想史和國家的制度史為切入點，但對於地方社會的宗教實踐，乃至於知識分子私人領域的宗教信仰和實踐了解甚少。因此，我希望在新文獻的基礎上，深入到舊有學術視野的盲區，打破過往的一些偏見。就我個人的研究而言，明清道

教文獻早已從宮觀道教的系統中溢出，滲透到整個知識分子的世界。一方面，道教知識和文本的外傳構成了社會上全新的公共知識來源，另一方面，知識分子也打破了道教神職人員對道教和道經詮釋權的壟斷。例如我主要研究的清代善書、道經和扶乩文獻，往往都是由儒生知識分子而非職業道士參與創製和流通，並且重新詮釋了儒教、道教和佛教之間的關係。總之，我希望藉助文獻史的研究，來重新看待帝製晚期中國的宗教書籍出版和宗教知識流通對於不同宗教傳統間邊界的衝擊以及知識分子對自我身份認同的重塑。

## Homenagem

<http://dx.doi.org/10.34019/2594-8296.2021.v27.34173>

### **Kristofer Schipper, a Taoist Among Us**

*Kristofer Schipper, um taoísta entre nós*

*Kristofer Schipper, un taoísta entre nosotros*

*Patrice Fava\**

I never imagined the world, my life, or the history of Taoism without Kristofer Schipper. Now we will have to learn to live and work again without him. Fortunately for me and for many of us, he is immortal. We will always miss his presence and his voice, but his books are here, and with them so many memories, conversations, walks, and lectures. He has never been as present as he is now.

The last dinner that brought us together was in January 2020, in a small Parisian restaurant. It stands out in my memory like Leonardo da Vinci's *Last Supper* painted on the wall of Santa Maria Delle Grazie. Six of his disciples were sitting around him after the lecture he had just given at the Maison des sciences de l'homme: Vincent Goossaert, Marianne Bujard, Fang Ling, Isabelle Ang, Caroline Gyss, and myself. This joyful meal was soon followed by the great pandemic that separated us all. We planned to meet again in Beijing or elsewhere. Rik took with him not only the immense knowledge that made him famous among Sinologists all over the world, but also an incomparable capacity to solve the problems with which one might be confronted. More than anyone else, he was the holder of truths and almost always knew how to clarify an insoluble problem or give meaning to an insecure approach. This genius for interpretation came from his immersion in Taoist circles over many years, but also from his familiarity with the great texts of the religious tradition.

Everyone knew he had been ordained a *daoshi*, but few around him could see the Taoist deep within him. We venerated the scholar, but it was through his practice of the ritual and his

---

\* Associate Researcher of the Ecole française d'Extrême-Orient (Beijing Center) and of the Taoist Research Center of the Renmin University. He is the author of *Aux Portes du ciel. La statuaire taoïste du Hunan: Art et anthropologie de la Chine* (Paris: Les Belles Lettres, 2014). E-mail: patrice.fava@foxmail.com.

time in Chinese communities in Tainan and elsewhere that enabled him to cross the immense gap separating us from China, and even more from Taoism. Only a few people close to him are capable of recognizing that his path brought him ontologically closer to what Marcel Granet described as “Chinese thought.” Rik was the first to take the side of the Taoists, to think like them, while maintaining the hindsight of his university years in France and the heritage of his predecessors, from Edouard Chavannes to Max Kaltenmark. From this double apprenticeship, he succeeded in pouring authentic Taoist culture into the system of values in the West. It was due to this decentering that a new reading of the texts and a new teaching from the point of view of the Taoists were developed.

In his lectures at the Ecole Pratique des Hautes Etudes, Rik kept his audience in suspense for hours. One came out transformed as after a Bergman or Kurosawa film. He knew how to share what he had experienced during the great rituals in which he had participated. There was always this feeling of reality that made the Taoist tradition in all times alive. Granet talked about a civilization that no longer exists, whereas Rik made us discover that it is still alive. Moreover, he had that special talent of a speaker who never loses the thread of his remarks and moves methodically towards his conclusion. At more than eighty years of age, he was still responding to distant invitations, for his own pleasure as much as for making his Chinese listeners understand their own history in another way. The fact that in these days of mourning condolences are coming in from all over the world proves that Rik was heard in China itself, at least in academic circles, and that some people recognize in him an authentic spokesman for Chinese culture. “The Chinese know without knowing” he said to me one day. In my book *L’usage du Tao*, I quoted this little phrase to sum up the fact that Taoism is still largely ignored in China. Indeed, in intellectual circles it is often still said that the Chinese do not believe in anything (*Zhongguoren meiyou xinyang*) or that Taoism is not a “religion.”

That said, those Chinese who have had the privilege of hearing Rik, even if only through the films or interviews currently circulating on social media, rediscover the genes of their own culture when listening to him and are surprised at their ignorance. A friend of mine, to whom I forwarded excerpts from one of Kristofer Schipper’s talks, sent me a long commentary in which she expresses shame for not knowing anything about her own culture. She wonders why people around her consider Catholicism a religion and Taoism a superstition. Why do Chinese, she asks, ignore the fundamental place of Taoism in their own culture? The answer to all these questions is at the heart of Rik’s work, consisting of teaching and writing not only on philology, science, and scholarship but also on the undermining work of the missionaries and emperors of the last Manchu dynasty, including reformers such as Kang Youwei and Liang Qichao who were very much

---

influenced by the Protestant missionary Timothy Richards. That after centuries of opprobrium, culminating in the Cultural Revolution, Taoists are reappearing in many villages and sacred places is quite unexpected. Rik wrote one of his last articles, titled “The Return of Taoism,” on this subject.

No Sinologist can claim to have made as comprehensive and original a contribution as Rik’s. He single-handedly changed the course of Chinese studies and of our image of China. However, he was only able to shake slightly the impregnable citadel of Confucianism, which since the early days of missionary Sinology has continued to occupy center stage in China as in the West. Indeed, the situation of Taoists is still precarious and they remain subject to very restrictive rules. Throughout his career, Rik has sown seeds in arid soil, but some eventually germinated. We scholars of Taoism are, each in our own way, the flowers that have blossomed in the undergrowth of the “burning forest” (*La forêt en feu*) of which Simon Leys speaks. No one can say what the landscape of China will look like in the future, or whether the Celestial Caves and Lands of Happiness he wrote about in his last works will survive the destruction accompanying China’s march toward a new era.

Rik took with him the book he was writing about his years studying to become a Taoist in Taiwan, which would have helped us understand how he came closer to the philosophical and religious world of the Chinese without losing his Western culture. His motivation was not from the hope of New Age mysticism, nor from the curiosity of missionaries essentially concerned with strategies of evangelization. He was driven by long-held passions for the history of art, theater, music, opera, and later for anthropology and *science religieuse*, as this term was understood in the great institution where he taught—the fifth section of Religious Sciences in the *Ecole Pratique des Hautes Etudes*. He also took with him the article he was preparing on the Qin’an dian, the great Taoist temple in the Forbidden City. Closed for a century, it remains a major witness to the imperial history of the Ming, the last great Chinese dynasty. Rik had many other projects that will not see the light of day, but he left us an immense oeuvre as a pledge of his immortality. For those of us who follow his teaching, he will indeed remain an immortal, like Laozi, Zhuangzi, and all the great figures of Taoism who accompany him.

Rik promised us that he would live to be 120 years old or more, and I sometimes find it hard to believe that he actually left this world on February 18, 2021, the same day I was finishing the last chapter of the book I am writing about *The Divinization of Taoist Masters*. To my mind, Rik has already joined the innumerable masters who belong to the celestial administration. I realize that, for the common mortal raised in the West, putting a portrait of one’s master on a home altar next to the gods of the pantheon while waiting to have his statue made might seem an amusing

---

fantasy, an idiocy, or an “abomination,” as Matteo Ricci said when he discovered that innumerable cultic images were installed in temples, homes, and public places. Taoism is so distant from our learning that it is almost impossible for a westerner to understand due to his incapacity to change his own ontological background.



Fig.1: Fava, Patrice. The Author's Daoist Altar (Photo by the author).

Rik was right to consider himself the sole repository and holder of the Taoist tradition. Shortly after being accepted into Taoist circles in Tainan, he discovered that the ritual manuals used by the officiants were very similar to those of the Ming Taoist Canon. This was in 1962, a time when it was thought that Taoism had disappeared on the mainland. This tradition in Tainan was to become the living source for the rediscovery of the whole history of Taoism as preserved in the texts that have come down to us. That a foreigner accomplished this immense task is today hailed in China itself. The seeds sown by the great master, whose Taoist name in the records of heaven is Dingqing “The Pure Tripod,” are still sprouting.

My last telephone conversation with Rik, three days before he was rushed to the hospital, gave no indication that we would not see each other again. I had sent him my wishes for the New Year of the Ox and he called to thank me. As I had attached a picture of my altar with all kinds of offerings on it, the conversation quickly turned to the New Year rituals I was celebrating with my mother-in-law, Zhang Aiyun, who came to Beijing to escape the cold of Shandong. I told Rik that under her direction we made incense offerings three times a day during the first three days of the year (the first cup of tea always offered to the representatives of the celestial administration), and that we shared all our meals with the gods and the *taigongs* of my altar, on which the candles had to remain lit. Since the departure of the God of the Hearth, all life revolved around the New Year celebrations. There are surely not many families in Beijing who have a picture or statue of the God of the Hearth in the kitchen!

The memory of the persecutions of the Cultural Revolution, which forced the whole population to get rid of anything related to their relationship with the beyond, discourages anyone from showing their loyalty to the past. Yet it is these references to collective memory that define Chinese identity and give access to the system of thought that persisted within the materialist and Marxist currents permeating the hot hours of the Revolution. The fact that there are still some eminent specialists who repeat after Max Weber that the Chinese ignore transcendence proves the extent to which one can, when living enclosed in academic circles, miss the most obvious realities. More than half of China lives with the liturgical calendar that gives rhythm to the year and maintains close contact with nature. The other half, even if it has distanced itself from tradition, celebrates the New Year with a passion that does not contradict the idea that there is still an eternal China. As a *daoshi*, Rik attached great importance to the festivals of the calendar because Taoist masters are the guardians of immemorial China and of the rules which govern relations with the celestial powers. He instilled in some of his disciples a sense of superiority shared by all masters who possess this liturgical knowledge and have access to the Taoist Mysteries. Sharing the inner world of Taoists gives one the feeling of not completely belonging to the society of his time.

China has invented everything in the field of religion, so much so that a Taoist master can recognize in the infinite variety of belief systems elements similar to his. China has always opposed the technological mastery of the West with its thousands-of-years-old history and the influence of its civilization. The fact that Anne Cheng, holder of the Chair of Intellectual History of China at the Collège de France, titled her seminar “Is China Still a Civilization?” would not disturb the Taoists, who consider themselves the last representatives of imperial China and of the Taoist ecclesia that emerged when the emperors of the Han dynasty were losing their mandate from heaven. The universe in which Taoist masters live is obviously very different from that of Westerners, who have entered what Marcel Gauchet calls the age of disenchantment. Rik lived in the sacred world and deplored the fact that its rules are often ignored. This intransigence made his scholarly work original. In *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, he drew a line separating texts belonging to the secret tradition of Taoists and those intended for the public domain. The immense Taoist Canon, which had repelled scholars of the past, could become intelligible because it was the fruit of a long tradition, the same tradition that had close links to the liturgy preserved by the Chen family of Tainan with whom Rik trained. Rik succeeded in turning the 1500 works of the Canon, most of which were undated, anonymously written, and seemingly incomprehensible, into an articulated system. He did in his field what Claude Lévi-Strauss had undertaken in his classification and interpretation of myths.

---

All Rik's work can be subsumed under his concept "Taoist framework," which he knew how to use in the most diverse fields. He did not deviate from Taoist rules for transmitting texts and insisted against the distribution of manuscripts not intended for the general public. The publication of the entire corpus of rituals of Master Chen Rongsheng's lineage by the Japanese scholar Ofuchi Ninji was for him a sacrilege because it made publicly available texts transmitted in manuscript form within a family lineage. I learned from Rik to consider the polychrome statues of Hunan, which I have been studying for more than twenty years, as sacred art and not, as is customarily written, "popular art" (*minjian yishu*). The choice of one term or the other fundamentally changes one's relationship with the statues of the gods of the pantheon as well as with those of deified masters. It was from Rik that I learned the implicit rules of propriety surrounding cultic images, which no one teaches. Never point at the statues; do not touch them or move them. They are beings from the other world who live among us and so we must treat them with respect.

Since ancient times, Taoist theology has regarded Taoist masters who passed away (*yuhua*) as divine functionaries. A special ceremony, called *jiaolu* (transmission of the register) or *songdu* (crossing from one world to another), is reserved for them. In this ceremony, the *yang* part of their ordination certificate must be transformed by fire (*hua*) to join the *yin* part that was burned at the time of ordination. Rik gave me permission to reproduce in my book *Aux portes du ciel* his ordination certificate, which he kept on the altar of his temple Tongxuanjing at the top of Mount Tianyuan in Fuzhou. The certificate is a charter of investiture of high symbolic value and of primary documentary interest. It indicates the identity of the initiate with his date of birth, the star of the Big Dipper constellation on which he depends, his rank, his title, the celestial office to which he belongs, the names of his altar and his pure room (*jing*), all the liturgical objects he received at ordination, and the celestial marshal (*yuanshuai*) attached to his service. Rik was ordained in Tainan in 1966 under the guidance of Zhang Enpu, the representative of the sixty-third generation of Celestial Masters. One can refer to Rik's chapter "Masters of the Gods" in *The Taoist Body* for his description of an ordination and his translation of a "certificate of immortality" from a nineteenth-century Quanzhou manuscript. Never before had this subject become so topical. Now I can't help but wonder when and how Master Dingqing will enter the Taoist celestial administration.

These days, the theology and cosmology at the foundation of this great rite of passage to the afterlife adhere neither to the political correctness prevailing in China nor to the triumphant atheism of the West. Rik's following a different path was necessary to revalorize, one might even say reinvent, the whole of the Taoist tradition, which had been doomed to elitist sarcasm or irrelevance for such a long time. The resistance to such a strong intellectual current is one of the triumphs of anthropology and of the kind of history so well illustrated by Georges Duby or Jacques

---



Le Goff, who rewrote the history of our Middle Ages. Jean-Marie de Groot paved the way for field studies in Fujian province, but he did not put in parallel, as Rik did, the living tradition as it had been perpetuated and the philosophical and religious heritage going back to Laozi and Zhuangzi. The famous distinction, established by the Confucians, between philosophical Taoism (*daojia*) and the emergence of a religious movement (*daojiao*) in the second century CE is still the subject of dissension in the field, despite the many demonstrations Rik has made, notably by rereading the work of Zhuangzi. The scope of the history of Taoism is so limitless that there will certainly be new *vade mecum* titled “What is Taoism?” But for the moment the only book that really answers this question is Schipper and Franciscus Verellen’s *The Taoist Canon*.

I have often said that a Taoist master who dies is a library that burns. Many lineages of Taoist masters have indeed been interrupted in the course of history, and Rik himself did not train any disciples in the Quanzhou liturgical tradition he inherited. However, he did bequeath to posterity not only a considerable scholarly oeuvre but also very important collections of photographs, manuscripts, statues, paintings, and ritual objects, which will have to be inventoried as were the library, texts and collections of André Breton. There were as many differences between these two men as there were similarities. Both had a natural authority and were constantly attracting new people ready to share their ideals. Breton left his mark on our modernity, Kristofer Schipper changed the way Chinese history is written. On the model of the Association of Friends of André Breton, an Association of Friends of Kristofer Schipper should be founded as a gathering place for all those who owe an essential part of who they are to Rik. This unique heritage, largely unknown outside a happy few, should be shared with the wider scholarly community for the good of the future of Taoist studies, on which the very survival of the Taoists also depends. To this should be added the records testifying to his interventions all over the world. With the exception of Joseph Needham, no Sinologist has an international stature comparable to Rik’s.

Taoism is a phantasm, he told me one day. The term is striking. It could be applied to all religions, all ideologies, and all utopias, but its strikingness comes mainly from the fact that Rik used “phantasm” in place of “belief,” a word he carefully avoided. The word “religion,” translated into Chinese as *zongjiao*, was also problematic for him. Rik excised the word “popular” (*minjian*), which in academic works is inevitably associated with “belief”, “Taoism”, “religion”, “temple”, “pilgrimage” etc. For him, Taoism is a scholarly and erudite culture. His life’s work was a challenge to the clichés inherited from the colonial era and, later, from Marxism. Although their itineraries are very different, Rik’s intellectual approach can be compared to that of Marcel Gauchet, who wrote a new philosophy of history based not on infrastructure and modes of production but on the religious heritage of the West.

---

Now that he is no longer with us, the assessment of Rik's work will certainly occupy those who claim to follow his teaching and those who believe they have discovered flaws in it, even if they recognize that it remains unique and irreplaceable. The fact that it has been said in some academic circles that there is no theory in Kristofer Schipper's work is mainly due to the fact that there is no theological exegesis in Taoism. The Taoists never felt the need to explain what they were doing, but it was in their rituals that they put their theory. In a memoir published a few days after Rik left us, Vincent Goossaert writes: "Over the years, I have taken to comparing him to visionary mathematicians who clearly see deep patterns where many others see factual fog." Referring to the work of the great anthropologist Philippe Descola, I have shown that Taoists remain the authentic guardians of both the analogical ontology of *yinyang wuxing* and of the animism that is called *wanwu youling* in China. Such are the deep patterns of Taoism that are shared by those who continue, implicitly, to live in the cosmology of *yin* and *yang* and also naturally follow the precepts ensuring communication with heaven (*tianren heyi*), notably through the calendar and often through the associations (*wenhui* or *wuhui*) to which they belong.

Whether he was addressing a large audience or a limited one, Rik always tried to get his listeners to see the greatness of Chinese civilization through the prism of Taoism. He had a global vision of Chinese history and the history of religions, but within that he recognized the multiple facets constituting Taoist identity and its contribution to the intellectual history of China. The numerous slippages and misunderstandings that marked the last centuries of the empire, and then the new era opening with the Republic, were most often thought of as misunderstandings, for lack of having been able to take into account the truths conveyed by the Taoists. In France, two interpretations of Chinese history are in opposition. Jacques Gernet put forth the point of view of Wang Fuzhi and other thinkers of the eighteenth century who explained that the seizure of power by the Manchus was due to the general weakening of a country too preoccupied with Buddhist and Taoist scholasticism. On the other hand, Rik tended to see the sidelining of Taoism as a consequence of the cultural and political decadence of the Manchus. Rik's work, which has been a plea to change the telling of official Chinese history essentially devoted to Confucianism, includes three major books accompanied by translations of the *Daodejing*, the *Lunyu* and the *Zhuangzi*, which for the moment exist only in Dutch.

In spite of the many tributes coming from Chinese circles, it must be said that Rik's work has only reached a small and marginal elite there, and that its impact has been very superficial. His different points of view are hardly shared. It is possible to admire a man without really knowing the depth of his thought. Indeed, it is necessary to rid the influence of Marxism to approach the spirit that animates Taoism from the inside. In China this is very rarely the case. Not only does

---

Taoism not represent Chinese culture, it is considered a “popular religion” (*minjian zongjiao*). “Popular” denotes unofficial, but also connotes inferiority to imperial religion too quickly associated with Confucius. But what about the Ming Taoist temple Qin’an dian, which is located on the north-south axis in the Forbidden City? Rik compared it to a village temple because the same ceremonies were performed there as in the interior of the country. Although an inventory of all the objects of the Qin’an dian was recently made and published, the temple is still closed. No visitor today can easily imagine that the Forbidden City was the great religious center of the empire for four centuries. It is where the rivalries between the three great doctrines of Laozi, the Buddha, and Confucius played out. In today’s official version of history, it is inappropriate to talk about the religion of the emperors. The sixty temples in this magical place welcoming thousands of visitors every day are still unknown and inaccessible.

If Rik was always on the side of the Taoists against their opponents, he took care not to isolate them from the current of history. On the contrary, he showed that they have at all times been part of it. That this truth still applies today is unfortunately recognized by only a few Chinese anthropologists who have managed to leave their campuses and go into the hinterland, where rituals are held every day under the guidance of Taoist masters.

Rik became best known in China through his lectures, seminars, and his research center in Fuzhou. He fascinated his listeners, including Party officials, who gave him both personal and institutional support. He shared with them a history of which they were unaware, and which, during the era of liberalization in China, appeared to them an essential part of their heritage that could be developed, including for tourist purposes. Rik always avoided superficial judgments. In all areas, he demonstrated an original way of thinking that developed from a Taoist vision of history. But he did not seek to import any Taoist spirituality into the West, as is so common. Rik was the opposite of the hidden sage. When he arrived in Fuzhou, he intended to become, as he put it, “a local personality.” His rediscovery of the thirty-six Celestial Caves and seventy-two Lands of Happiness, which are part of the great Taoist institutions, has recently attracted a large number of researchers because he demonstrated to the world in a completely new way that the Taoists were the first environmentalists almost two thousand years ago. In accordance with their religious precepts, they developed a remarkable system protecting nature and animals. The World Wildlife Fund agreed to provide logistical support for this intrepid dive into the history of Taoism. Extending his interest in the field of ecology, Rik was working on a very ambitious program on the country’s great holy places. The source of these research programs, which had not attracted the attention of any Chinese scholar, was to be found in the Ming *Taoist Canon*, which Rik had been exploring since he entered the prestigious Ecole française d’Extrême-Orient and then lived with Taoists in Taiwan for eight

---

years. Claude Lévi-Strauss told him “You have gone to Rome,” when he discovered the pioneering anthropological work Rik was doing off the beaten track of Sinology. Whatever subject Rik addressed, he gave his audience the feeling of having been on the ground.













I have often said that my Taoist vocation was born, even if I was not clearly aware of it at the time, during a lecture by Rik in the Salle de géographie on Boulevard Saint-Germain in 1967. He had been invited by Jacques Pimpaneau. I was then in my second year of Chinese at the Ecole des Langues Orientales. The slides he projected of a ritual in which the presiding master mimed his ascent to Heaven under a blue paper parasol were instantly engraved in my memory. By sharing his experience in Taiwan, Rik revealed to us that the Mysteries of China still existed, whereas those of ancient Greece, so well-studied by generations of Hellenists, were only distant memories. However, it took several years before revolutionary China would show its other face, with its holy places, its incense associations (*xianghui*), and the return of Taoist masters everywhere.

Before Mao’s stranglehold of his country and his people began to loosen, a detour to Taiwan was part of the itinerary of all the great Western Sinologists working on Taoism. In China, Taoist studies began very timidly and with many difficulties only in the 1980s, but over time it has become more and more fruitful. Unexpectedly, they realized that the Taoist tradition studied by Rik in Tainan and reported on in his numerous works became very useful for understanding the particularities of many local traditions. Rik’s work served as a reference for describing new spaces and transmissions that had followed different paths.

My first visit to Hunan was in the company of Rik and Yuan Bingling. I wrote about it extensively in my book *Aux portes du ciel* published ten years later. I remember that Rik was the first to recognize, based on the few cultic statues I had brought back from a trip to China, that it was absolutely necessary to continue to explore this completely new thread of Chinese religious history. My discovery of Hunan Taoism was in the wake of my apprenticeship in Tainan with Master Chen Rongsheng, whose ritual repertoire I recorded. All these video tapes were carefully preserved like treasures by Rik.

Rik’s sudden and unexpected departure has caused a shock wave that is still spreading. These few pages, which quickly filled my computer screen, have no other ambition than to testify to the personality of Kristofer Schipper and to some aspects of his work for those who did not have the chance to know him personally.

## Gerentes Editoriais

Diego Sebastián Crescentino    
Fernanda Gallinari Sathler Mussi    
Gabriela Santi Ramos Pacheco    
Nilciana Alves Martins    
Pedro Vieira Fellet    
Renata Venise Vargas Pereira  

---

## Assistentes Editoriais

Alice Lazzarini Bento    
Allony Rezende de Carvalho  
Macedo    
Amanda Marinho Andretto    
Ana Júlia Corrêa Ferreira    
Bárbara Ferreira Fernandes    
Brendo Filipe Costa Diniz    
Carolina Munck Schaeffer    
Dalila Varela Singulane    
Emilla Grizende Garcia    
Gabriel Ícaro da Silva  

Guilherme Gravina Pereira    
Hygor Mesquita Faria    
Jeremy Diones Campaña    
Kathia Espinoza Maurtua    
Lara Elissa Andrade Cardoso    
Lucas Eduardo de Souza Ferreira    
Rafael de Souza Bertante    
Rosali Maria Nunes Henriques    
Taís Daiele Alves    
Tania Gerbi Veiga  

---

## Bolsistas de Treinamento Profissional

Paulo Roberto Franco Ferreira  

