

2018.1

Revista Esripturas

REVISTA ELETRÔNICA DE HISTÓRIA
DA UNIVERSIDADE DE
PERNAMBUCO/CAMPUS PETROLINA

Dossiê

*Saúde, Ciência e Cultura
e suas expressões na
História*

www.revistaescripturas.com

**ISSN
2526-6543**

Sumário

Nilton de Almeida Araújo <i>Apresentação</i>	03
Rafael Lucas de Lima <i>Do ethos hedonista como projeção de um ideal cultural</i>	06
Renato Toledo Silva AmatuZZi <i>Saúde e alimentação na Coroa de Aragão: a medicina de Arnaldo de Vilanova (1238-1311)</i>	26
Marcos Estevam Vasconcelos Silva <i>O Santo do Poço Rico: práticas alternativas de cura, religiosidade popular e imprensa nos primeiros decênios do século XX</i>	44
Maciel Antônio Silveira Fonseca <i>Salubridade e Progresso: o código sanitário de 1911 e as propostas de intervenções no espaço urbano em Juiz de Fora no início do século XX</i>	65
Gaya Maria Vazquez Gicovate <i>Cozinhas Paulistanas: higienismo no sistema doméstico (1850-1920)</i>	80
Daniela Emilena Santiago Dias de Oliveira e Ricardo Gião Bortolotti <i>A Cultura Feminina na Igreja Presbiteriana Independente: uma análise a partir da revista Alvorada Feminina (anos 80)</i>	99
Mário Ribeiro dos Santos <i>À sombra das árvores dos terreiros, caminhos e histórias se cruzam: relatos de ocupação do Bairro do Quidé em Juazeiro - Bahia (1960-1970)</i>	117

Apresentação

O presente dossiê da Revista *Esripturas* traz um mosaico historiográfico representativo. Lançamos essa proposta com a intenção de reunir trabalhos que transcorram pelo tema *Saúde, Ciência e Cultura e suas expressões na História*.

Narrativas e problematizações contextualizadas sobre as artes e ofícios de curar, na interface entre História Social e História Cultural, transitam em períodos bastante variados. Na diversidade, há uma certa organicidade epistemológica quanto ao reconhecimento da autonomia relativa das dinâmicas culturais ao tempo em que são consideradas em sua articulação, em distintos gradientes, às totalidades históricas. Há uma valorização dos aspectos cotidianos em conexões entre microrrecortes e mudanças na sociedade mais ampla. Noutros termos, as posições e tomadas de posições dos grupos estudados em suas expectativas, projeções, culturas e visões de mundo, são problematizadas considerando um sentido coletivo e global na história.

No primeiro artigo, de Rafael Lucas de Lima, *Do ethos hedonista como projeção de um ideal cultural*, é tratado de uma problematização antes filosófica do que histórica. Mas igualmente oportuna conquanto contextualizando na Grécia antiga uma das mais antigas (e quiçá contemporâneas) perspectivas filosóficas acerca do agir moral, o hedonismo.

Com *Saúde e alimentação na Coroa de Aragão: a medicina de Arnaldo de Vilanova (1238-1311)*, de Renato Toledo Silva Amatuzzi, buscou-se analisar as relações entre cura, alimento e política no documento *As Regras de Saúde a Jaime II ou Regimen Sanitatis ad Regem Aragonum*, problematizando a dietética no quadro em que o tratamento de um indivíduo, um rei adoentado, é porta de entrada para compreensão das preocupações de todo um reino.

Em *O Santo do Poço Rico: práticas alternativas de cura, religiosidade popular e imprensa nos primeiros decênios do século XX*, de Marcos Estevam Vasconcelos Silva, voltamos à mineira Juiz de Fora, desta feita a partir de um inquérito e de reportagens de época, dentre outras fontes, adota a perspectiva da micro-história para compreender os desdobramentos sociais e culturais da presença de um "taumaturgo" que realizava curas "assombrosas". Francisco Marcio de Paula era um garoto negro e pobre que marcou a memória local, mas que, do singular ao plural, oportuniza levantar questões referentes a como

diferentes grupos sociais conferem (e mesmo disputam) significados diversos em torno de hábitos, costumes e religiosidades. Um mesmo episódio no plano dos sentidos da doença e da cura lançam luz sobre os primeiros decênios do século XX.

As relações entre grandes avanços científicos e tecnológicos, consolidação dos Estados Nacionais, e a emulação pelas elites políticas brasileiras dos ideais estéticos e culturais dos centros europeus podem ter um novo olhar a partir da apresentação que Maciel Antônio Silveira Fonseca faz apresentar do Código Sanitário de Juiz de Fora em Minas Gerais no início do século XX. Sua implementação representou um movimento de consolidação da categoria médica como agentes públicos, cada vez influentes na política local. Esgrimindo especializações médicas, respaldados e respaldando o espaço hospitalar, agenciaram grandes recursos num processo de uma escalada de discursos e práticas para controle dos trabalhadores, dos pobres e dos inválidos, ambígua e conjuntamente abordados por um prisma autoritário da "higiene". A peleja pela salubridade e pelo controle da população pobre, tratada muitas vezes como entrave ao progresso, teve como protagonistas não só a medicina científica, mas também a população resistente. Estas são algumas das questões de *Salubridade e Progresso: o código sanitário de 1911 e as propostas de intervenções no espaço urbano em Juiz de Fora no início do século XX*.

Ainda no plano dos comportamentos, práticas e ideias, uma abordagem interessante acerca do higienismo e da modernização é feito em *Cozinhas Paulistas: higienismo no sistema doméstico*, de Gaya Maria Vazquez Gicovate. A introdução na cidade de São Paulo ao longo das décadas de 1850 e 1920 de uma série de tecnologias e serviços públicos também é entendida como introdução de artefatos e arquitetura no ambiente doméstico, mais precisamente na cozinha, enquanto parte de um processo mais amplo de organização racionalizada dos espaços sociais segundo critérios médicos e laboratoriais.

Ainda no plano dos impressos, da religiosidade e da modernidade, temos no artigo de Daniela Emilena Santiago Dias de Oliveira e Ricardo Gião Bortolotti - *A Cultura Feminina na Igreja Presbiteriana Independente: uma análise a partir da revista Alvorada Feminina (anos 80)* – uma abordagem de forte interface e aproximação entre ciências sociais e história social. A construção cultural de um perfil feminino que pautava uma representação da mulher como aquela destinada pelo dom da maternidade e do cuidado aos filhos ao casamento heterossexual,

alvo assim de um processo formação moral e espiritual inculcado pela revista, assentou-se na crítica documental histórica por excelência mediada pelas elaborações de Roger Chartier e Pierre Bourdieu em torno do produto dessas inculcações, *i. e.*, de um determinado *habitus*.

Por fim, cotidiano e poder, negociações, enfrentamentos são alvo de uma sensível pesquisa a partir de fontes jornalísticas e em especial, fontes orais a partir da metodologia da história oral por Mário Ribeiro dos Santos, sobre um bairro de Juazeiro com uma das mais expressivas concentrações de terreiros da região do médio São Francisco. Examina-se em especial como a ocupação do bairro Quidé entre as décadas de 1940 e 1970 e a consolidação de terreiros se constituíram de forma integrada como elementos centrais da memória da comunidade. O tema desse último artigo é: *À sombra das árvores dos terreiros, caminhos e histórias se cruzam: relatos de ocupação do Bairro do Quidé em Juazeiro - Bahia (1960-1970)*.

Produzidos independentemente, os trabalhos expressam um momento em que os postulados da ciência histórica, em permanente diálogo com as demais ciências humanas, associados ao emprego de diversas escalas de observação e intensivo uso das fontes, apresentam um leque crítico maduro ou no mínimo provocativo sobre as razões sociais de processos historicamente determinados.

Desejamos a todos uma boa leitura!

Prof. Dr. Nilton de Almeida Araújo

Do ethos hedonista como projeção de um ideal cultural

Rafael Lucas de Lima*

Resumo: O hedonismo é uma das mais antigas perspectivas filosóficas acerca do agir moral, desenvolvendo-se, da Antiguidade Clássica grega aos nossos dias, em distintas teorias éticas e políticas. Seu cerne é o princípio de que não há, nem para o ser humano, nem para qualquer ser sensível, finalidade alguma a ser buscada que seja superior ao prazer. Na consideração do prazer, contudo, surgem algumas variações e discordâncias, que caracterizam teorias hedonistas distintas. Destarte, alguns assumem a existência de prazeres da alma, outros os descartam; uns afirmam que prazer e felicidade são a mesma coisa, enquanto outros negam isso. Em meio a essa diversidade, nosso propósito, neste artigo, é abordar aquelas que seriam, quicá, as teorias éticas hedonistas mais relevantes no contexto histórico da Grécia Antiga – o hedonismo cirenaico e o epicurismo – e destacar seu papel como fundamento dos modos de vida daqueles que as sustentavam, nos quais se pode ver o engendramento de um autêntico *ethos* filosófico-hedonista, que manifesta um ideal cultural peculiar.

Palavras-chave: Cultura, Filosofia, Hedonismo, Antiguidade.

On the hedonistic ethos as the projection of a cultural ideal

Abstract: The hedonism is one of the most ancient philosophical perspectives on the subject of moral action, and it has been developed from the Classical Antiquity to our days, in different ethical and political theories. The core of hedonism is the principle that maintain that there is not, to the human being nor to any other sensitive being, any other aim to be reached than pleasure. Notwithstanding, in considering pleasure we can find some variations and disagreements, which characterizes distinct hedonistic theories. Thus, some say there are pleasures of the soul, while other discard this idea; others say pleasure and happiness are the same thing, while others deny it. In the midst of this diversity, our purpose in this article is to shed some light on what we may consider, perhaps, the most relevant hedonistic ethical theories in the context of Ancient Greece – the kyrenaic and the epicurean ethics – and to highlight its influence as the foundation of the *ethos* of those who embodied the hedonistic principles, in which we may see the creation of an authentic philosophical-hedonistic *ethos*, which manifests a peculiar cultural ideal.

Key-words: Culture, Philosophy, Hedonism, Antiquity.

* Professor Adjunto da Universidade de Pernambuco (UPE campus Petrolina); Licenciado em Filosofia, Mestre em Metafísica e Ética, e Doutor em Filosofia Prática pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

I

A fim de situar adequadamente a tese que sustentarei neste artigo – a de que podemos identificar, a partir de fragmentos e doxografia, a existência e o cultivo deliberado de um autêntico *modo de viver* ou *ethos hedonista* entre vários filósofos gregos antigos, sendo esse modo de viver a projeção de uma ideia ou paradigma conscientemente idealizado e perseguido, e que essa atividade criadora de ideais e executora de práticas adequadas à sua consecução constitui um dos sentidos da palavra *cultura* – convém que sejam feitas algumas considerações preliminares acerca das partes da Filosofia, posto que é sobre uma delas, em particular, que nos debruçaremos aqui.

Remonta à Antiguidade a concepção que divide a Filosofia em três grandes partes distintas e complementares – a física, a ética e a lógica. A física compreende, em sentido abrangente, as investigações filosóficas sobre o cosmos, sobre a realidade em sua totalidade e, de modo mais específico, as investigações sobre a natureza. O ser humano e sua conduta, bem como os julgamentos que se possa fazer sobre ela, pertencem à esfera da ética, ao passo que, à esfera da lógica, *grosso modo*, pertencem as investigações acerca do pensamento e da maneira adequada de expressá-lo. Nessas três esferas de considerações do pensamento filosófico encontramos leis que atuam de modos distintos sobre nós – no universo e na natureza, há leis que atuam contínua e ininterruptamente, sempre da mesma maneira, como quando se diz que é impossível que a gravidade deixe de funcionar agora, por exemplo, e volte a atuar somente dez minutos depois; na realidade humano-social, na esfera da ética, há as leis da liberdade, que atuam sobre nós de modo muitíssimo distinto das leis naturais, posto que aquelas não tenham, por si mesmas, como essas o têm, um grande poder persuasivo e decisivo sobre nós, uma vez que dependam da nossa vontade para que possam exercer sua força como causas eficientes; por fim, na esfera do pensamento, da lógica, existem leis como as da não-contradição e a da identidade, que estão na base da possibilidade mesma de pensarmos coerentemente e de falarmos adequadamente acerca das coisas do mundo, de construirmos sobre elas algum conhecimento e de podermos expressá-lo através de um discurso que seja inteligível para nossos semelhantes.

As três partes da Filosofia, para as quais se direciona, em maior ou menor medida, toda atividade filosófica, compõem um todo orgânico e coerente. Conforme essa compreensão, podemos pensar, como efetivamente se tem pensado, que o filósofo deveria ser capaz de articular cada uma daquelas partes de modo que viesse a criar para si um modo singular de viver. Quero dizer, com isso, que sua perspectiva sobre a realidade, o modo como o filósofo enxerga o mundo (através do qual se esboçam suas noções de física e de cosmologia) deve ser projetado e transparecer no seu modo de ser no mundo (por meio do seu *ethos*, que manifesta seu caráter), de maneira que sua perspectiva física sirva-lhe de guia para a criação de um estilo próprio de viver (de conduzir-se em sua existência individual e social), pela vivência do qual ele sentisse que não estaria em contradição nem com a realidade (tal como a concebe), nem consigo mesmo (no que se pode ver coerência lógica).

Gostaria de refletir com um pouco mais de vagar sobre uma dessas três partes da Filosofia – a ética – e, especificamente, sobre o hedonismo ético dos filósofos cirenaicos e dos epicuristas, escolas cujos fundadores, pelo menos, parecem ter conseguido atingir um êxito considerável no que tange a articular coerentemente, em suas vidas, as três partes da Filosofia. Para meus propósitos aqui, essa coerência, que resulta no que chamei de *ethos hedonista*, aponta, por sua vez, para uma acepção específica da palavra *cultura*, aquela que lhe compreende como *atividade espiritual de criação de paradigmas* e, paralelamente, como *atividade material de engendramento de práticas e modos de ser*. Abordarei esse conceito de cultura mais adiante, na terceira parte deste artigo; enquanto isso, ocupar-me-ei, a seguir, de considerações mais detalhadas sobre o objeto da ética e os tipos atualmente reconhecidos de teorias éticas, visando caracterizar e distinguir o hedonismo diante de outras teorias, e encontrar o fundamento que nos permite fazer dele, como se tem efetivamente feito até hoje, um ideal cultural, um paradigma a partir do qual se torna possível cultivar um modo singular de viver.

II

O ser humano é um ser moral. Não porque já nasça com valores morais prontos dentro de si, o que equivaleria a assumir uma postura inatista e determinista, quando as pesquisas das ciências humanas já demonstraram o

caráter de coisa construída de toda a realidade social¹. Assim é que o ser humano *torna-se* moral; e isso porque, como ser sensível, é afetado pelo prazer e pela dor. Aquilo que nos causa prazer, buscamos-lo, sendo verdadeiro também o contrário disso: que nos esquivamos de tudo aquilo que nos possa causar dor ou diminuir nosso prazer. Eis, pois, a base natural, por assim dizer, da moralidade, dos valores morais, dos costumes que nós engendramos com base nesses valores, dos hábitos que nós desenvolvemos relativamente a chamar de *bom/bons* ou de *mau/maus* determinado(s) indivíduo(s), objeto(s), situação(ões), condutas. A moralidade concerne ao bem e ao mal, os quais são valores que, em si mesmos, como quaisquer outros valores, não existem imediatamente no mundo externo (como nele existem este computador com que escrevo e esta mesa sobre a qual ele repousa), embora possam vir a existir, quer sob a forma da incarnação direta nas ações dos indivíduos (às quais podemos denominar de boas ou más), quer sob a forma das consequências possíveis de resultar dessas mesmas ações (que também podem receber os mesmos epítetos). Embora, sem dúvidas, os padrões morais variem de uma comunidade humana para outra, de um ponto geográfico para outro (de modo que não poderemos jamais erigir um padrão universal de moralidade, embora possamos pensá-lo e mesmo querê-lo), podemos afirmar que os problemas morais são, com efeito, universais. Isso quer dizer que, independentemente da diversidade de padrões morais existentes, que nada mais são que manifestações culturais particulares, os seres humanos deparar-se-ão sempre com situações nas quais terão que lidar com aquilo que, a partir dos seus próprios padrões morais, considerarão, para si mesmos ou para outrem, um bem ou um mal. Certamente, esse modo de considerar as coisas, sob o prisma da moralidade, acompanha-nos há milhares de anos, desde antes do surgimento de uma reflexão sistemática sobre o agir moral. A reflexão rigorosa sobre o agir moral constitui aquilo que se chama *ética*.

¹ Diversos pensadores, do século XIX para cá, investigaram e discorreram sobre a construção da realidade social como algo estreitamente relacionado à ação humana, aos valores e costumes que a orientam, às condições materiais e espirituais existentes em um contexto histórico, social e cultural específicos e que a determinam, em alguma e fundamental medida. A esse propósito, veja-se, por exemplo: Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007. Durkheim, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo, Editora Nacional, 1987. Geertz, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1989. Berger, Peter; Luckman, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis, Vozes, 2012.

Ética é a parte da filosofia que estuda o agir moral². A conduta moral pode ser objeto, na filosofia, sobretudo de dois tipos de teorias éticas: as deontológicas e as teleológicas ou consequencialistas³. As *éticas deontológicas* partem do princípio de que o que importa considerar na conduta de alguém são os *aspectos internos* da mesma, isto é, a vontade e os motivos do agente; nada valem as consequências das ações, por mais que tenham sido boas para outrem, se resultarem de uma má vontade do agente. Pelo contrário, as *éticas teleológicas* consideram muito mais relevante para o julgamento moral as *consequências* das ações, embora não passe despercebida a disposição interna do agente. Para a deontologia, portanto, não é a consecução de determinados fins ou objetivos, não é o engendramento de determinadas consequências que fazem de uma ação boa ou má, mas exclusivamente a volição do agente, enquanto que, para a teleologia ética, não importam quais motivações o agente tenha, mas apenas se sua conduta produziu o fim (*télos*) assumido como bom, ou, alternativamente, se diminuiu aquilo que se considera mau (que poderíamos chamar de um fim negativo).

Em cada uma dessas grandes perspectivas éticas (deontologia e teleologia), diversas teorias éticas particulares podem ser alocadas, cada uma delas com suas características singulares. Uma vez que tenhamos chegado a essa concepção geral da ética filosófica, convém especificar um pouco mais nossa discussão, direcionando-a para o grupo das éticas teleológicas, onde encontraremos as éticas hedonistas, em geral, e o hedonismo dos cirenaicos e dos epicuristas, em particular.

As teorias teleológicas do agir moral repousam todas sobre o mesmo fundamento, a saber – o de que *há um objetivo comum a todos os seres humanos*. Ao longo da história da filosofia, diversas foram as respostas sobre qual objetivo seria esse. Assim, por exemplo, Aristóteles (384-322 AEC) afirmou que tal objetivo

² Além das *éticas filosóficas*, que foram as primeiras a surgir, há que se mencionar também as *éticas científicas*. Essas últimas, que começaram a constituírem-se como saber científico a partir do século XVIII (pense-se, por exemplo, nas pesquisas de Beccaria, no âmbito do direito penal, acerca da ação criminosa), desenvolveram-se celeremente ao longo do século seguinte, de modo particularmente notável nas áreas da sociologia, com os estudos de Durkheim, e da psicologia, a partir das pesquisas de Wundt. Assim, embora assinalando a existência desse outro ramo das investigações éticas (o científico) e a importância, sem dúvidas, das suas pesquisas para o conhecimento da esfera moral da vida humana, ater-me-ei, aqui, apenas à ética filosófica. Para mais informações acerca da distinção entre éticas filosóficas e científicas, assim como para os tipos de teorias éticas, cf. Vázquez, Adolfo Sánchez. *Ética*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1982.

³ Afirmo que as ações podem ser *sobretudo* englobadas, na ética filosófica, quer na deontologia, quer na teleologia, porque há um terceiro grupo de teorias éticas – chamado de éticas não-clássicas – que surge no século passado, em função do advento de novas tecnologias e do célere avanço da ciência. Esse terceiro grupo de éticas é aquele no qual encontramos, por exemplo, a *ética da responsabilidade*, de Hans Jonas (cf. JONAS, 2006).

ou fim supremo é a felicidade (cf. *Ética a Nicômaco*); Agostinho (354-430), por sua vez, afirmou que o *summum bonum* humano é a salvação da alma (v. *Diálogo sobre a Felicidade* e *A Cidade de Deus*); no Século do Iluminismo, Kant (1724-1804), em uma ética na qual se pode encontrar elementos deontológicos e teleológicos, sustentou que o *télos* da vida humana é o engendramento, em cada ser racional, de uma boa vontade (v. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*); no século XX, partindo do enorme e terrível poder alcançado por nossa espécie através do célere desenvolvimento da ciência e da técnica, Hans Jonas (1903-1993) defendeu que nosso objetivo comum, como seres humanos, é o de empreender esforços no sentido de assegurar a continuidade da existência da nossa espécie neste planeta (e talvez mesmo fora dele), assim como garantir a existência dos demais seres vivos com os quais compartilhamos atualmente a vida na Terra (cf. *O Princípio Responsabilidade*). Menciono, por fim, a perspectiva teleológica hedonista, única que me interessa aqui, para a qual *a finalidade comum do gênero humano é o prazer e a fuga da dor*. Passo a discutir, agora, a concepção hedonista dos filósofos cirenaicos, abordando, em seguida, a dos epicuristas, procurando apresentá-las como teorias cujos fins práticos consistiam na criação de modos de ser que manifestassem o ideal cultural hedonista⁴.

III

No âmbito do pensamento filosófico, costuma-se atribuir a Sócrates (469-399 AEC) o início das reflexões e discussões teóricas sobre a moralidade, pelo menos no que tange à ética filosófica⁵. Não é de causar espanto, portanto, que seja entre os pensadores do círculo socrático que encontraremos os primeiros desenvolvimentos teóricos sobre ética, como os que encontramos nos diálogos do seu mais notável discípulo, Platão, e sobretudo, para meus objetivos neste artigo, no pensamento do primeiro filósofo hedonista que se conhece – Aristipos de Cirene (435-356 AEC). O pouco que sabemos sobre Aristipos deve-se, em grande e

⁴ O hedonismo moderno, que surge na Inglaterra do século XVIII, reavivado por Jeremy Bentham sob o nome de *utilitarismo*, não será discutido aqui, pois extrapolaria os limites dentro dos quais meu tema contém-me.

⁵ Apesar desse justo reconhecimento às importantes contribuições de Sócrates ao desenvolvimento da ética filosófica, devemos observar que Demócrito de Abdera (ca. 460-370 AEC), que foi contemporâneo do ateniense, também refletiu sobre o assunto, assim como sobre política; do seu pensamento, o que subsiste hoje é doxografia e fragmentos (cf. o título *Pré-socráticos*, da coleção *Os Pensadores*).

fundamental medida, à célebre obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio (biógrafo que floresceu por volta do século III), a qual constitui uma das principais fontes para o estudo da história da filosofia grega antiga, uma vez que, dos pensamentos de muitos filósofos lá mencionados, tudo o que nos resta é o que lá está.

Uma das maiores dificuldades que se encontra no estudo do pensamento dos antigos filósofos gregos consiste na quase que completa inexistência, hoje, das suas obras. É o que ocorre, por exemplo, com muitos dos filósofos chamados de pré-socráticos. Embora essa seja a situação atual, na época em que Laércio escreveu as *Vidas*⁶ ainda existiam muitas obras desses antigos filósofos, entre as quais se encontravam as dos cirenaicos⁷. Após esse período, contudo, a história não mais legou para nós obra alguma de Aristipos, nem mesmo de seus discípulos, de modo que se torna bastante difícil atingir uma elevada precisão conceitual e um conhecimento mais sólido sobre a filosofia e a ética hedonista dos cirenaicos. Não obstante, sabe-se que sucedeu com Aristipos o mesmo que com muitos outros jovens gregos do seu tempo: como um poderoso imã, a notoriedade da filosofia de Sócrates arrebatou-o para Atenas, como afirma Laércio nas *Vidas*, no parágrafo inicial da seção dedicada ao filósofo cirenaico: “Aristipos nasceu em Cirene, mas veio para Atenas, de acordo com as palavras de Aisquines, atraído pela fama de Sócrates” (LAÉRCIO, 2008, p. 63, § 65).

Ora, a fama de Sócrates quer dizer o que se dizia de Sócrates; e o que se dizia dele constituía-se, com esteio no que ele mesmo professava e fazia publicamente, num *modelo*, seja como exemplo de um modo de pensar, de agir e de viver a ser, por alguma razão, evitado, como pensavam os muitos, seja, pelo contrário, como um exemplo a ser seguido e multiplicado, em alguns aspectos, pelo menos, como pensavam os poucos. Essa situação, aliás, não se alterou até os nossos dias, permanecendo Sócrates, para nós, como um paradigma, para o “bem” ou para o “mal”. Não me interessa aqui, certamente, considerar o que pensam os muitos sobre o filósofo ateniense; interesse-me, antes, pelo ideal ético elevado que Sócrates projetou, buscou, viveu e inspirou naqueles que com ele

⁶ Prezando pela objetividade, passo a referir à obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio, utilizando apenas a palavra *Vidas*.

⁷ Para uma lista resumida de algumas das obras de Aristipos que existiam na época em que Laércio viveu, cf. § 83-85 das *Vidas*. Ao longo dos parágrafos seguintes (§ 85-103), dedicados aos discípulos de Aristipos, Laércio menciona também algumas obras dos mesmos, com destaque para *Dos Deuses*, de Teodoro (v. § 97), a qual teria exercido grande influência sobre o pensamento de Epicuro.

tiveram o privilégio de compartilhar momentos e reflexões filosóficas (inspiração que alcançou os nossos dias), e pelas suas repercussões no tema de que me ocupo. Por ter traçado e erigido, em sua própria vida, um ideal ético tão singular – um *ethos* pautado pelo “conhecimento do valor e da verdade, *phrónesis* e *alétheia*” (JAEGER, 2014, p. 528), por meio de cujo conhecimento seria possível alcançar a excelência humana, que resulta da dedicação à *areté* como cuidado da alma (ou cuidado de si, como pensou Foucault⁸) – Sócrates insere-se na longa tradição da *paideía* grega, no seio da qual os paradigmas ocupam lugar fundamental, devido à sua força de emulação. No caso do paradigma socrático, ele continua a emular o ideal do cultivo de si através do esforço pessoal na busca pelo conhecimento.

É aqui, pois, no âmbito da *paideía* grega e dos modelos que a permeiam, que aparece a noção – fundamental para meu intuito neste artigo – de *cultura como ideal consciente*. Entende-se por *paideía*, em linhas gerais, o processo de formação integral do ser humano grego antigo, formação que tinha por base algum ideal traçado e perseguido consciente e deliberadamente; por formação integral compreende-se o cuidado e o cultivo do corpo e da alma, das capacidades físicas e intelectuais do ser humano, sempre em conformidade com o ideal cultural previamente estabelecido para os indivíduos e grupos de indivíduos. Assim é que, ao longo da sua monumental *Paideía. A formação do homem grego*, Werner Jaeger expõe o desenrolar de sucessivos ideais formativos, perfazendo em sua pesquisa um caminho que se estende do período homérico à decadência da democracia ateniense. Para Jaeger, esses ideais ou paradigmas formativos, pedagógicos, psicagógicos – que constituíram diferentes concepções de *paideía*, embora sempre enraizadas em um solo comum, para o qual nos remete Platão (2008, 606e, p. 472), por exemplo, ao mencionar ter sido Homero considerado “educador da Grécia”⁹ – eram verdadeiros modelos culturais, propostos para indivíduos e grupos mais ou menos amplos, os quais deveriam empenhar-se para viverem uma vida digna de aproximar-se do modelo cultural proposto. Todavia, o pensador alemão constata que, à sua época, como hoje também, se entende por *cultura*, sobretudo, uma descrição antropológica das manifestações ontológicas de um povo, uma descrição daquilo que resulta do seu modo peculiar de organização material e

⁸ Sobre aquilo que Michel Foucault chamou de *cuidado de si*, expressão inspirada, de modo abrangente, nos ideais éticos do mundo grego antigo, e, de modo particular, na filosofia e na ética socrática, ver, particularmente, a obra *A hermenêutica do sujeito*.

⁹ Xenófanes, antes de Platão, também afirmou que Homero foi o educador da Grécia: “Desde o início todos aprenderam seguindo Homero...” (OS PENSADORES, 1996, p. 70; fr. 10 DK).

espiritual da vida, ao passo que um sentido possível e primevo da palavra *cultura* teria sido quase esquecido, “soterrado” sob camadas sucessivas de significações e interpretações acumuladas ao longo dos milênios. Eis, pois, nas palavras de Jaeger (2013, p. 5-6; grifos e colchetes meus), o sentido de *cultura como ideal consciente*:

Hoje estamos habituados a usar a palavra *cultura* não no sentido de um *ideal* próprio da humanidade herdeira da Grécia, mas antes numa acepção bem mais comum, que a estende a todos os povos da Terra, incluindo os primitivos. Entendemos assim por cultura a totalidade das manifestações e formas de vida que caracterizam um povo. A palavra converteu-se num simples conceito antropológico descritivo. Já não significa [a palavra *cultura*] um alto *conceito de valor*, um *ideal consciente*. Com esse vago sentimento analógico, nos é permitido falar de uma cultura chinesa, hindu, babilônica, hebraica ou egípcia, embora nenhum desses povos tenha uma palavra ou conceito que a designe de modo consciente.

Como não é meu propósito abordar a fundo o amplo tema da *paideía* grega, mas tão-somente extrair dele a noção fundamental de *cultura como ideal consciente*, deixo-o, pois, de lado, ao passo que relaciono aquela noção fundamental, agora, à temática deste artigo: o engendramento de um *ethos* hedonista – tal como encontrado entre os filósofos cirenaicos e epicuristas – como projeção de um ideal conscientemente elaborado e buscado, projeção de um ideal cultural.

O contexto histórico que consideramos, neste artigo, é o daquele impressionante período da cultura grega, de pouco mais de dois séculos (*circa* VI-IV AEC), no qual vieram à luz importantes criações do engenho helênico, como a filosofia, a ética filosófica, a dialética, a retórica, a gramática, a sofística e a democracia. Ora, como discípulo de Sócrates, Aristipos interessava-se sobremaneira pela ética. Apesar de socrático, o filósofo de Cirene divergia do grande mestre por ter sido sofista de profissão¹⁰. Devido ao apreço que nutria por

¹⁰ Não concordo com a tese de que os sofistas não eram filósofos, sustentada, por exemplo, por Jaeger: “É fato notável e curioso que tradicionalmente se tenha aceitado como evidente que a sofística constituía um membro orgânico do desenvolvimento filosófico, como fazem as histórias da filosofia grega” (2013, p. 343). Talvez devêssemos refinar a distinção entre esses dois arautos do saber. Certamente, nem todo sofista era filósofo, nem poderia sê-lo. Isso porque, enquanto o último buscava (busca, ainda) o conhecimento em sua totalidade – o que é característico do pensamento filosófico – aquele, o sofista, era, no mais das vezes, um especialista, alguém cujo conhecimento estava restrito a artes e ciências bastante específicas, como a gramática, a retórica, a lógica, a astronomia, a geometria, a aritmética, a música, entre outras. Limito-me a mencionar apenas essa distinção fundamental. Apesar de adotar a tese que citei acima, Jaeger reconhece que houve pelo menos um sofista que também teria sido um filósofo, a saber: Protágoras – “A única exceção é a crítica da teoria do conhecimento feita por Protágoras no *Teeteto*. Existe aqui, de fato, uma conexão

Sócrates, Aristipos utilizava dos seus recursos pessoais, como vários outros socráticos fizeram-no, para cuidar do mestre¹¹. Além do fato de ter sido também um sofista, sua individualidade e estilo de vida excêntricos, que manifestavam seu ideal cultural de uma vida hedonista, contribuíram para tornarem-no objeto de chacota da parte de outros notáveis discípulos de Sócrates, como Platão e Xenofonte, que utilizaram seus diálogos para essa finalidade¹². A individualidade marcante e o estilo de vida único de Aristipos constituíram um verdadeiro *ethos hedonista*; são a manifestação coerente dos princípios, ainda rudimentares, de um hedonismo então nascente, que, justamente por ter sido o primeiro, atraiu sobre si as atenções, as limitações e os problemas que se fazem sempre presentes no início do desenvolvimento de tudo o que é novo e promissor.

Aristipos foi o fundador da primeira ética hedonista conhecida. Esboçarei a seguir uma caracterização geral da mesma. O hedonismo cirenaico, consistindo em uma teoria teleológica, assume que há um *télos*, um único bem desejado e buscado por todos nós, um fim que, por meio de todas as nossas ações, ansiamos por alcançar: o *prazer*. O que os cirenaicos entendiam, então, por prazer? E, se assumimos o prazer como a finalidade da vida e o bem humano, não deveríamos considerar também seu reverso necessário, isto é, a dor¹³? Afirmavam os cirenaicos que o prazer é um dos dois estados congênitos da alma, sendo a dor o segundo deles. Discordavam de que pudéssemos falar de prazeres da alma ou, pelo menos, de alguns tipos deles, como aquele que os epicuristas pensavam advir da *ataraxia* (ponto ao qual retornaremos mais à frente). E, de acordo com Laércio, não faziam distinção alguma entre tipos de prazeres, considerando-os todos indistintamente merecedores de fruição, sempre que fosse possível fruí-los sem

entre a sofística e a filosofia, mas limita-se a um só representante, e a ponte é bastante estreita" (*ib.*, p. 344).

¹¹ "Sofista de profissão, como diz Fânias de Éresos, o peripatético, foi (Aristipos) o primeiro dos socráticos a cobrar honorários e a mandar dinheiro ao mestre". LAÉRCIO, 2008, p. 63-64, § 65; parêntese meu.

¹² "Xenofonte antipatizava com ele, e por esta razão o discurso que pôs na boca de Sócrates contra o prazer (*Memorabilia*) é dirigido contra Aristipos. Além disso, Teódoros, em sua obra *Sobre as Escolas Filosóficas*, trata-o asperamente, e Platão faz o mesmo em seu diálogo *Sobre a Alma* [...]". LAÉRCIO, 2008, p. 64, § 65; parêntese meu.

¹³ A ideia de que os sentimentos de prazer e de dor encontram-se sempre juntos, constituindo um o reverso necessário do outro, foi sustentada por Platão, que a colocou na boca de Sócrates: "Comme paraît étrange, mes amis, cette chose que les hommes appellent le plaisir: comme est étonnante son affinité avec ce qui passe pour son contraire, la douleur. Les deux ne consentent pas à se trouver en même temps chez l'homme, mais si l'on poursuit l'un et qu'on l'attrape, on est presque forcé d'attraper toujours l'autre aussi, comme s'ils étaient attachés tous deux à une seule tête". PLATÃO, 2010, p. 200, 60 b-c.

que provocássemos dores para nós mesmos, ou desde que fosse possível fruí-los ao custo de dores menores do que os prazeres buscados.

Estes, então, que permaneceram fiéis aos ensinamentos de Arístipos e ficaram conhecidos como cirenaicos, sustentavam as seguintes opiniões: admitiam dois estados de alma – o prazer e a dor –, sendo o prazer um movimento suave, e a dor um movimento brusco. Um prazer não difere de outro prazer, nem um prazer é mais agradável que outro; todos os seres animados aspiram ao prazer e repelem a dor. Entretanto, o prazer é o físico, que é também o fim supremo, como afirma Panaitios em sua obra *Das Escolas Filosóficas*, e não o prazer estático, resultante da eliminação das dores, nem a ausência de perturbação aceita por Epícuro como o bem supremo” (LAÉRCIO, 2008, p. 68-69, § 86-87).

É certo que a moralidade, sem falar do direito, contribuem decisivamente para refrear as pulsões e desejos humanos. Num cenário de completa ausência de normas morais e jurídicas, por exemplo, a vida tornar-se-ia, quiçá, muito mais um fardo do que qualquer outra coisa; pois haveria, então, mais ocasiões de sentirmos dores do que prazeres, devido à guerra de todos contra todos. Não obstante, o *ethos* hedonista e cosmopolita de Aristipos e seus discípulos – que se diziam cidadãos do mundo e não desta ou daquela *pólis*, a partir do que concluíram estarem acima das inumeráveis normas morais e jurídicas particulares de cada Estado – levava-os a defender ideias que então, e mesmo hoje, facilmente poderiam ser rotuladas de “imorais”. Para os cirenaicos, em conformidade com seu ideal cultural hedonista, todos os prazeres são iguais e dignos de serem buscados e sentidos, mesmo aqueles que se possa considerar mais “perversos”; pois, o que os reveste com tal aura de perversidade, maldade, imoralidade etc. etc. são apenas os valores que cada povo constrói particularmente para si sobre o que considera bom, útil, agradável, justo etc. e seus opostos; o prazer, em si mesmo, que se possa sentir decorrente de atos considerados perniciosos ao bem-comum ou privado mantém-se enquanto tal, isto é, como prazer, e não deixará de ser prazeroso para quem praticar atos como aqueles. Assim, de acordo com Laércio (2008, p. 69, § 88), para Aristipos e os cirenaicos “o prazer é bom, ainda que resulte dos fatos mais vergonhosos, como diz Hipôbotos em sua obra *Sobre as Escolas Filosóficas*, pois até quando a ação é absurda o prazer é por si mesmo desejável e bom”. Apesar de desejável e bom, para que não se colham as dores decorrentes de buscarem-se prazeres socialmente proibidos, deve-se, pensavam os cirenaicos, atentar para as circunstâncias em que o buscamos e aguardar pelo

momento oportuno (*kairós*) para agir e para fruí-lo. Tornam-se, pois, compreensíveis estas palavras de Laércio, mencionando a doutrina cirenaica de Teôdoros, pensador posterior a Aristipos: “Nossa pátria é o mundo [ideal cosmopolita]. Roubar e cometer adultério e sacrilégio seriam permissíveis num momento oportuno, pois nenhum desses atos é ignóbil por natureza se eliminamos os preconceito contra os mesmos, instituído com o objetivo de refrear os estultos” (LAÉRCIO, 2008, p. 71, § 99; colchetes meus).

Outra característica singular da ética cirenaica e do *ethos* peculiar que ela fundamenta é a distinção que nela se faz entre prazer e felicidade. Nas demais teorias hedonistas, como o epicurismo e o utilitarismo, prazer e felicidade são palavras sinônimas, que remetem indistintamente à mesma coisa¹⁴. Entre os cirenaicos, entende-se por prazer o *summum bonum*, ao passo que a felicidade corresponde à totalidade dos prazeres isolados (que constituem o bem humano) que sentimos. Destarte, dizer que alguém viveu uma vida feliz equivale a dizer, na perspectiva cirenaica, que, no cômputo geral dos prazeres e dores sentidos por esse indivíduo ao longo de sua existência, o saldo foi positivo em relação ao predomínio dos prazeres sobre as dores, sendo a vida infeliz, contrariamente, aquela marcada por um *superavit* de dores, por assim dizer. Laércio (2008, p. 69, § 87-88) expressou a distinção cirenaica entre prazer e felicidade nos seguintes termos:

Os cirenaicos sustentam que há uma diferença entre bem supremo e felicidade. O bem supremo é na realidade o prazer isolado, enquanto a felicidade é a soma de todos os bens isolados, na qual se incluem também os prazeres passados e futuros. O prazer isolado é desejável por si mesmo, ao passo que a felicidade é desejável não por sua própria causa, e sim por causa dos prazeres isolados¹⁵.

¹⁴ Terei oportunidade, mais à frente, de analisar essa sinonímia no seio da ética de Epicuro; quanto à ética utilitarista, leiam-se as palavras de Bentham (2005, p. 2): “By utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness, (all this in the present case comes to the same thing) or (what comes again to the same thing) to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness to the party whose interest is considered: if that party be the community in general, then the happiness of the community: if a particular individual, then the happiness of that individual”.

¹⁵ Ressalta do trecho citado um ponto controverso. Nós desejamos ser felizes, conforme os cirenaicos, pelo prazer contido na felicidade. Isso quer dizer que não buscamos a felicidade *por si mesma*, mas sempre por causa de outra coisa além dela. A felicidade torna-se, portanto, um simples *meio para algo mais*. Logo, se sempre buscamos a felicidade por causa de algo mais, a mesma não basta para tornar nossa vida completa “e de nada carente”. Para Aristóteles, todavia, a *eudaimonia* ou felicidade caracteriza-se precisamente por ser algo *absolutamente completo* e *autossuficiente*, isto é, por ser o contrário do que afirmaram os cirenaicos. Acerca daquela primeira característica, o Estagirita afirma que “[...] uma coisa buscada como uma finalidade em si mesma é *mais completa* do que uma buscada como um meio para alguma coisa mais e que uma coisa jamais eleita como um

Eis, pois, um delineamento da ética e dos princípios sobre os quais se erigia o *ethos* hedonista, entendido como ideal cultural, dos filósofos cirenaicos, os quais foram os pioneiros na investigação filosófica e na assunção do prazer como sumo bem humano. Por mais que eles sustentassem que “basta vivermos cada prazer isolado que se nos depare” (Laércio, 2008, p. 69, § 91), com o que parecem sugerir que se viva uma vida completamente sem limites, não devemos pensar que fosse realmente assim, que a busca pelo prazer, para eles, fosse um processo desenfreado, no curso do qual fossemos nós mesmos arrastados pelos excessos das nossas paixões e ações. Há, no *ethos* dos cirenaicos, o reconhecimento e a busca pela moderação na fruição dos prazeres (uma espécie de temperança), tendo em vista o engendramento de um modo de vida sábio e prazeroso, muito embora, como vimos, não haja, para eles, distinção alguma entre os prazeres em si, isto é, não há distinção entre as fontes de onde adviriam os prazeres que se pode desejar e buscar. Assim, “[...] abster-nos dos prazeres não é o melhor”, diz Aristipos, “e sim dominá-los e não sermos prejudicados por eles” (Laércio, 2008, p. 66, § 75). Uma defesa ainda mais categórica da necessidade de moderarmos nossas paixões e ações, de preocuparmo-nos com os prazeres e dores que devemos escolher e/ou rejeitar, visando cultivarmos uma vida feliz, foi sustentada por Epicuro e sua escola, dos quais me ocuparei a seguir.

IV

Epicuro, cujos pais eram atenienses, nasceu na ilha grega de Samos, em 341 AEC. Aos dezoito anos de idade foi para Atenas, cidade na qual estabeleceu, por volta dos quarenta anos de idade, seu célebre Jardim, e onde veio a morrer, em 270 AEC, em decorrência de cálculos renais (cf. LAÉRCIO, 2008, p. 286, § 15). Epicuro começou a estudar filosofia aos doze anos de idade, e foi, segundo alguns,

meio para qualquer coisa mais é *mais completa* do que coisas eleitas tanto como finalidades em si mesmas quanto como meios para aquela coisa; em conformidade com isso, chamamos de *absolutamente completa* uma coisa sempre eleita como uma finalidade e nunca como um meio. Ora, a felicidade, acima de tudo o mais, parece ser absolutamente completa nesse sentido, uma vez que sempre optamos por ela por ela mesma e jamais como um meio para algo mais [...]” (ARISTÓTELES, 2009, p. 48, 1097a30-1097b1; grifos do autor). No que tange à segunda característica da felicidade, Aristóteles (*ib.*, p. 49, 1097b15-20; grifos meus) diz: “Entendemos por uma coisa *autossuficiente* aquela que simplesmente por si só torna a vida desejável e de nada carente: e julgamos ser essa coisa a felicidade. [...] A felicidade, portanto, uma vez tendo sido considerada alguma coisa final *completa* e *autossuficiente*, é a finalidade visada por todas as ações”.

discípulo de Nausifanes, de Praxifanes e de Pânfilos, ao passo que, segundo ele mesmo, teria sido um filósofo autodidata¹⁶.

O filósofo de Samos escreveu copiosamente, algo em torno de trezentas obras¹⁷, a imensa maioria das quais perdeu-se ou foi destruída com o passar dos séculos. Podemos, apesar disso, desenvolver uma compreensão clara da filosofia epicurista, do seu respectivo ideal cultural e do *ethos* hedonista nele fundado, graças a algumas epístolas que chegaram até nós, em especial as três contidas nas *Vidas*, de Laércio, que as transcreveu integralmente – são elas: a *Epístola a Heródotos*, dedicada ao estudo de questões de física, isto é, versando sobre o cosmos e a natureza; a *Epístola a Pitoclés*, em que são discutidas questões sobre os fenômenos celestes, concernentes à meteorologia e à astronomia; e, por fim, a *Carta a Menoíceus*, aquela que mais nos interessa neste artigo, uma vez que nela são tratadas questões que dizem respeito à vida humana, à nossa conduta, às escolhas e rejeições que temos sempre que fazer e das quais depende toda a nossa felicidade.

De maneira completamente inversa à situação de dificuldade com a qual nos deparamos quando estudamos o pensamento de Aristipos e dos cirenaicos – devido à inexistência, hoje, de suas obras – a partir daquelas três cartas de Epicuro podemos traçar um panorama geral bastante sólido de sua filosofia¹⁸, a qual, assim como o conhecimento filosófico em geral (como vimos na primeira parte deste artigo), também configura-se em três partes distintas e complementares: a física, a ética e a canônica (essa última designando a lógica e relacionando-se também às mesmas questões). Laércio (2008, p. 289, § 29-30; grifos do autor) sintetizou as divisões da filosofia epicurista deste modo:

A filosofia se divide em três partes: a canônica, a física e a ética. A canônica é uma introdução ao sistema doutrinário, e constitui o conteúdo de uma única obra intitulada *Cânon*; a física abrange toda a teoria da natureza, e constitui a matéria dos trinta e sete livros *Da Natureza* e, em suas linhas gerais, das *Epístolas*; a ética trata dos

¹⁶ “Em sua *Crônica*, Apolôdoros diz que Epicuro foi discípulo de Nausifanes e Praxifanes. Na realidade Epicuro nega essa circunstância, e na carta a Eurílocos afirma sua condição de autodidata. [...] Em sua *Vida de Epicuro* Aríston afirma que esse filósofo derivou a matéria de seu *Cânon* da *Trípode* de Nausifanes, e foi discípulo não somente de Nausifanes mas também do platônico Pânfilos de Samos, acrescentando que começou a estudar filosofia aos doze anos e passou a ensinar aos trinta e dois anos de idade” (LAÉRCIO, 2008, p. 286, § 13-14).

¹⁷ Cf. *ib.*, p. 289, § 26. Das centenas de obras escritas por Epicuro, Laércio apresenta uma pequena listagem com aquelas que seriam, para ele, “as melhores” (v. *ib.*, § 27-28).

¹⁸ Ainda que não pudéssemos traçar um esboço da filosofia epicurista a partir dos raciocínios e das palavras do próprio Epicuro, seríamos capazes de fazê-lo utilizando outra célebre obra do pensamento epicurista, *De Rerum Natura*, de Lucrécio (c. 99-55 AEC).

fatos relacionados com a escolha e a rejeição, constituindo a matéria das obras *Dos Modos de Vida*, *Epístolas* e *Do Fim Supremo*. Os epicuristas, todavia, costumam reunir a canônica e a física e chamam a canônica de ciência do critério da verdade e do primeiro princípio, e também doutrina elementar; chamam a física de ciência do nascimento e da morte, e também da natureza; a ética é chamada pelos mesmos de ciência do que deve ser escolhido e rejeitado, e também dos modos de vida e do fim supremo.

Já sabemos que a ética epicurista é teleológica, porque assume que o prazer é o sumo bem. Esse princípio teleológico expressa, em si mesmo, o ideal cultural do *ethos* hedonista em geral, isto é, tal como o encontramos nas teorias éticas hedonistas antigas e modernas, indistintamente. Há, não obstante, diversos pontos de dessemelhança e de franca discordância entre as maneiras com as quais os epicuristas e os cirenaicos abordam o prazer. É oportuno, aqui, mencionar um desses pontos, a saber – que, segundo os epicuristas, o prazer também pode ser alcançado através de um estado de tranquilidade e de imperturbabilidade da alma, denominado *ataraxia*. Os chamados *prazeres estáticos* ou *da alma*, que não implicam necessariamente, por exemplo, o movimento externo e visível do corpo humano (como aqueles prazeres alcançados por meio da meditação, ou aqueles outros que sentimos quando nos lembramos de algo feliz do nosso passado, ou ainda aqueles que se pode sentir ao prospectarmos sobre nosso futuro), todos os prazeres, enfim, que se pode obter dessa maneira não são, para os cirenaicos, propriamente prazeres, mas, quando muito, tratar-se-ia de estados intermediários, em que não se sente nem prazeres nem dores. Vê-se, portanto, nesse pormenor conceitual, um avanço, uma sofisticação do pensamento hedonista dos epicuristas frente ao dos cirenaicos (desenvolvimento que se pode realmente observar ao longo da existência de toda teoria razoavelmente antiga), os quais, não obstante, foram os pioneiros no desenvolvimento do tipo de ética com o qual nos ocupamos aqui¹⁹. Vejamos as palavras de Epicuro, na *Epístola a Menoíceus*, acerca da maneira como ele compreendia o prazer:

¹⁹ Os propósitos e o recorte de análise deste artigo impedem-me de nele levar adiante a discussão das divergências e desenvolvimentos do pensamento hedonista até os dias atuais. Contento-me, por isso, apenas por apontar para o fato de que há nítidos avanços resultantes do encontro do hedonismo cirenaico com o dos epicuristas, e desses, por sua vez, com o pensamento moderno, iluminista e empirista dos filósofos e pensadores utilitaristas. As imbricações de uns e outros desses pensamentos éticos foram por mim exploradas, com um pouco mais de vagar, em outro lugar (v. LIMA, 2017. Obra disponível no sítio <<https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/24241>> [acesso em 25 de agosto de 2018]).

A finalidade de todas as nossas ações é nos livrarmos do sofrimento e do temor, e quando atingimos esse objetivo desaparece toda a tempestade da alma, porquanto a criatura viva não tem necessidade de buscar algo que lhe falta, nem de procurar outras coisas com que possa realizar o bem da alma e do corpo. Sentimos necessidade do prazer somente quando sofremos pela ausência do prazer, mas quando não sofremos não sentimos mais necessidade do prazer. Por isso afirmamos que o prazer é o princípio e o fim da vida feliz. O prazer é nosso bem primordial e congênito, e partindo dele movemo-nos para qualquer escolha e rejeição e a ele voltamos usando como critério de discriminação de todos os bens as sensações de prazer e de dor (LAÉRCIO, 2008, p. 312-313, § 128-129).

Como os cirenaicos, os epicuristas sustentam que o prazer não deve ser buscado a qualquer custo, tão-só por tratar-se do sumo bem humano. Mesmo esse bem deve ser, algumas vezes, rejeitado, quando do seu desfrute resultarem dores maiores do que o prazer do próprio desfrute – pensemos, a título de ilustração, no prazer que se pode ter ao fumar um cigarro; mas, consideremos igualmente as dores que porventura podem surgir, depois de anos de tabagismo, na forma de um câncer... De igual modo, os epicuristas pensavam que, às vezes, nós devemos deliberadamente buscar determinadas dores, porque a situação pode requerer que as escolhamos primeiramente ao invés do prazer, isto é, porque esse resultará maior do que aquelas dores iniciais, mas somente pode ser alcançado através dessas dores – como quando buscamos um tratamento doloroso, mas eficaz, para nos curarmos de uma enfermidade qualquer, esperando que, agindo assim, possamos recobrar nossa saúde e, com ela, o prazer de estarmos novamente saudáveis. Vê-se introduzir-se, com esse raciocínio, na ética hedonista epicurista, uma primeira noção de *cálculo*, de ponderação sobre as condutas e suas consequências, para nós e para outrem. Nesse sentido, diz Epicuro, sobre o *ethos* hedonista por ele proposto:

Não é uma sucessão ininterrupta de banquetes e festas, nem o prazer sexual com meninos e mulheres, nem a degustação de peixes e outras iguarias oferecidas por uma mesa suntuosa que proporciona a vida agradável, e sim um cálculo sóbrio que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e elimine as opiniões vãs por obra das quais um intenso tumulto se apossa das almas. O princípio de tudo isso e o maior bem é a sabedoria; conseqüentemente a possessão mais preciosa da própria filosofia é a sabedoria, origem natural de todas as outras formas de excelência restantes; com efeito, ela ensina que não se pode levar uma vida agradável se não se vive com sabedoria, moderação e justiça, nem se pode levar uma vida sábia, moderada e justa se não se vive agradavelmente. As formas de excelência são concomitantes com a

vida agradável, e a vida agradável é inseparável delas (LAÉRCIO, 2008, p. 313, § 128).

Ora, subjaz em toda essa discussão acerca do cálculo dos prazeres e dores (*felicific calculus*, como dirá Bentham, mais tarde) uma preocupação com a moderação das condutas na vida humana, sendo essa preocupação uma consequência natural da perseguição de um ideal cultural altamente elevado, como o que se pode encontrar no hedonismo de Epicuro. Essa temperança visa não só proporcionar para nós a diminuição ou cessação das nossas dores, como também, certamente, a consecução do próprio prazer e, particularmente, a obtenção daquele tipo peculiar de prazer que só podemos obter por meio da *ataraxia* – o prazer de gozarmos de uma vida tranquila. Assim, complementando a ideia do prazer ou sumo bem humano, que também é físico, com sua contraparte intelectual, Epicuro pôde afirmar:

Então, quando dizemos que o prazer é a realização suprema da felicidade, não pretendemos relacioná-lo com a voluptuosidade dos dissolutos e com os gozos sensuais, como querem algumas pessoas por ignorância, preconceito ou má compreensão; *por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma* (*loc. cit.*, § 131; grifo meu).

Não restam dúvidas de que uma vida completamente feliz seja uma utopia (pelo menos no que diz respeito a esta esfera atual da existência, e mantendo sempre presente a dúvida sobre se haveria ou não alguma outra esfera além desta); os pensadores hedonistas reconheceram isso. O máximo que podemos alcançar, o mais próximo que podemos chegar do ideal cultural de uma vida hedonista, quando muito, são momentos esporádicos de felicidade, mais ou menos duradouros e intensos, e muito mais raros do que gostaríamos que de fato fossem. Mas, ninguém negará que uma vida com um saldo positivo de prazeres sobre dores seja uma vida tal que possamos chamar, com razão, de feliz. É a esse tipo de vida que aspira o sábio, como o compreendiam os epicuristas. Para o engendramento da sabedoria contribui a própria filosofia, como chama que alimenta o amor que se nutre pelo saber. No seio da filosofia de Epicuro, contribuem para a produção da felicidade, por um lado, os estudos de física, juntamente com o conhecimento que podemos construir sobre a natureza e o cosmos, conhecimento que nos permite estar no mundo sem que nos atemorizemos diante das forças, fenômenos e processos naturais (conhecimento, enfim, que eu apenas menciono *en passant*,

posto que sua abordagem conduzir-me-ia para longe demais dos meus objetivos na presente investigação). Por outro lado, na *ética* de Epicuro, na ciência concernente às escolhas e rejeições, encontramos um meio seguro de proteção contra grande parte das dores que assolam a vida humana²⁰. É certo, todavia, que é impossível construirmos um abrigo absolutamente inviolável contra as dores. Contra as dores que não podemos impedir-nos de sentir, quer sejam as trazidas pelo que se chama vulgarmente de acaso, quer pelos nossos semelhantes, quer, ainda, pelos deuses e outros seres que tais, resta-nos resignarmo-nos e suportá-las com paciência, nutrindo a esperança de que possam ir-se embora com a mesma celeridade com que chegaram. O verdadeiro sábio é, para os epicuristas, alguém que aprendeu a dominar a si mesmo, ao seu ânimo, às suas necessidades, submetendo-os à égide de uma vontade férrea, alicerçada sobre uma sóbria razão. Embora uma vida completamente feliz seja uma quimera, grande parte da nossa felicidade reside, ao menos potencialmente, em nós mesmos. Eis, ao meu ver, o maior ensinamento que podemos retirar do ideal cultural do hedonismo.

V

A esta altura da nossa discussão, e à guisa de conclusão, espero ter esclarecido a perspectiva que apresentei na primeira parte deste artigo: a de que o filósofo deve ser capaz de articular coerentemente, na sua própria vida, as três partes da filosofia, criando para si mesmo e vivendo, por conseguinte, segundo um autêntico *ethos* filosófico. Por sua vez, esse modo de viver deve ser reflexo do modo singular do filósofo enxergar a vida, o cosmos, a sociedade, os valores, a si mesmo, o outro, e de refletir sobre essas e outras coisas. Nos primórdios do pensamento filosófico, houve filósofos dessa têmpera, que erigiram ideais culturais hedonistas sob os quais orientaram seu modo de ser, engendrando o que chamei,

²⁰ Interessante notar que Freud (2011, p. 23-24) afirmou algo semelhante, isto é, reconheceu o poder que o conhecimento tem de nos proteger, com grande eficiência, contra a dor: "Outra técnica de afastar o sofrimento recorre aos deslocamentos da libido que nosso aparelho psíquico permite [...]. A tarefa consiste em deslocar de tal forma as metas dos instintos, que eles não podem ser atingidos pela frustração a partir do mundo externo. A sublimação dos instintos empresta aqui sua ajuda. O melhor resultado é obtido quando se consegue elevar suficientemente o ganho de prazer a partir das fontes de trabalho psíquico e intelectual. Então o destino não pode fazer muito contra o indivíduo. [...] A fraqueza desse método, porém, está em não ser de aplicação geral, no fato de poucos lhe terem acesso. Ele pressupõe talentos e disposições especiais, que não se acham presentes em medida eficaz. Também a esses poucos ele não pode assegurar completa proteção do sofrimento, não lhes proporciona um escudo impenetrável aos dardos do destino e costuma falhar, quando o próprio corpo é a fonte do sofrer".

aqui, de *ethos* hedonista. Seu modo excêntrico de viver, através do qual davam azo à sua vigorosa individualidade, oferecia a todos o contraponto necessário para que se fizesse o confronto entre o ordinário e o extraordinário, entre as ideias, opiniões, valores, doutrinas, práticas, costumes e modos de vida professados e praticados por todos ou pela *maioria*, e as possibilidades e novidades inerentes a todo pensamento e prática heterodoxos, encontrados sobretudo entre os *poucos*, que conscientemente arquitetavam e buscavam alcançar um modo singular de estar no mundo. Mesmo hoje, em meio ao individualismo e egoísmo gritantes de nossa época, a ética hedonista continua (em alguns círculos, pelo menos, e mesmo dentro da academia) a representar um tabu, sendo vista com desdém, como se fosse uma ética baixa e vil, por localizar o bem humano naquilo em que os mais conservadores enxergam somente ocasião de opróbrio. Talvez possamos inferir disso, dessa rejeição ao princípio hedonista, um indício claro daquele tremendo mal-estar, do qual ainda não nos livramos (e do qual talvez não nos livremos jamais), aquele que sentimos para conosco mesmos, o mal-estar do ser humano para com o ser humano. Reconhecer que a vida humana é regida por um princípio hedonista pode representar o primeiro e fundamental passo no sentido de fazermos as pazes conosco mesmos.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, parte I. Petrópolis: Vozes; São Paulo, Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2013.

_____. *A Cidade de Deus*, parte II. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Diálogo Sobre a Felicidade*. Lisboa: Ed. 70, 2010.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru: Edipro, 2009.

BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. [S.l.]: Elibron Classics, 2005c.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes, 2012.

DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Editora Nacional, 1987.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*. São Paulo: Penguin Classics e Companhia das Letras, 2011.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- JAEGER, Werner. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2006.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Ed. 70, 2008.
- LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Ed. da UnB, 2008.
- LIMA, Rafael Lucas de. *John Stuart Mill e o Cultivo da Individualidade*. Natal: EDUFRN, 2017.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- PLATÃO. *Phédon*. Paris: Le Livre de Poche, 2010.
- _____. *A República*. Lisboa: Gulbenkian, 2008.
- OS PENSADORES. *Pré-socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

Saúde e alimentação na Coroa de Aragão: a medicina de Arnaldo de Vilanova (1238-1311)

Renato Toledo Silva Amatzuzi*

Resumo: Na Baixa Idade Média ibérica surgiu uma estreita relação entre a medicina e o poder curativo dos alimentos, a chamada dietética. Essas teorias ganharam impulso em grandes centros universitários da época, como Montpellier e Salerno. Na Coroa de Aragão, houve, além da recepção teórica dessas ideias, a circulação e aceitação dessas teorias como forma de tratamento contra enfermidades. A alimentação foi fator essencial na cura do rei Jaime II, o Justo (1267-1327), cujo físico pessoal, Arnaldo de Vilanova (1238-1311) prescreveu uma dieta para o rei onde pontuava o caráter terapêutico das comidas. O objetivo deste artigo é analisar a dietética no documento *As Regras de Saúde a Jaime II* ou *Regimen Sanitatis ad Regem Aragonum*, e, através desta fonte, buscar-se-ão as relações entre cura, alimento e política, afinal, tratar um rei adoentado era uma preocupação social de todo o reino.

Palavras-chave: Idade Média, Coroa de Aragão, Medicina preventiva, Arnaldo de Vilanova.

Salud y alimentación en la Corona de Aragón: la medicina de Arnaldo de Vilanova (1238-1311)

Resumen: En la Baja Edad Media ibérica surgió una estrecha relación entre la medicina y el poder curativo de los alimentos, la llamada dietética. Estas teorías ganaron impulso en los grandes centros universitarios de la época, como Montpellier y Salerno. En la Corona de Aragón, hubo, además de la recepción teórica de esas ideas, la circulación y aceptación de esas teorías como forma de tratamiento contra enfermedades. La alimentación fue factor esencial en la cura del rey Jaime II, el Justo (1267-1327), cuyo físico personal, Arnaldo de Vilanova (1238-1311), prescribió una dieta para el rey donde puntuaba el carácter terapéutico de las comidas. El objetivo de este artículo es analizar la dietética en el documento *Las Reglas de Salud a Jaime II* o *Regimen Sanitatis ad Regem Aragonum*, y, a través de esta fuente, se buscarán las relaciones entre sanación, alimento y política, después de todo, tratar a un rey enfermado era una preocupación social de todo el reino.

Palabras-claves: Edad Media, Corona de Aragón, Medicina preventiva, Arnaldo de Vilanova.

* Doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná (PPGHIS-UFPR) e pesquisador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED). E-mail: renatoledo17@hotmail.com

A relação estabelecida entre a saúde e a alimentação é algo bastante em voga atualmente. Muitos nutricionistas, médicos e outros profissionais da saúde publicam livros, filmam documentários e postam ativamente nas redes sociais a estreita relação entre aquilo que comemos e o modo como nosso corpo reage a essa dieta. Coma bem, de maneira correta, com grande variedade e moderadamente e terá uma vida longa e feliz; coma em excesso, ingira alimentos pouco nutritivos e seu corpo será uma porta de entrada para doenças crônicas, obesidade e uma morte precoce. Diariamente, milhares de pessoas buscam os segredos da longevidade e do bem-estar, e um dos caminhos está na comida e suas técnicas de preparo. Essas mesmas preocupações não nos são exclusivas, como homens e mulheres contemporâneos, e as tentativas de buscar fórmulas para prolongar nossa existência são mais antigas do que imaginamos.

O destaque hoje dado a Medicina e a Ciência não eram o mesmo na Idade Média. Até o século XIII, os físicos – termo correto para o conceito contemporâneo de *médico* - e os estudantes de medicina eram uma minoria no Ocidente latino. Havia uma série de preconceitos acerca de sua imagem, sempre relacionados ao tabu do sangue e ao ofício vil dos dejetos, sangue e fluídos corporais (FAGUNDES, 2014: 145). É importante ressaltar que dentro da ocupação médica havia duas categorias: os *barbeiros* e os *físicos*. O primeiro grupo era formado por homens e mulheres comuns, que usavam poções, unguentos, pastas, ervas e chás. Algumas dessas receitas caseiras eram bastante eficazes, outros uma farsa, mas provas reais do êxito médico e do conhecimento prático popular no trato e cura de doenças daqueles que não tinham acesso aos centros médicos ou físicos renomados. Além disso, era costumeiro recorrer a talismãs e amuletos pagãos na tentativa de amenizar dores e trazer a cura. O segundo grupo era constituído de pessoas vindas de famílias abastadas, mantidos por reis, nobres ou papas, dedicando-se a uma formação erudita universitária, focada na tradução de tratados médicos árabes e clássicos, cujas análises embasavam-se em tratamentos e medicações no que havia de mais recente para a época pesquisado em renomados centros de saber (VERGER, 1999: 49).

Devido à construção do imaginário de sangue, dor e sofrimento que rondava as artes da cura, a medicina teve bastante dificuldade para ser reconhecida e

dignificar-se como ciência.¹ Apesar disso, entre os séculos XII e XIII, os grandes centros universitários da época, por exemplo, Bolonha, Pádua e Salerno (Península Itálica) e Montpellier e Paris (Reino da França) passaram a rebater as críticas lançadas e a aproximar-se da filosofia aristotélica e da Escolástica para embasar seu objeto de conhecimento e interesse, o corpo-humano. O pensamento escolástico foi a corrente filosófica que buscou conciliar a fé com a razão, e estabelecer um sistema de ideias que o método científico e o conhecimento fossem usados para entender os mistérios e fascínios da criação Divina. Para isso, além de estudar as especificidades do corpo humano, esses estudantes dedicavam-se à oratória, gramática, aritmética, línguas latinas e aos clássicos da Filosofia Antiga, o chamado *studium generale*. A escolástica gerou bons frutos, e do seio da corrente saiu filósofos naturais, tradutores e diplomatas, pessoas estas capazes de pensar, refletir e intervir na sociedade e nos problemas inerentes a ela. Antes de serem físicos, eram homens de saber (VERGER, 1999: 49).

A presença de homens e mulheres ilustres, como foi o caso do físico catalão Arnaldo de Vilanova (1240-1311), ganhou destaque, e patrocínio, nas cortes régias e no papado. Nesse ambiente a medicina saiu das artes mecânicas e se tornou uma ciência prestigiada, que compunha a Filosofia Natural, elevando o papel da medicina para o de intérprete da natureza, daí a designação de físico para o médico medieval (SANTOS; FAGUNDES: 2010, 144). A medicina nessa época recolocou o homem dentro do microcosmo medieval, ou seja, a saúde do corpo era necessária para a própria saúde da alma, uma vez que havia uma íntima conexão entre o universo e o homem expressa nas interferências que o corpo sofria de acordo com as fases da lua, os astros, os signos do zodíaco, os fenômenos da natureza etc. Mais adiante, veremos que essa relação direta entre o homem e o seu entorno foi transposta em forma de teoria política, onde a saúde física e moral de um monarca eram essenciais para a manutenção da ordem, da paz e da prosperidade do reino.

O destaque que eles ganharam refletiu-se na mobilidade social ao traçarem carreiras intelectuais e políticas ascendentes ocupando um lugar eminente na sociedade medieval. Na transição do século XIII para o XIV, Arnaldo de Vilanova

¹ Na mesma época, a medicina vivia seu apogeu no Islã medieval, cujos centros médicos de Ispahan (atual Irã) e Bucara (atual Uzbequistão) eram referências no Ocidente, pois produziram famosos tratados médicos além de lar de físicos como Avicena (980-1037) e importantes centros de tradução do grego para o árabe.

era um exemplo dessa ascensão social horizontal, pois, além de físico pessoal de reis, rainhas e papas, era conselheiro e diplomata, além de tradutor de obras do árabe, grego e latim e um profícuo debatedor de questões políticas e teológicas durante o reinado de rei Jaime II.

Arnaldo de Vilanova: trajetória pessoal e obra médica.

Arnaldo de Vilanova nasceu no Reino de Valência em 1237. Ainda jovem ingressou na Universidade de Montpellier, na região dos Pirineus – senhorio dos reis de Aragão desde o século XIII. Seu trabalho como físico foi solicitado desde cedo, atendendo ao rei Pedro III (1239-1285), seu primeiro paciente ilustre, e a membros da nobreza e da Cúria Romana. Em Barcelona, na corte de Jaime II, Arnaldo manteve-se ativo. Seus serviços foram requeridos diversas vezes, seja para conduzir os partos da rainha Branca de Anjou (1280-1310), mãe de nove crianças, ou para tratar e curar as hemorroidas do rei Jaime II. Seu contato com manuscritos médicos estrangeiros, a sua circulação entre importantes centros universitários e o a troca de saberes com outros físicos renomados, influenciaram diretamente na sua medicina prática e teórica contribuindo para a fama pessoal e ascensão social.

O percurso intelectual de Vilanova se iniciou em Montpellier. No início de sua formação universitária, uma série de mudanças nos estatutos internos da universidade favoreceu o jovem físico. Primeiramente iniciou uma transformação de postura em relação à medicina prática, transição latente desde o século X, quando as universidades do Languedoc, Pirineus, sul da Itália e Aragão começaram a aceitar amplamente os estudos de anatomia humana e dissecação de cadáveres, trazendo uma renovação na curiosidade intelectual acerca do corpo-humano. Essa atividade, no entanto, teve grande resistência. Ainda persistia no imaginário popular, e também universitário, a visão negativa do trato direto com os pacientes, o manuseio de excrementos e a observação das doenças e suas diversas formas de manifestação pelo corpo (febre, escrófulas, feridas, ossos quebrados, bolhas) como atividades de segunda ordem, que causavam repulsa aos olhos desacostumados, e praticados somente por barbeiros, curandeiros, aborteiras e boticários e não pelos doutores e catedráticos (POUCHELLE, 2017: 184).

A intensa tradução de textos clássicos de judeus, árabes e filósofos latinos, somado a um distanciamento das interferências da Igreja através de diversos *tabus*, impulsionou o fortalecimento institucional de Montpellier na formação de físicos que atuavam na medicina prática, porém com um erudito embasamento filosófico e médico. Percebemos a influência dos textos clássicos na formação intelectual de Arnaldo num levantamento feito através do seu testamento. Após sua morte, todos os seus livros e manuscritos foram levantados e catalogados, para, doravante, serem divididos conforme a temática. Na área médica é possível contabilizar cinco (5) traduções do árabe para o latim e uma (1) do grego dos cânones da medicina arábica da época, por exemplo: Galeno, Costa bem Luca, Avicena, Albuzale e Alkendie. Do grego para o latim, Arnaldo traduziu Galeno e fez vários comentários a clássicos como os de Hipócrates. Sua produção intelectual no campo médico incluiu seis (6) traduções do árabe e hebraico para o latim; três (3) comentários da obra de Galeno e Hipócrates; três (3) aforismas; oito (8) tratados médicos e vinte e três (23) recomendações médicas especializadas para pacientes anônimos, os regimentos de saúde (CARRERAS I ARTAU, 1948: 12-15).

Neste artigo, analisarei a categoria de manuscrito médico dos regimentos de saúde, especificamente: *As regras de saúde a Jaime II (Regimen Sanitatis ad Incllytum Regem Aragonum)*, feita em 1308, a pedido do próprio rei. A confecção desse regimento ao monarca ocorreu num contexto histórico bastante particular. Na transição do século XIII para o XIV, o reino hispânico de Aragão estava em fase de expansão e conquistas marítimas, anexando territórios dentro da própria Península Ibérica (Valência, Elche, Rosselón, Múrcia) e também pelo Mediterrâneo (Sicília, Sardenha, Córsega e Grécia). Isso exigia do monarca um deslocamento constante para firmar seu poderio, pois a presença do rei reforçava os laços de lealdade dos seus súditos com o monarca, por isso a constante baldeação do rei (*rex ambulantes*) pelo território aragonês (LE GOFF, 2017: 447).

Cumprir esse dever tinha se tornado cada vez mais difícil para Jaime II, pois o desenvolvimento de doenças circulatórias, sobretudo as hemorroidas, agravou o estado de saúde do monarca e o impedia de cumprir seus deveres. Em 1308, Jaime II pediu a Arnaldo de Vilanova que prescrevesse um tratamento terapêutico capaz de sanar as dores causadas pelas hemorroidas. Esse pedido foi atendido com urgência, pois, no mesmo ano (1308), chegaram às mãos do rei *As regras de saúde a Jaime II*. Esse manuscrito se enquadra na categoria dos regimentos de

saúde e destaca o papel terapêutico conferido aos alimentos por Arnaldo de Vilanova. Sua aceitação foi imediata e, pouco tempo depois, as *Regras* tornaram-se famosas pelo reino e seu texto foi logo traduzido, a pedidos da rainha Branca, do latim para o aragonês, língua românica² da Coroa de Aragão.

Os regimentos de saúde e a dietética:

Os regimentos de saúde eram textos médicos objetivos, diretos, de fácil memorização, sem questões filosóficas ou referências eruditas como os tratados médicos. Ele possuía uma estrutura interna que se dividia em duas partes: a primeira de *natureza geral*, com recomendações sobre o ar, a alimentação, os exercícios, os banhos e a espiritualidade; a segunda parte destinava-se exclusivamente para o paciente com suas reclamações específicas, no caso de Jaime II, as dores das hemorroidas. Nesses textos, se articulava o saber universitário teórico com o saber prático médico. Nele há a proposta de um estilo de vida consagrado inteiramente aos cuidados do corpo, portanto possível apenas para uma pequena camada da sociedade, que gozava de um estilo de vida de fartura e abundância (SOTRES, 1995: 237-238).

A medicina medieval segmentava-se em três grandes grupos: a cirurgia, a farmácia e a higiene. Os regimentos incorporavam as teorias higiênicas, que abarcavam os cuidados diretos do corpo, tanto os externos – exercícios, banhos, ar – quanto os internos – humores, alimentação e relações sexuais. Era comum, antes da prescrição do regimento, verificar minuciosamente os aspectos físicos, sociais e médicos do paciente. Arnaldo concluiu que o rei tinha “uma compleição sanguínea e colérica, portanto, tendendo a ser quente, pois os humores predominantes eram o sangue, com domínio das qualidades úmida e quente e a bile amarela, seca e quente.” (FAGUNDES, 2014: 87).

Na época, a teoria médica amplamente difundida pelos físicos ocidentais, e presente nos regimentos de saúde, era a *Teoria dos Humores*. É necessário entender brevemente do que ela se trata, pois, a mesma foi utilizada nos critérios

² As línguas românicas, ou neolatinas, eram desdobramentos do latim vulgar, falado pelas pessoas comuns na Idade Média.

estabelecidos por Arnaldo na hora de indicar alguns alimentos em detrimento de outros.

Na Teoria Humoral, ou dos Humores, eram quatro os humores: bÍlis amarela, bÍlis negra, fleuma e sangue, todos verificÁveis através dos fluidos corporais. Cada humor possuía qualidades: a bÍlis amarela era quente e seca; a bÍlis negra era fria e seca; a fleuma era fria e úmida e o sangue era quente e úmido. O conceito de saúde na Idade Média, sob a perspectiva humoral, seria o equilíbrio destes quatro humores, sendo que há sempre um humor que predomina sobre os demais, a chamada *compleição*. Desta forma, Jaime II tinha a compleição *sanguínea*, pois prevalecia o humor do *sangue* em seu corpo.

Os alimentos também possuÍam *qualidades* semelhantes aos humores. Ao prescrever uma dieta, estas qualidades eram combinadas de acordo com a compleição de cada indivíduo, levando em conta a *Teoria dos Contrários*. Nessa teoria, o paciente deveria consumir um alimento oposto à sua qualidade, por exemplo, o rei Jaime II tinha qualidade quente, logo, os alimentos ingeridos seriam de qualidade fria. O objetivo era levar o corpo ao estado de equilíbrio humoral, portanto saudável. Caso houvesse um exagero das qualidades, muito quente ou muito fria, essa desestabilidade se tornaria uma doença. Para Arnaldo de Vilanova, os alimentos do regimento de saúde a Jaime II pertenciam a sexta categoria das *seis coisas não naturais* (*sex res non naturales*), a *dynamis*, que engloba as funções biológicas da formação, locomoção, fecundação e a nutrição (SANTOS; FAGUNDES, 2010: 333).

No regimento, os alimentos ocupam um papel central. Observe a seguir a sua estrutura interna: *As regras de saúde a Jaime II* possui uma divisão em 3 partes: *as coisas não naturais*, *as coisas naturais* e *as hemorroidas*. A primeira parte (*as coisas não naturais*) englobam os capítulos 1 ao 7, na seguinte ordem: 1. O ar e o ambiente; 2. Exercícios; 3. Banho; 4. Considerações sobre a alimentação; 5. O sono e a vigília; 6. Acidentes da alma; 7. Alimentos e bebidas. A segunda parte (*as coisas naturais*) é reservada aos alimentos e bebidas, abrangendo os capítulos 8 ao 17, na seguinte ordem: 8. O pão; 9. Os legumes e verduras; 10. As frutas; 11. As hortaliças; 12. Raízes; 13. As carnes; 14. Os derivados dos animais; 15. Peixes; 16. Os condimentos e especiarias e 17. O ato de beber. A última parte, portanto, o capítulo 18, *Das hemorroidas*, dedica-se à terapêutica relacionada à enfermidade do rei.

Percebemos na tipologia da fonte uma importante visão da organização do universo para o físico Arnaldo, algo semelhante ao que cientistas do século XIX fariam ao categorizar os elementos da natureza em sua totalidade em categorias de análise para facilitar a investigação científica. O corpo-humano seria uma adaptação em menor escala desse universo dotado de elementos naturais e não naturais.

Alimentação e saúde: um diálogo desde a Idade Média.

Um elemento curioso no documento produzido por Arnaldo são os 10 capítulos dedicados exclusivamente aos alimentos e ao ato de comer e beber. Se o monarca sofria de hemorroidas, impedindo-o de perambular pelo território conforme as obrigações de seu ofício, uma das soluções para curar o rei estava na comida. Apesar de sabermos hoje que a hemorroida é uma doença circulatória, a ingestão de determinados alimentos pode agravá-la ao produzir fezes ressecadas, forçando o movimento de digestão, causando dores e incômodos. Portanto, o encaminhamento do físico medieval encontraria ressonância em nosso tempo.

Esse diálogo entre saúde e alimentação foi chamado no medievo de dietética e tem raízes clássicas, sobretudo de Hipócrates e Galeno. Os princípios dietéticos envolviam regras minuciosas desde o preparo dos alimentos até a mecânica da mastigação, cuidados iniciados desde, logo ao acordar. Um dos pontos principais é o número de refeições consumidas pelo rei, porém, há muitas discordâncias sobre a sequência de pratos servidos na Idade Média. As historiografias da alimentação e da medicina sugerem um sistema de refeições diárias divididas da seguinte forma: o *ieiunum* (logo ao amanhecer); o *prandium* (refeição por volta das nove horas da manhã); a *merenda* (meio dia/uma hora da tarde) e a *cena* (jantar, por volta das sete/oito horas da noite) (SOTRES: 1995, 242-244).

Essas refeições seguiam regras universais. A primeira delas era respeitar a natureza do corpo, pois “em nenhuma época do ano é conveniente que os corpos comam fora de hora, nem no café da manhã, nem no jantar” (VILANOVA, 2013). Para o rei que tinha qualidades sanguíneas, Vilanova advertia: “coma quando tem fome, já que a natureza dos membros não recebe o que não deseja, pelo contrário, a recusa e, por isso, a comida que é recebida sem o desejo da natureza é conduzida pelo ventre e corrompe mais do que se transforma.” (Ibidem, 2013).

Nesta parte do artigo, buscarei analisar os alimentos sob a perspectiva médica, limitando a análise ao que era ou não recomendada ao monarca de acordo com as questões médicas e as teorias que influenciavam a prática arnaldiana. Para Arnaldo de Vilanova, o ato de comer deveria ser discreto e comedido, pois comer apressadamente, além de prejudicar o organismo, aqueles que comem rápido “emitem sons e ruídos como loucos, comportando-se de modo indiscreto” (Ibidem). Comer de maneira aflita traz muitos malefícios ao corpo, e o primeiro deles é o de enganar a natureza do corpo, enviando a ele uma quantidade grande de alimentos não triturados. A função de mastigar cabe aos dentes e não ao estômago, como destaca na passagem a seguir: “a primeira é mastigar vagorosamente (...), os dentes são ordenados para este fim (...), quando o alimento, por algum motivo, não é triturado (...) engana intensamente a natureza do seu corpo” (Ibidem, 2013). Como consequência, o corpo engorda, portanto fica doente: “como os glúteos frequentemente o ficam e não chegam a uma velhice saudável.” (Ibidem, 2013).

Nesse pequeno excerto do regimento é visível uma dupla preocupação: falar sobre moralidade e boas maneiras e a preocupação com o corpo, no caso, a prevenção da obesidade. No século XIV os manuscritos normativos, como os regimentos, apelavam para o autocontrole à mesa, cobrando discrição e elegância num discurso duplo: fins médicos e de civilidade. Os gestos e a postura eram cada vez mais exigidos, e também reparados durante as refeições, parte integrante de um novo sistema de comunicação excludente e delimitador de grupos sociais. Vale ressaltar que havia ali um modelo ideal à mesa, não sendo necessariamente aplicado na prática e no cotidiano das esferas privadas dos seus leitores. Nota-se que Arnaldo estava preocupado em respeitar a ordem social das coisas e estabelecer critérios na forma de comer do rei (RIERA MELIS, 2013: 77).

A segunda preocupação é com o condicionamento físico do monarca. O termo obesidade é um conceito contemporâneo, seu equivalente para a Idade Média seriam os termos “superfluidades”, “frouxidão” ou “excesso de gases”. Havia vários tipos de gorduras coexistindo na medicina medieval: algumas relacionadas à saúde e outras aos exageros e deformação corporal. A gordura era um importante indicativo para os físicos: seu desaparecimento repentino era um importante sinal de doença; a sua presença em proporções adequadas dava formas, volumes e modulava o corpo, opondo-se ao ressecamento, facilitando a

digestão e protegendo do frio. A gordura reforçava a vaidade, mas, seu extremo, era a prova total de debilidade (VIGARELLO, 2012: 28).

Essa inquietação com as formas corporais do monarca, conseqüentemente estendidas à alimentação, tinham razões também políticas: os reis medievais eram incumbidos de manter a ordem e a paz interna do reino, mesmo que fosse necessário guerrear para proteger os seus. Os constantes treinamentos militares, a nobre atividade da cavalaria além das pesadas armaduras usadas em batalha exigiam um rei saudável, com boa forma física, por isso a alimentação exercia um papel fundamental no mantimento da “boa gordura” e contivesse a expansão da “frouxidão” (LE GOFF, 2017: 457; VIGARELLO, 2012: 30).

Após as recomendações do ato de comer em si (moderação, mastigação, não misturar muitos alimentos e comer de acordo com sua compleição), Arnaldo de Vilanova analisa com mais atenção os alimentos em si. Dentro da parte dedicada aos alimentos encontramos uma subdivisão interna: as *bebidas*, as *coisas da terra* (cereais, legumes, frutas, hortaliças, raízes e temperos) e *os animais* (peixes, carnes e derivados).

As *coisas da terra* abrangem os capítulos 7 ao 12. Tem início pelos cereais e grãos, cujo caráter objetivo do texto é bastante claro: aquilo que o rei poderia ou não comer. Os cereais recomendados eram a cevada e o arroz, desde que preparados com leite de amêndoas, e tivesse validade de oito a dez meses. As cascas deveriam ser retiradas, um alerta que os grãos “foram corrompidos pela velhice” (VILANOVA, 2013: 17). Dos cereais, por exemplo, o trigo, se fazia o pão, portanto um alimento que merecia grande atenção na sua confecção: eles deveriam ser feitos com pouco sal e fermento, podendo “engendrar no ventre” e causar “lombrigas, obstruções e dispor pedras nos rins e areia na bexiga”. Recomendava-se o trigo, o joio e a sêmola. Seus resíduos, em forma de farinha, rendiam saborosos biscoitos, recomendados desde que molhados em caldos de carne, leite de amêndoas ou azeite de oliva, para não aumentar a qualidade seca do corpo (Ibidem, 2013).

Já o capítulo dos *legumes*, há uma advertência imediata: “legumes não são convenientes a corpos temperados enquanto são sadios. Por isso, deve-se evitar sua substância, especialmente se é seca”. Os legumes eram apenas acompanhamentos para as carnes e deveriam ser cozidos com leite de amêndoas

e não fritos. Recomendava-se a ervilha, a fava e o grão de bico para serem consumidos antes das principais refeições, pois aqueceria o corpo e ajudaria na digestão. No caldo poderia ser adicionado vinho branco, pó de nardo, açafraão e sal, fervendo tudo de uma única vez e depois moídos para fazer a sopa. O caldo ajudaria a “limpar as veias que estão no fígado e nas vias urinárias. Assim, evitar-se-ão as pedras e resíduos” (Ibidem, 2013).

O décimo capítulo, e o mais extenso, é o das *frutas*. Elas são analisadas terapeuticamente, principalmente devido à grande variedade desse gênero alimentar no litoral mediterrânico. O capítulo se inicia com os cuidados tomados antes de consumi-las: primeiro não consumir frutas que não estejam maduras; segundo, não consumir frutas diferentes ao mesmo tempo e terceiro, preferir as frutas frescas e colhidas diretamente da árvore. As frutas recomendadas seriam conforme a compleição do paciente era: ameixas, figos, uvas, pêsegos, maçãs maduras, pepinos, melões, limão, peras, melancias, sorvas, romãs, nêspersas (ameixas-amarelas), avelãs torradas, tâmaras e as castanhas assadas. Já os frutos verdes e frutos oleosos, como as avelãs, nozes e o pinhão “prendiam o ventre”, por isso não eram recomendados (Ibidem: 28- 31). No excerto do regimento abaixo, Arnaldo deixa claro a estreita relação entre a fisiologia do rei e as frutas consumidas por ele:

“Por isso, como no verão o sangue se inflama graças ao calor do ar, e no verão e no outono são muito secos, convém que sejam consumidas frutas frias e úmidas para temperar o sangue. Do mesmo modo, como no calor do verão os membros dos corpos emagrecem e empalidecem, e o calor natural e os espíritos mais rapidamente saem deles, convém consumir frutas moderadamente para que os poros da carne sejam obstruídos, como frutas um pouco constringentes. Também nesses períodos é bom consumir frutas ácidas para quebrar a agudez das cóleras.” (VILANOVA, 2013).

O capítulo onze é das *hortaliças*, e seguem a mesma divisão dos demais grupos alimentares: recomendações e restrições. Além disso, Arnaldo dividiu-as entre as hortaliças que poderiam ser consumidas no *inverno* (urtigas, salsa, couve-vermelha, couve-crespa e couve-branca) e as que poderiam ser consumidas no *verão* (alfaces, beldroegas, acelgas, bredos, hortelã e abóboras). Elas não poderiam ser misturadas com caldos para não dar gases, causando desconforto abdominal ao rei (Ibidem, 2013). As hortaliças indicadas seriam as beldroegas, alfaces, hortelã, espinafre, abóboras, aspargos, couves e bredos e deveria ser

evitado o consumo de hortaliças cruas. As *raízes* compõem o capítulo doze. As cebolas brancas e nabos eram boas raízes, e deveria evitar alho, alho-porró, cebola e a raiz forte, pois também estimulam a flatulência e desconforto (Ibidem, 2013).

A partir do capítulo treze Arnaldo fala sobre as carnes, peça essencial para a alimentação, nutrição, energia vital e também fertilidade dos seus consumidores. O recomendado era o consumo de carnes jovens, de filhotes, pois eram macias, suculentas e convinham para os corpos de compleição quente. Dentre essas carnes jovens recomendavam-se as de galinha, patos, perdizes, codornas, pombos, carneiro e cabras. Os animais velhos, de carne seca, difícil mastigação e digestão lenta eram proibidos, portanto, deveria evitar as carnes de javali e de vacas velhas, assim como os tordos, estourinho, melros-pretos e patos (Ibidem: 32-33).

Podemos observar um número maior de carne branca (17 citadas) em relação às carnes vermelhas (12) e os pescados (3 espécies citadas e 2 grupos de peixes indicados). Mas não eram os nobres e reis medievais grandes consumidores de carnes vermelhas? Sim, e foram! É importante destacar é que Arnaldo elaborou um regimento com base na funcionalidade dos alimentos, ou seja, alimentos capazes de melhorar a digestão do rei levando em conta o processo digestivo completo, da facilidade de triturá-los até a consistência das fezes digeridas. Toda essa preocupação justificava-se pelas reclamações constantes de Jaime II a Arnaldo das dores de hemorroidas. As carnes brancas eram melhores recebidas, pois eram “macias, claras e de rápida digestão”.

O pescado também era bastante recomendado, mas também seguia critérios higiênicos de seleção, como todas as outras carnes, antes de serem servidas ao rei. No capítulo 15, Arnaldo lança recomendações imediatas sobre a escolha dos peixes:

“deve-se evitar todo peixe de lagoa, caso não se saiba ao certo se a lagoa é limpa e sem imundície; se é de pedras, de pedregulhos ou arenosa; se nasce de um grande rio, ou de uma bela fonte, ou de um grande refluxo e afluxo para o mar” (VILANOVA, 2013: 33).

Esses critérios estendiam-se aos peixes de águas doces:

“(…) deve-se evitar os peixes de rios pequenos que correm lentamente, e os de rios que recebem detritos de cânhamo, de linho,

de ervas podres, de limo de couro, de sujeiras que nascem desses resíduos ou de quaisquer superfluidades de vilas ou de castelos.” (VILANOVA, 2013).

Os peixes de águas salgadas eram estimados por Arnaldo, pois eram “macios por dentro e de polpa branca.” (Ibidem, 2013). Essa preocupação de Arnaldo com a higienização da carne era uma constante na medicina medieval. Conforme vimos anteriormente, havia na medicina medieval a chamada *Teoria das Trocas*. De acordo com esse princípio, se um corpo vivo estivesse enfermo, quem estivesse próximo se adoentaria. Ao consumir uma carne de procedência duvidosa, e sem conhecimento de suas condições de criação, era expor o consumidor às enfermidades daqueles animais.

Por isso, grandes esquemas organizados foram montados para melhorar a qualidade daquilo que eram consumidos, sobretudo os quadrúpedes, uma vez que eram animais mamíferos, com patologias e sistemas anatômicos e fisiológicos semelhantes aos dos humanos e com um número muito maior de produção de resíduos. Exemplo disso foi durante o próprio reinado de Jaime II, que estimulou com políticas fiscais, proteção régia e doações a manutenção da *Casa de Ganaderos de Zaragoza* (1218), fundada pelo seu avô, Jaime I, o Conquistador (1208-1276), órgão aragonês responsável pela criação de um bom gado, do cultivo de pastos e também da regulamentação de preços, unidades de medidas para compra e venda de carnes e outros assuntos que conferiram aos criadores e donos de gado certa autonomia e prestígio entre os reis.

A preocupação com a carne ultrapassava as esferas econômicas, salutar e biológicas e estava presente dentro das próprias cozinhas. Havia uma função exclusiva nas cozinhas senhoriais para o trato da carne, o *trinchador*. A ele cabia abater, desossar, cortar e conservar a carne de diferentes animais. Para este cargo, os físicos, cozinheiros e autores (as) de livros de culinária da época dedicavam bastante atenção. No manuscrito culinário denominado *Libro de Sent Soví* (1327), que ganhou fama na Barcelona do século XIV, o autor indica técnicas bastante precisas de cortar e preparar galinha, perdiz, carneiro e javali para não perder o gosto, a maciez e também conservar as propriedades curativas da mesma (LIBRO DE SENT SOVÍ, 2014: 151-153).

A importância da arte de cortar a carne permaneceu por muito tempo como ofício. Por exemplo, no século XV, circulou na corte do rei Fernando I de Nápoles, senhorio de Aragão na Península Itálica, um manuscrito culinário chamado *Libro del Coch*, de autoria do chef de cozinha mestre Roberto de Nola. Neste manuscrito, o autor inicia falando do corte da carne, um ofício que exige bastante prática e dedicação, afinal, uma carne bem cortada e macia era a protagonista nos banquetes da corte:

“Procurei primeiramente dar algumas regras sobre o corte da carne, embora o corte ou trincar dificilmente possa ser bem demonstrado através de regras, e menos ainda aprendido através de livro; todavia, os mais interessados e que desejem aprender por ele, poderão encontrar aqui bons exemplos; e se algo não lhes parecer útil, peço que o desconsiderem e o esqueçam. Como disse, falarei primeiro das regras do corte, que só será bem feito, se evitar o talhe longitudinal, e sim, fazendo-o fino e jeitoso na transversal da carne, de forma hábil e aseada, limpando muitas vezes a faca e as mãos, evitando ao máximo engordurá-las. Também não se deve falar enquanto se trincha, mesmo que seja interrogado – a menos que se trate de coisa muito importante.” (LIBRO DEL COCH, 2010: 27).

Nesse trecho há uma visível preocupação com a limpeza do local e também a higiene no preparo da comida, ou seja, princípios médicos e salutareos que se estendem aos ofícios mais baixos da hierarquia doméstica real. É possível também desmistificar alguns preconceitos sobre a alimentação medieval, onde a carne era consumida quase podre ou já passada do ponto, além da falta de higiene e bons hábitos salutareos na confecção de alimentos.

Outro critério de destaque ao consumo maior de aves era o extenso calendário litúrgico, que ocupava vários dias e semanas de um ano. As celebrações religiosas envolviam preparos não somente sociais, mas também biológicos, principalmente o jejum, cobrado pela Igreja como forma de ascese e negação do pecado da gula e da carne, pois, acreditava-se que a carne vermelha aumentava a produção de sêmen e também estimulava a relação sexual.

Além da carne, outro grupo de alimentos que teve bastante prestígio entre a nobreza, a alta burguesia e os reis medievais foram as especiarias. Além do exotismo que cercava suas origens – as terras distantes e curiosas do Oriente – as especiarias tinham fins salutareos e também foram citadas por Arnaldo de

Vilanova no regimento. Os sabores e os condimentos compunham o capítulo dezesseis, onde Arnaldo restringia os sabores fortes e picantes, como a mostarda, alho, *noz moscada*, *pimenta*, *gengibre* e o excesso de mel a açúcar. A salmoura e os sabores picantes e ácidos, com muito alho e mostarda agrediam ao corpo. Porém, recomendava-se temperar os alimentos com água de rosas, canela, vinho, vinagre e o suco de romã, em dosagens corretas e ponderadas (VILANOVA, 2013: 35).

Ao fazer um balanço geral, levando em consideração os aspectos quantitativos dos alimentos expostos no regimento de saúde, temos os seguintes resultados parciais³:

As frutas compunham a maior parte dos alimentos citados (25), seguido das especiarias e condimentos (12), vindo atrás dos grãos (10), das hortaliças e legumes (10), as raízes (7) e as plantas comestíveis (6), no total de 74 espécies de alimentos que se enquadram nas coisas da terra. Vale ressaltar que essa variedade era misturada e disposta as mais variadas técnicas de preparo e mesclas durante a elaborações dos pratos, supondo que as múltiplas combinações triplicavam a variedade de receitas e pratos servidos ao rei.

As carnes brancas aparecem em maior quantidade do que as vermelhas, porém, vale ressaltar que o regimento buscava uma alimentação que facilitasse a digestão do rei e não provocasse dores ao evacuar. O número de aves era bastante grande (17), seguido das carnes vermelhas (11), os derivados (6) e os peixes (5). Os peixes somando cinco (5) tipos diferentes, e os derivados dos animais eram a coalhada, os ovos, o leite, o soro, a manteiga e a nata. No total, as *coisas vivas e seus derivados* somam 33 tipos diferentes de animais na fonte. Contabilizando todos os alimentos, em ambas as categorias, temos 107 indicações para a dieta do rei, revelando uma mesa bastante farta e diversificada, onde a fartura, o sabor, o prazer e a cura eram aliados inseparáveis para manter a saúde do rei.

³ Os resultados da análise quantitativa dos alimentos presentes na fonte são parciais. A tabulação dos mesmos foi confrontada com três traduções diferentes de “As regras de Saúde a Jaime II”. As traduções são: uma em português, feita por Ricardo da Costa e Matheus Corassa (2013); a tradução do catalão, feita por Carreras i Artau (1947) e a versão castelhana de Juan Cruz Cruz (2011). É possível que alguns elementos tenham passado despercebidos na quantificação, porém não alteram o aspecto qualitativo da pesquisa ao investigar o papel da comida na dietética medieval e suas funções terapêuticas. Atualmente, a versão em português está em vias de publicação impressa. Na época da consulta ao texto, a tradução parcial estava disponível no website: <https://www.ricardocosta.com>.

Conclusão

Arnaldo de Vilanova foi um físico de bastante destaque nas cortes e meios universitários da Baixa Idade Média mediterrânea. A sua noção dos poderes curativos dos alimentos era algo bastante discutido na época, apesar de não saberem sobre vitaminas, sais minerais e composição bioquímica das coisas, a medicina prática associou a relação entre o que se comia com o equilíbrio de humores do paciente.

Os ofícios da cura e da cozinha se misturavam, eram esferas fluídas e sem fronteiras delimitadas, isso porque cozinheiro e físico utilizavam do mesmo referencial de mundo, os alimentos, as plantas e os temperos. A mesma planta usada para temperar poderia ser elaborado um chá com poderes curativos e calmantes, por isso as constantes intervenções de Arnaldo no preparo dos alimentos e a atenção do cozinheiro nos critérios de escolha dos mesmos.

A incursão dos físicos medievais nas artes culinárias pode ser compreendida a partir de três hipóteses: primeiro, deixar o prato apetitoso e saboroso para o paciente, mostrando as sincronias entre os referenciais teórico-práticos do cozinheiro e do físico; segundo, o caráter terapêutico do alimento através das teorias médicas da época e terceiro, o controle da esfera privada do paciente. Partindo da noção que o monarca era a “cabeça” do “corpo” social medieval, se o mesmo estava doente e/ou inapto, a eminência de sua morte ou invalidez era suficiente para estabelecer a crise, por isso a preocupação coletiva em manter o monarca forte e saudável através do constante e diário trabalho de físicos, trinchadores, cozinheiros e serviços.

A variedade alimentar à mesa de um rei, sob a luz da historiografia da alimentação, mostra as complexas relações envolvidas no processo de suprir os desejos, necessidades e vontades alimentares do monarca. Há por trás das Regras de Saúde uma complexa rede de interdependência entre o campo e a cidade, os servos e os chefs de cozinha, o mordomo e dezenas de domésticos do castelo e também dinâmicas sociais e econômicas que envolvem a terra, a produtividade e o plantio afinal, esses alimentos vem de algum lugar. Quando a mesa está servida e o monarca sentado diante dela, uma série de padrões culturais e normativos são impostos ao centro da sociedade medieval, inferindo regras, condutas e boas maneiras à mesa, regras de etiqueta nascentes já no século XIV. Além da

funcionalidade e qualidades salutaras, os critérios religiosos perpassam essas esferas estimulando o consumo de carnes brancas e o jejum em tempos quaresmais ou de festas litúrgicas, mostrando as interferências da Santa Sé na vida íntima e cotidiana das pessoas comuns e dos reis.

A alimentação se tornou um objeto de estudo da cultura, e, portanto da História, quando ela ultrapassa a esfera da curiosidade sobre “o que comiam” e “como comiam” e começam a relacionar aquilo que se comia com padrões de análise sociais, econômicos, religiosos e culturais. Não comemos apenas para saciar necessidades biológicas e sentar-se à mesa envolve questões muito mais complexas do que os impulsos naturais da fome. Na Idade Média a mesa de um monarca mostrava questões hierárquicas, relações de poder, critérios médicos, tabus religiosos e também era um elo importante para tomada de decisões que alterariam os rumos, a curto e longo prazo, da História.

Referências Bibliográficas

Fontes

LLIBRE DE SENT SOVÍ. Barcelona: Editorial Barcino, 2014.

NOLA, Roberto. *Livro do Cozinheiro* (Libre del Coch) do Mestre Robert de Nola. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Ramon Llull. Trad: Cláudio Giordano, 2010.

VILANOVA, Arnaldo de. Obres catalanes. v. II: Escrits Médics. In: CARRERAS I ARTAU, Joaquim. *Les obres mèdiques d'Arnau de Vilanova*. Editorial Barcino, Barcelona, 1947.

Bibliografia

AMATUZZI, R.T.S. *À mesa com Jaime II, o Justo: saúde, alimentação e poder na Coroa de Aragão entre os séculos XIII e XIV*. Dissertação (História) – Universidade Estadual de Ponta Grossa. Ponta Grossa, p. 124. 2016. Disponível em: <http://tede2.uepg.br/jspui/handle/prefix/382>

COSTA, Ricardo; CORASSA, Matheus. *O Regimen Sanitatis (1308) de Arnau de Vilanova (c.1238-1311) e sua prescrição de boa dieta*. Disponível em: <https://www.ricardocosta.com/artigo/o-regimen-sanitatis-1308-de-arnau-de-vilanova-c1238-1311-e-sua-prescricao-da-boa-dieta>

FAGUNDES, Maria D. C. O. *Saber médico e poder: as relações entre Arnaldo de Vilanova e a Coroa Aragonesa (séculos XIII-XIV)*. Tese de doutorado. Goiânia, 2014.

LE GOFF, Jacques. "Rei". In: In: LE GOFF, Jacques, e SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. (2. Vol.) São Paulo: UNESP, 2017.

POUCHELLE, Marie-Christine. "Medicina". In: LE GOFF, Jacques, e SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. (2. Vol.) São Paulo: UNESP, 2017.

RIERA-MELIS, Antonio. Gastronomía y política en los banquetes cortesanos de la baja edad media. In: *La alimentación en la Corona de Aragón (siglos XIV-XV)*. IFC: Zaragoza, 2013, pp. 65-99.

SANTOS, Dulce O. A. e FAGUNDES, Maria D. C. Saúde e dietética na medicina preventiva medieval: o regimento de saúde de Pedro Hispano. (Século XIII). In: *História, Ciências, Saúde (Manguinhos)*, 17, abril – junho 2010. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, pp. 333-341.

SOTRES, Pedro Gil. Les regimes de santé. In: GRMEK, Mirko D. (Org.). *Histoire de la pensée medical en Occident: Antiquité et Moyen Age*. Paris: Seuil, 1995.

VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*. Bauru: EDUSC, 1999.

VIGARELLO. Georges. *As metamorfoses do gordo: história da obesidade*. Editora Vozes: Petrópolis, RJ: 2012.

O Santo do Poço Rico: práticas alternativas de cura, religiosidade popular e imprensa nos primeiros decênios do século XX

Marcos Estevam Vasconcelos Silva*

Resumo: O texto tem como objetivo apresentar a história de Francisco Marcio de Paula, um garoto negro, pobre e analfabeto que ficou conhecido no município mineiro de Juiz de Fora como "O Santo do Poço Rico". De acordo com as informações extraídas em um inquérito e nas reportagens especiais publicadas pelo periódico local *Diário Mercantil* na primeira quinzena de outubro de 1932, o "taumaturgo" estava realizando curas "assombrosas" na humilde residência em que se achava hospedado.

O caso de Francisco nos interessa na medida em que nos permite discutir, através da análise de múltiplas fontes sob uma perspectiva de micro-história, algumas questões relevantes como os significados conferidos por indivíduos e por diferentes grupos sociais à experiência da doença e da cura e a condenação dos hábitos, dos costumes e das religiosidades populares nos primeiros decênios do século XX.

Palavras-chave: Santo do Poço Rico, Práticas alternativas de cura, micro-história.

O Santo do Poço Rico: alternative healing practicies, popular religiousness and press on the first decennials of the 20th century

Abstract: The text has the objective to show the history of Francisco Márcio de Paula, a black kid, poor and illiterate, that has become known as "O Santo do Poco Rico" on the city of Juiz de For a in Minas Gerais. According to the informations taken from na inquiry and from the newspaper *Diário Mercantil* on the fist fortnights of 1932, the "taumaturgo" was realizing some "staggering" healing practices on the humble residence where he was a guest. Francisco's case is interesting because it allows us to discuss, throughout multiple font analysis, under a micro-history perspective, some relevant questions as the meanings given by some individuals and some social groups to the experience of deseace and cure and the condemnation of habbits, mores and the popular religiousness on the first decennials of the 20th century.

Key-words: Santo do Poço Rico, alternative healing practicies, micro-history.

* Doutorando em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: mevs_hist@yahoo.com.br

Era outubro de 1932. A Avenida Rivelli, paralela à estrada de ferro Central do Brasil e responsável por ligar o bairro do Poço Rico ao centro da cidade de Juiz de Fora, estava mais movimentada do que de costume. Em meio a grande quantidade de trabalhadores e pessoas que habitavam e transitavam diariamente naquela região, se misturavam dezenas de carros e milhares de transeuntes apressados empunhando garrafas, vidros e lenços - este último um adereço indispensável para amenizar o forte cheiro que vinha do tratamento de couros do Curtume Vitória¹, um dos diversos estabelecimentos fabris e comerciais situados na região.

O movimento realmente deve ter sido surpreendente naquele início de mês. O Poço Rico, um dos bairros mais antigos da cidade, havia crescido bastante nos primeiros decênios do século XX. Ligado à Rodovia União e Indústria e ocupando um vasto perímetro, o lugar era o principal ponto de acesso e de saída da zona sul de Juiz de Fora e podia ser comparado, segundo o articulista do periódico "O Lince", "a uma pequena cidade próspera e ativa em todos os sentidos", já que abrigava muitas residências e dezenas de indústrias e casas comerciais. (O LINCE, março de 1958: 18).

Cabe ressaltar que o único bonde da linha Poço Rico, administrado pela Companhia Mineira de Eletricidade, não estava sendo suficiente para atender à demanda. Devido à demora e à ausência de lugares disponíveis no transporte, homens, mulheres e crianças, de diferentes posições sociais e vindas de todos os cantos de Juiz de Fora - e até mesmo de outras cidades -, se aventuravam a pé pelos diversos cruzamentos, disputando espaço com os veículos barulhentos. Para obviamente aumentar seus lucros e tentar amenizar as dificuldades dos usuários, a Companhia viu-se obrigada a disponibilizar mais um bonde durante toda a primeira quinzena de outubro daquele ano. Algo que os articulistas do periódico "Diário Mercantil", responsáveis por cobrir os detalhes da estranha movimentação na região, julgavam insuficiente:

A Companhia Mineira de Eletricidade mantém naquela linha apenas um bonde, que não estava dando vazão [aos] que se destinavam àquele local. Ontem, entretanto, a Companhia resolveu que o serviço passasse a ser feito por dois bondes, o que pensamos, ainda

¹ Essa informação foi extraída em uma das diversas reportagens publicadas no Diário Mercantil sobre a movimentação nas proximidades do bairro Poço Rico em outubro de 1932. No dia 6 de outubro, o periódico alertava que para chegar até a Avenida Rivelli era obrigatório passar perto do Curtume Vitória. Devido à natureza industrial do estabelecimento era essencial o uso de lenços para evitar o odor desagradável do ambiente. (DIÁRIO MERCANTIL, 6 de outubro de 1932:1).

é deficiente. Grande é o número de pessoas que viajam a pé, devido, não só a falta de lugar nos bondes como também pela demora causada pelo fato de só haver em tráfego dois daqueles veículos naquela linha. (DIÁRIO MERCANTIL, 4 de outubro de 1932: 4).

Embora houvesse alguns contratemplos como os problemas de superlotação nos bondes, o tumulto, o trânsito, o mau cheiro do curtume ou a “chuvinha impertinente e enfadonha” que caiu sobre Juiz de Fora no dia 5 de outubro daquele ano, responsável por deixar muitas pessoas ao relento, o fluxo nas avenidas próximas à Rivelli não diminuía. Muito pelo contrário, apenas se intensificava conforme avançava aquele mês de outubro atípico. (DIÁRIO MERCANTIL, 5 de outubro de 1932: 1).

Mas, afinal, o que estava causando todo esse alvoroço nas avenidas centrais de Juiz de Fora a ponto de mudar radicalmente a rotina da cidade e do bairro do Poço Rico? Porque tantos veículos e pessoas, vindos de outros bairros de Juiz de Fora e até mesmo de outras cidades, se dirigiam à Avenida Rivelli, congestionando o trânsito e tornando ineficiente o serviço dos bondes?

O responsável era Francisco Marcio de Paula, um garoto negro, na época com 16 anos de idade. Conhecido pelas alcunhas de “O Santo do Poço Rico”, “O Taumaturgo do bairro Poço Rico”, “Santinho” e “O Iluminado”, Francisco estava, segundo a população e a própria imprensa, realizando curas verdadeiramente milagrosas na “humilde” residência em que se achava hospedado na Avenida Rivelli, número 29. Dizendo-se enviado da “Santa” Manoelina de Coqueiros – personagem que veremos adiante -, o menino chegou a atrair, em apenas um dia, cerca de duas mil pessoas que buscavam se livrar das enfermidades da alma e do corpo através de suas benzeções e da água que distribuía.

A história daquele “tumultuado” mês de outubro de 1932 e o curioso caso de Francisco Marcio de Paula nos interessa na medida em que nos permite discutir, através da análise de múltiplas fontes sob uma perspectiva de micro-história, algumas questões relevantes como o papel e a importância que as práticas alternativas de cura desempenhavam no cotidiano da população, os significados conferidos por indivíduos e por diferentes grupos sociais à experiência da doença e da melhor forma de curá-la nos primeiros decênios do século XX e a condenação dos hábitos, dos costumes e das religiosidades populares, vistas pelas classes dominantes como fruto da ignorância e do atraso e que constituíam um sério entrave ao desenvolvimento e ao progresso do país.

Em consonância com as concepções de Carlo Ginzburg sobre a análise micro-histórica, acreditamos que a reconstrução das experiências e das vivências dos sujeitos envolvidos no caso de Francisco a partir de uma escala de observação reduzida seja capaz de nos auxiliar na percepção de algumas “estruturas invisíveis” que possivelmente passariam despercebidas em outras abordagens historiográficas. (GINZBURG, 1989: 178). Assim como Roger Chartier, pensamos que “nessa escala reduzida, e sem dúvida somente nessa escala, podem ser compreendidas, sem reduções deterministas, as relações entre sistemas de crenças, de valores e de representações, por um lado, e pertencimento social, por outro”. (CHARTIER, 1987: 26 apud GINZBURG, 2007: 263-264).

Francisco Marcio de Paula: O Santo do Poço Rico

Francisco Marcio de Paula tinha apenas 16 anos quando ficou repentinamente “famoso”. Nascido em Sacramento, distrito de Sarandi, no município de Juiz de Fora, era solteiro, lavrador, analfabeto e órfão de pai e mãe. Após a morte da mãe, que faleceu por volta de 1925, vítima de tuberculose, Francisco passou a residir, juntamente com seus três irmãos, na fazenda “Pouso Alegre”. Por lá, o garoto realizava “todos os trabalhos da lavoura, desde o amanho da terra até à ordenha de vacas”. (A NOITE, 18 de outubro de 1932: 4).

Em 1930 Francisco resolveu sair da referida fazenda após “receber um aviso dos anjos que o alertaram sobre sua necessidade de abençoar a humanidade”. Viajou sozinho por diversas cidades “em cumprimento de sua missão de ‘enviado’ da ‘Santa de Coqueiros’” ate chegar a Juiz de Fora e encontrar abrigo na casa de seu primo Cesário Marcondes. (INQUÉRITO, 7 de outubro de 1932: 4, 4v). De acordo com a matéria publicada no Diário Mercantil no dia primeiro de outubro, Francisco, para permanecer na cidade, teve que “consultar sua protetora, o que fez concentrando-se”. Manoelina permitiu que o garoto ficasse por um mês “com a obrigação de que se entregasse exclusivamente a sua piedosa missão”. (DM, 1 de outubro de 1932: 2).

No inquérito em que Francisco foi réu, Cesário Marcondes disse que no dia sete de setembro de 1932 foi informado por José da Silva que havia um menino procurando por ele. Se prontificando a encontrar com o garoto, percebeu que o mesmo se achava “todo rasgado e muito sujo”, com um chapéu de palha na cabeça e rodeado por muitas pessoas. Inicialmente não reconheceu a criança, pois há

muito tempo não a via. Ficou surpreso e verificou que se tratava de Francisco Marcio de Paula no momento em que este mencionou ser filho da “finada Sebastiana”, sua prima-irmã. (INQUÉRITO, 7 de outubro de 1932: 6, 6v, 7)

Após uma breve conversa, Francisco disse à Cesário Marcondes que “estava pelo mundo cumprindo missão, benzendo o povo e fazendo curas”, e que posteriormente teria que ir até Coqueiros para se encontrar com a “Santa” Manuelina. Verificando o estado em que o garoto se encontrava, seu primo resolveu levá-lo para sua companhia. Sobre os pais de Francisco, Marcondes disse que os mesmos haviam falecido há aproximadamente sete anos, vítimas de tuberculose. Que após a morte deles, chegou a procurar pelo fazendeiro José Resende com o intuito de ficar com a guarda de Francisco e seus irmãos, já que eles eram submetidos a maus tratos. Ainda de acordo com Cesário Marcondes, durante todo o período de estadia de Francisco em sua residência, muitas pessoas foram até a Avenida Rivelli a procura das bênçãos fornecidas pelo garoto, principalmente depois que o jornal “Diário Mercantil” passou a publicar sobre os milagres do “santinho”. Na segunda feira, dia 3 de outubro, cerca de duas mil foram até a sua casa.

É provável que as reportagens publicadas no “Diário Mercantil” realmente tenham sido responsáveis por atrair muitas pessoas para a residência em que Francisco se encontrava, visto que este jornal dedicou uma atenção especial ao caso do “Santo do Poço Rico”. A primeira vez que o “taumaturgo” apareceu nas páginas do periódico foi no dia primeiro de outubro de 1932. Com o título “Um ‘enviado’ de ‘santa’ Manuelina está operando milagres no Bairro Poço Rico”, o “Diário” discorria sobre a intensa movimentação de “romeiros” nos arredores da Avenida Rivelli e sobre os supostos milagres realizadas por Francisco. Entre estes, estava o de uma mulher cega que teria recuperado a visão depois de 16 anos.

O “Diário” entrevista uma mulher que, depois de 16 anos, recuperou a vista

Dentre as pessoas indicadas como tendo sido favorecidas pelo “taumaturgo” do Poço Rico, figura a senhora Carolina Maria da Conceição, residente em São Mateus.

Hoje nos dirigimos àquele bairro afim de falar à “beneficiada”, que reside no antigo beco dos Cachorros, hoje avenida Valladares.

Atendidos amavelmente pela venerada senhora, esta foi-nos logo dizendo, depois de saber o motivo de nossa visita: - Há 16 anos que vinha sofrendo grandemente da vista, sem poder sair de casa. Nada enxergava, além de uma grande mancha escura em torno de mim. Criei com toda dificuldade meus filhos. A caçula, que na época em

que eu enxergava tinha apenas 5 anos, está hoje moça feita, com 21 anos.

Apesar de seus cinquenta e tantos anos, Carolina é ainda uma velha bem disposta e dada à palestra. Assim com ela conversamos, ouvindo contar fases de sua vida trabalhosa.

- Depois de tratar com vários médicos, diz-nos Carolina, passei a usar uma erva, conhecida por "andorinha", encontrada nas proximidades da igreja São Mateus. Nenhuma melhora consegui.

Há dias ouviu falar do "iluminado" Francisco de Paula, resolvendo assim rumar para o Poço Rico, em busca de um "milagre" do "santo". Foi, viu e venceu, voltando de lá curada, pois tendo começado a tomar a água terça-feira última, já veio duas vezes à cidade, podendo andar perfeitamente para todo o lado.

Está Carolina risonha, satisfeita por poder enxergar hoje as transformações por que passou a nossa cidade, durante os seus longos anos de treva quase absoluta. (DIÁRIO MERCANTIL, 1 de outubro de 1932: 2).

Nos dias seguintes o "Diário" continuou ouvindo alguns indivíduos que buscavam pelas "bênçãos" de "São" Francisco Marcio de Paula. Segundo o articulista, em uma das várias ocasiões em que esteve na residência do garoto, era grande o movimento de pessoas com vidros e garrafas nas mãos. Animados, os consulentes comentavam sobre as inúmeras curas efetuadas por Francisco. Muitas citavam o caso de um homem cego que, privado da visão há muito tempo, se recuperou assim que "avistou" o "iluminado" e o de uma mulher, moradora da Avenida Costa Carvalho, que não tendo leite materno para amamentar o filho, conseguiu o "milagre" do "aleitamento imediato". Na reportagem do dia 4 de outubro, o "Diário" trouxe com detalhes uma entrevista realizada com Dona Cecilia de Freitas, a tal mulher que sofria de hipogalactia:

Na casinha n. 367 da Avenida Costa carvalho, reside o Sr. Antonio de Freitas, empregado na fábrica de banha do Poço Rico, em companhia de sua esposa, D. Cecilia de Freitas, e de quatro filhos. Na residência de Francisco de Paula alguém nos informara que D. Cecilia tinha sido curada pelo 'santo' e por isso lá fomos ter.

Recebeu-nos ela atenciosamente e passou então a narrar-nos as dificuldades com que sempre lutara para criar os filhos, em número de 4, contando-se o mais novo, nascido no dia 8 do mês passado. Não tinha leite e, assim, via-se obrigada a recorrer às vizinhas e pessoas amigas a que lhe ocasionava inúmeros contratemplos e contrariedades.

Há dias, disse-nos ela, passou por lá o "iluminado" que distribuía benefícios a todos que o procuravam.

Um seu filho de 4 anos estava doente, sofrendo de furúnculos, e por isso resolveu apelar para o "milagre" do "santinho".

Amigas então aconselharam-na a que pedisse ao "iluminado" que permitisse que ela tivesse leite para criar o mais novo, de um mês de idade.

Pedi e foi atendida. Pouco depois da saída do “iluminado”, a criança que sofria dos furúnculos conseguia notável melhora, e D. Cecilia podia então amamentar pela primeira vez o seu caçula. Estava feito o milagre e um sopro de felicidade envolvia então aquela casa com a alegria causada pelo acontecimento prodigioso. Quando estivemos conversando com D. Cecilia, ela teve a oportunidade de chamar várias de suas vizinhas, que foram unânimes em afirmar a veracidade de suas palavras no tocante à falta de leite que tanto a incomodava. (DIÁRIO MERCANTIL, 4 de outubro de 1932: 2).

Antes de analisarmos os relatos daqueles que buscaram se livrar de suas aflições nas práticas de Francisco, seria interessante discutirmos o interesse do Diário Mercantil em cobrir a trajetória do “Santo do Poço Rico”. Cabe ressaltar que esse periódico não costumava adotar uma postura de convivência com as práticas culturais populares, sobretudo com as que envolviam uma intervenção na alma e no corpo doente. O “Diário”, assim como alguns de seus “concorrentes”, compactuava com os discursos formulados pela corporação médica e pelas autoridades municipais de que estas atividades deveriam ser combatidas sistematicamente.

Desde as primeiras décadas do século XX é possível perceber em Juiz de Fora a ampliação de uma perseguição a todos aqueles que se aventuravam pelo campo da cura sem contar com uma permissão legal para atuar. Os motivos que levaram indivíduos como Francisco a serem reprimidos na “Manchester Mineira” dos primeiros decênios do século XX em nada diferem daqueles responsáveis por marginalizar e estigmatizar outras atividades como as desempenhadas pelas prostitutas, pelos jogadores, pelos moradores dos cortiços e de outras habitações populares. Todas estavam inseridas em um mesmo contexto histórico: um período em que os hábitos e os costumes populares – principalmente os da população afrodescendente – foram estigmatizados na tentativa de enquadrar as classes subalternas, vistas como uma massa de indivíduos ignorantes, no caminho da modernização, do progresso e da civilização.

A institucionalização da medicina acadêmica e a maior participação dos médicos na esfera pública, algo que acontece em Juiz de Fora na transição do século XIX para o XX com a criação da Sociedade de Medicina e Cirurgia em 1890 e a Junta/Diretoria de Higiene em 1892, trata-se de um complemento e marca um período interessante no que tange a essas perseguições. A partir desse momento, os esculápios estabelecidos na cidade passaram a se envolver cada vez mais com as principais medidas tomadas pelas autoridades municipais, prestando suporte

ideológico para as diversas ações “saneadoras”. Essa “parceria” entre a medicina acadêmica e as classes conservadoras locais evidencia, entre outras coisas, como parte do discurso médico-higienista estava em sintonia com a ideologia republicana de “civilizar”, “ordenar”, “limpar” e “embelezar” as cidades, apagando a imagem de um passado colonial e imperial associado à desordem, ao atraso, a imundice, a doença e a ignorância. (MARINS, 1998: 132-133)

O Código Penal republicano que passou a vigorar em 1º de fevereiro de 1891 é um exemplo de como as práticas alternativas de cura não seriam toleradas. Contando com um capítulo intitulado “Dos Crimes Contra a Saúde Pública”, o código foi responsável por institucionalizar a postura defendida pelas classes conservadoras de reprimir a atuação de indivíduos não diplomados, associados à supersticiosidade e ao atraso da população. Não que houvesse no Império uma tolerância com as práticas alternativas de cura. Como bem atestou Gabriela dos Reis Sampaio, “o império tinha suas formas de punir e também reprimia, e muito, cultos e práticas de curandeiros”. A diferença, entretanto, era que não havia no código penal desse período, artigos específicos para enquadrar esses indivíduos. “Punia-se por meio dos mecanismos do paternalismo”. (SAMPAIO, 2003: 414).

Voltando para o caso do “Santo do Poço Rico”, diferentemente de muitos outros curadores que localizamos nas primeiras décadas do século XX - para os quais os jornais separaram um pequeno espaço nas páginas policiais -, as reportagens do Diário Mercantil nos forneceram mais informações sobre as práticas de Francisco do que a fonte judicial. Poderíamos explicar essa questão, em certo sentido atípica, partindo do princípio de que esse número reduzido de dados na fonte judicial se deve ao fato desta se tratar de um inquérito e não de um processo criminal. No entanto, o problema é mais interessante do que parece. Não é o inquérito que é pobre, mas sim o jornal que é extremamente rico em detalhes.

Além da grande quantidade de informações sobre Francisco, outro ponto que realmente impressiona é o posicionamento que o “Diário” adotou em relação à sua trajetória em outubro de 1932. Se prestarmos atenção nas reportagens que começaram a ser publicadas no dia primeiro, notamos que os textos, pelo menos inicialmente, não criticaram ou estereotiparam as práticas do “Santo do Poço Rico”. Até mesmo as entrevistas realizadas com pessoas que se diziam curadas pelos milagres do “taumaturgo” ficaram isentas de julgamentos. Levando-se em consideração que a imprensa local se incomodava com coisas parecidas, como os

“antros de feitiçaria” – locais onde a população buscava amenizar os problemas da alma e do corpo -, a atuação de um ou outro curador menos requisitado pela população e as “arruaças” cometidas por ébrios e desordeiros, a ausência de denúncias sobre o congestionamento do trânsito nas ruas paralelas à Avenida Rivelli e a insuficiência no serviço dos bondes, consequências direta da atuação de Francisco, é significativa.

Diante desse quadro, explicar as especificidades e as contradições presentes no caso do “Santo do Poço Rico” não parece ser uma tarefa simples. E de fato não seria se não fosse uma peça fundamental do quebra-cabeça: Manoelina, a “Santa de Coqueiros” de quem Francisco se dizia enviado. Porém, antes de prosseguirmos com nossas hipóteses sobre as relações entre Francisco, a imprensa e a população, faz-se indispensável conhecermos aquela que supostamente os inspirou: a Santa de Coqueiros.

Manoelina Maria de Jesus: A Santa de Coqueiros

Manoelina Maria de Jesus era uma jovem negra, pobre e analfabeta. Tinha entre 18 e 20 anos quando ficou nacionalmente conhecida como a “Santa de Coqueiros”. Os rumores sobre os inúmeros milagres efetuados pela camponesa se espalharam rapidamente pelo país com a ajuda das reportagens publicadas pelo vespertino carioca “A Noite”. Por vários dias, os enviados especiais do jornal do Rio responsáveis por cobrir o caso detalharam as curas e a movimentação atípica na casa da “taumaturga” e entrevistaram os inúmeros “romeiros” que se diziam curados. Cegos que recuperaram completamente a visão, paralíticos que voltaram a andar foram uma constante nas primeiras páginas.

Em pouco tempo o pacato lugarejo de Coqueiros se transformou em um centro agitado de fé e curiosidade. Pessoas de todos os cantos do país e de diferentes classes sociais se dirigiam para a humilde casa da Santa a pé, a cavalo, de carro ou transportadas por trens e caminhões superlotados. E conforme os milagres de Manoelina aumentavam, as tiragens do “A Noite” seguiam a mesma proporção. Segundo dados divulgados na edição de oito de maio de 1931, no dia primeiro de abril foram impressos 124.000 exemplares. Já no dia 30, quando o suspense pairava sobre os diagnósticos dos médicos convidados pelo periódico para examinar a “taumaturga”, esse número ultrapassou a marca de 214.000. O

jornal atribuía o “boom” de “crentes” e de leitores justamente à nomeação da “caravana científica”:

A romaria toma proporções assustadoras
Os trens da Central despejam, agora, em João Ribeiro, verdadeiras multidões. Os próprios moradores da localidade asseveram que nunca viram tamanha afluência de povo. E todos creem que o fato se explica pela nomeação da junta de cientistas, feita pela A NOITE. Hoje desembarcaram, aqui, cerca de novecentas pessoas, e Manoelina atendeu a quase outras tantas, vindas de outros lugares. (A NOITE, 8 de maio de 1931: 4).

Em junho de 1931, após sucessivas investidas das autoridades médicas, policiais e eclesiásticas, Manoelina foi internada em Belo Horizonte, no Instituto psiquiátrico Raul Soares. As ordens teriam partido do próprio Secretario do Interior, alegando que a jovem deveria tratar “convincentemente” da sua saúde, “seriamente combatida”. A medida também tinha como objetivo evitar que a casa da “Santa” continuasse “assedada por grande multidão de pessoas atacadas de todas as moléstias, bem como de indivíduos sem fé, que ali iam explorar a credulidade dos romeiros”. (A NOITE, 12 de junho de 1931:2).

A população e a própria redação do “A Noite” contestaram a “violência inútil da polícia” e a “truculência das autoridades mineiras” e pediram a liberação imediata da “santa”. E antes mesmo que um “habeas-corpus” fosse julgado pelo Superior Tribunal de Belo Horizonte, Manoelina Maria de Jesus foi posta em liberdade no dia 16 de junho. Para o vespertino carioca, a liberdade da “Santa de Coqueiros” era “uma vitória da opinião pública e da lei, pois a lei, pelos íntegros magistrados mineiros, seria restabelecida em todo o seu império e protegeria Manoelina como se fazia mister”. (A NOITE, 17 de junho de 1931:2).

Livre do manicômio e das garras da polícia, a jovem camponesa partiu para Dom Silvério. Naquele distrito, a “afluência” de romeiros continuou a todo vapor até o início de 1932, momento em que Manoelina, “depois de um longo período de extraordinária evidencia, cairá no esquecimento”. (A NOITE, 28 de março de 1932: 1).

Em 14 de fevereiro de 1960, após uma prolongada enfermidade, “durante a qual se recusou a tomar alimentos e medicamentos”, Manoelina Maria de Jesus faleceu em Crucilândia (MG) aos 45 anos de idade. Seu enterro reuniu cerca de duas mil pessoas que “fizeram uso da palavra” para agradecer seus “‘milagres’ e ‘curas’”. (CORREIO DA MANHÃ, 19 de março de 1960: 1).

Onde os caminhos se cruzam e as peças se encaixam: A Santa de Coqueiros e o Santo do Poço Rico.

É hora de voltarmos de nossa pequena viagem. Em um “auto-caminhão” repleto de “romeiros” partiremos de Coqueiros com destino à Juiz de Fora. Embora o cenário tenha se complicado por lá, Francisco Marcio de Paula nos aguarda ansiosamente em sua residência para revelar o desfecho de sua história.

As reportagens que vimos anteriormente no “Diário Mercantil” descrevendo os “milagres” de Francisco não foram responsáveis por divulga-los apenas entre aqueles que acreditavam e buscavam por seus préstimos. Chegando ao conhecimento da polícia que no bairro do Poço Rico “um menor orphão de pae e mae”, estava atraindo “a curiosidade pública, anunciando ter feito curas assombrosas”, o delegado João Valladão determinou que fossem tomadas as necessárias providencias, instaurando um Inquérito para colher as declarações de Francisco e de seu primo Cesário Marcondes. Valladão achou também conveniente realizar um exame de sanidade “na pessoa do mencionado menor”, nomeando como peritos os médicos Simeão de Faria e Joaquim Geraldo de Assis. (INQUÉRITO, 7 de outubro de 1932: 2).

Em 7 de outubro de 1932, às 13 horas da tarde, Francisco foi submetido ao exame de sanidade solicitado pelo delegado. Nele, os peritos atestaram que o “santinho” era um “débil mental, com manifestações paranoicas, mania religiosa e de perseguição, apresentando sinais clínicos de uma fraqueza pulmonar incipiente, pelo que convém a sua reclusão em um estabelecimento apropriado”. (INQUÉRITO, 7 de outubro de 1932: 9).

No mesmo dia em que o exame foi realizado, o delegado resolveu finalizar o Inquérito e encaminhá-lo ao Juiz de Direito da Primeira Vara de Juiz de Fora. Na conclusão do documento, Valladão fez questão de sublinhar que Francisco Marcio de Paula era um menor abandonado e que Cesário Marcondes, detentor provisório da guarda do garoto, o “explorava, consciente ou inconscientemente”, algo que o tornava incapaz de cuidar de Francisco por não compreender sua “triste situação” mental. Desta forma, impunha-se a necessidade de uma medida de proteção ao “infeliz”, pois só assim poderia ele receber o tratamento médico de que tanto necessitava. Para as autoridades, a reclusão de Francisco em uma instituição da cidade também era essencial para afastá-lo da aglomeração dos “crentes”, vindo de todas as partes. (INQUÉRITO, 7 de outubro de 1932: 10).

Após a realização do exame, o “Diário Mercantil” publicou um longo texto mostrando sua insatisfação com o diagnóstico dos médicos que constatou a “debilidade mental” de Francisco. Inicialmente a reportagem buscava explicar os motivos que levaram o periódico a cobrir com tantos detalhes o caso do “Santo do Poço Rico”.

De acordo com o “Diário”, em diversos países do mundo estavam aparecendo alguns “santos improvisados”, indivíduos extremamente venerados pelo povo graças às “curas miraculosas” que lhes eram atribuídas. Na década de 1930, inúmeros jornais como o “New York Herald”, o “Diário de Lisboa” e o “A Noite”, este último um dos “vespertinos de maior tiragem do Brasil”, haviam publicado extensas reportagens sobre a atuação desses indivíduos. Como a missão da imprensa era informar amplamente o público, era justo que os periódicos não se calassem diante “de um fato sensacional” como o de Francisco, “que obrigou a Companhia Mineira de Eletricidade a duplicar o número de bondes na linha do Poço Rico”.

Ainda segundo a matéria, o que o “Diário Mercantil” fez foi justamente o que fizeram o “New York Herald”, o “Diário de Lisboa”, “A Noite” e tantos outros jornais: descrever o “santo” e a sua residência, recolher “impressões do momento e do ambiente” e, “a fruto da curiosidade”, ouvir diversas pessoas que se diziam curadas pelos tratamentos de Francisco. Tanto que procurou sempre empregar entre aspas algumas palavras, como “santo”, “milagre”, “cura”, “iluminado” e etc., significando que a elas era dado um tom irônico, de restrição. (DIÁRIO MERCANTIL, 8 de outubro de 1932: 4).

Sobre as pessoas que frequentavam a casa do “Santo do Poço Rico”, a reportagem afirmou que estas eram movidas pelo “espírito da curiosidade”. Já Francisco era apenas uma “infeliz criança ignorante”, produzida pelo meio supersticioso em que vivia. Retornando a discussão para o surgimento dos “santos” em diversos países e buscando questionar o resultado do exame de sanidade realizado em Francisco no dia anterior, o articulista destacou que os “predestinados” estavam sendo “submetidos a numerosas juntas de psiquiatras”. A própria Manuelina de Coqueiros, de quem “O santo do Poço Rico” se dizia enviado, havia sido objeto de estudo de uma “brilhante” monografia confeccionada pelo Dr. Silvério Mello. E que mesmo após o Dr. Silvério, um médico especialista do Rio de Janeiro, passar um longo tempo em Coqueiros investigando minuciosamente o caso de Manuelina, este não chegou a uma “conclusão

definitiva sobre a natureza da moléstia, ou sobre se tratava ou não de uma debilidade mental". Diante desse fato, como poderia, então, os peritos Simião de Faria e Joaquim Geraldo de Assis, "após uma ligeira conversa com Francisco", concluir precocemente que o menor era um paranoico?

Na opinião do articulista, os "santos" podiam não ser, de fato, "indivíduos normais, mas eram, acima de tudo, "reflexos do meio ignorante e supersticioso" em que viviam e eram criados. Sendo assim, ele não acreditava que Francisco Marcio, "uma criança de 16 anos, com organismo ainda em formação", era um paranoico. Talvez se tratasse apenas de um menor "explorado por uma quadrilha de espertalhões, cumprindo a polícia abrir inquérito a respeito para completar a sua acertada providencia de o ter enviado ao juiz de menores". (DIÁRIO MERCANTIL, 8 de outubro de 1932: 4).

Diante da possibilidade de internação de Francisco Marcio de Paula, a população juiz-forana também reagiu imediatamente. Cerca de 290 pessoas assinaram um documento endereçado ao Juiz da Primeira Vara pedindo que Francisco continuasse realizando seus milagres e permanecesse morando com seu primo Cesário Marcondes:

O abaixo assignados confiantes no espirito de justiça de V. S vem expor o seguinte: - Conforme é já sabido de acordo com a indicação fornecida pelo sr. Dr. Delegado de Polícia, V.S determinou que o menor Francisco Marcio de Paula que vem obtendo curas inegáveis e reconhecidas por todos que vem frequentando a sua casa, fosse internado num asylo. Entretanto desejosos todos da não internação do referido menor viemos todos a presença de V. S solicitar permissão para que Francisco Marcio de Paula fique residindo com seu parente com que vem morando há quase dois meses, curando os pobres coitados que não dispõem de recursos para recorrerem a sciencia medica, ou mesmo aqueles que já trataram pela sciencia e nada conseguiram.

Confiante no espirito justiceiro de V. S

Pedem e Esperam

Deferimento

Juiz de Fora, 13 de outubro de 1932. (INQUÉRITO, 7 de outubro de 1932:16).

Em cinco de novembro de 1932, o Juiz A. Martins finalizou o inquérito ordenando que a peça fosse arquivada. Atendendo parcialmente os pedidos daqueles que participaram do abaixo-assinado, o magistrado confiou a guarda de Francisco Marcio de Paula a seu primo Cesário Marcondes "com recomendação de zelar pela sua saúde e educação e proibição de especular-se com a credence

popular que pretende transformá-lo em milagreiro". (INQUÉRITO, 7 de outubro de 1932:23). E essa foi a última vez que encontramos informações sobre Francisco nas fontes analisadas até agora.

Como pudemos perceber, as histórias de Francisco Marcio de Paula e Manoelina Maria de Jesus possuem muitos pontos em comum. Ambos eram negros, pobres e analfabetos, foram "beatificados" pela população, tiveram seus milagres divulgados pela grande imprensa, foram diagnosticados pelos médicos como "débeis mentais" e acabaram perseguidos pelas autoridades por conta de suas práticas de cura.

Quando nos deparamos com o caso do "Santo do Poço Rico" ficamos surpresos e eufóricos com sua possível excepcionalidade. Embora a trajetória daquele garoto que conquistou parte da população juizforana fosse repleta de aspectos interessantes, como o número elevado de enfermos que buscaram por seus préstimos, o que realmente nos chamou atenção em um primeiro momento foi o posicionamento que o "Diário Mercantil" adotou em relação à sua atuação.

Pouco tempo antes de encontramos o santinho nas páginas do periódico, havíamos confeccionado uma dissertação onde procuramos discutir a constituição do campo da medicina acadêmica em Juiz de Fora, sua penetração social e as tensões entre o paradigma científico e as práticas alternativas de cura que conformavam o imaginário coletivo da cidade nos primeiros decênios do século XX. A análise dos jornais que circulavam no município naquele período evidenciou que uma parte significativa da imprensa local - principalmente o Diário Mercantil - serviu como um instrumento de divulgação do discurso médico-higienista, lançando mão de estratégias discursivas e coercitivas que combatiam e estigmatizavam os curadores e seus "clientes".

Desconhecíamos por completo as proezas da "Santa de Coqueiros". No entanto, conforme avançamos na leitura das fontes disponíveis sobre o caso de Francisco, percebemos que Manoelina era uma peça fundamental de nosso quebra-cabeça. O fato de seu nome aparecer com destaque nos títulos das reportagens sobre "O Santo do Poço Rico" indicou que ela seria indispensável para a realização de nossas análises. Tivemos, então, a necessidade e a obrigação de investigar os pormenores da vida da Santa. Não foi preciso muito esforço para perceber as similitudes entre os dois casos e que o "sucesso" de Francisco em Juiz de Fora em 1932 foi, na verdade, o desdobramento de um fenômeno maior que se iniciou em Coqueiros no ano anterior.

Os textos antes contraditórios publicados pelo “Diário Mercantil” em outubro de 1932 foram se tornando inteligíveis na medida em que aprofundamos nos trabalhos realizados pela equipe do “A Noite” em Coqueiros. A inspiração do articulista do “Diário” em relação às reportagens produzidas por seus colegas do Rio de Janeiro – algo confessado por ele na ocasião em que contestou o diagnóstico do exame de sanidade de Francisco - deu contornos mais nítidos às diversas semelhanças entre as duas séries de reportagens, como a ênfase na movimentação dos romeiros, as descrições dos milagres, as entrevistas com aqueles que se diziam curados pelos “Santos” e a suposta imparcialidade diante dos “estranhos fenômenos”.

É indiscutível que as reportagens sobre Manoelina e Francisco tinham como objetivo vender exemplares. Como vimos, as tiragens do “A Noite” aumentaram quase 100% no período em que a “Santa de Coqueiros” estivera no auge, principalmente depois do suspense criado em torno dos diagnósticos da “caravana científica”. Obviamente a redação do “Diário Mercantil” pegou carona na empreitada bem sucedida do jornal do Rio e seguindo uma “formula pronta” fez de Francisco uma ótima oportunidade de aumentar seus lucros.

No entanto, os pontos em comum nas reportagens publicadas pelos dois periódicos são capazes de desnudar uma característica da imprensa que, de certo modo, extrapola a questão econômica. De acordo com Robert Darnton, “como em outros ofícios, o jornalismo tem sua mitologia própria. [...] Os repórteres sentem uma obrigação de ‘se medirem’ com os padrões estabelecidos no passado, embora saibam que devem parecer pequenos ao lado de seus míticos titãs”. (DARNTON, 2010: 98). Ainda sobre a padronização das notícias, ou “como fazer biscoitos com uma velha forminha de bolacha”, Darnton destaca que:

As grandes matérias seguem modelos especiais e têm um sabor arcaico, como se fosse metamorfoses de Ur-matérias que se perderam na profundidade dos tempos. A primeira coisa que um repórter de cidades faz depois de receber uma tarefa é procurar material pertinente entre casos anteriores arquivados na “morgue”. A mão morta do passado, portanto, modela sua percepção do presente. [...] Mas a nova informação que ele adquire precisa se adequar a categorias herdadas de seus predecessores. Assim, muitas matérias apresentam formas consideravelmente parecidas, refiram-se elas a “notícias cruas” ou a “traços” mais estilizados. (DARNTON, 2010: 103).

O fato é que alguns periódicos como o "A Noite" e o "Diário Mercantil", ao conferir destaque aos "supostos milagres" realizados por Manoelina e Francisco, deram visibilidade às suas práticas e romperam com certos padrões ideológicos que orientavam a grande imprensa no início da década de 1930. No caso da "Santa de Coqueiros", essa questão parece ficar clara quando analisamos o posicionamento de alguns jornais. O próprio "Diário Mercantil", em reportagem publicada na primeira página do dia 8 de abril de 1931, por exemplo, denunciou os métodos empregados pelo "A Noite" em suas coberturas sobre o "caso Manoelina". Segundo o texto, a ampla divulgação dos supostos milagres da "santa" pelo "espalhafatoso jornal carioca" era responsável por levar milhares de enfermos até Coqueiros. Enfermos estes que desconheciam por completo as "artimanhas" do vespertino do Rio. (DIÁRIO MERCANTIL, 8 de abril de 1931:1).

Ainda de acordo com o jornal juizforano, a estratégia utilizada pelo "A Noite" para construir a imagem da "Santa Manoelina" foi a mesma empregada alguns anos antes no caso do famoso "fakir" da rua dos Barbonos, onde um repórter teria se passado por um indiano "para mostrar quão fácil é explorar-se a credulidade popular". Dentro dessa perspectiva, "a Santa de Coqueiros não passava de um "mutatis mutandis", um caso semelhante ao do fakir". A prova definitiva dessa "fabricação de noticiais" era a entrevista publicada pelo "A Noite" no dia 2 de abril com "um notável médico de Juiz de Fora", o dr. Francisco das Chagas Sobreira". Na verdade o Dr. Sobreira era o "famoso curandeiro" França Sobreira, "Espécime completo do roceiro, quasi analphabeto, incapaz de articular com acerto dez palavras". (Diário Mercantil, 8 de abril de 1931: 1).

Embora seja impossível negar que uma parte da imprensa tenha sido responsável por "construir as imagens" e ampliar a credibilidade da "Santa de Coqueiros" e do "Santo do Poço Rico", não se trata de afirmar aqui que ela foi a única responsável por gerar a autoridade social desses curadores. Longe disto. Indivíduos como Manoelina e Francisco, mesmo sendo alvos de uma perseguição sistemática nas primeiras décadas do século XX, desempenhavam um papel fundamental na vida de uma parcela significativa da sociedade. Existiam elementos em suas práticas que as tornavam indispensáveis.

Sobre esses elementos poderíamos destacar o fato da "medicina científica" ser uma arte de curar cujas ações profiláticas se pautavam, quase sempre, em métodos estranhos e desconhecidos para grande parte da população. De acordo com a historiadora Beatriz Weber, durante as primeiras décadas do século XX a

medicina acadêmica ainda se apresentava apenas como mais uma entre as inúmeras possibilidades de intervenção no corpo doente e provavelmente não era vista como a melhor, já que “oferecia tratamentos agressivos e dolorosos, como a cirurgia, o isolamento dos doentes, as sangrias e as purgas”. Essa situação abria brechas para outras práticas de cura, principalmente as mágicas, cujas terapias “eram indolores e ofereciam certo alívio e reconforto psicológico, sem afastar os doentes de seus amigos e parentes”. (WEBER, 1999: 187).

Ainda segundo Beatriz Weber, o discurso da “modernização” que se consolidava na transição do século XIX para o XX tinha como objetivo transferir para a ciência – no caso para a medicina – a crença na cura e no tratamento de certas dificuldades cotidianas, “emancipando a religião das esferas seculares da vida”. Muito embora algumas religiões tradicionais, como o catolicismo oficial e o protestantismo, tenham tentado adaptar-se a essa nova realidade, afastando-se progressivamente do mistério e do sagrado, uma grande parcela da população “não procedeu ao desencantamento do mundo e da vida”. Ao contrário dessas religiões tradicionais, diversas crenças populares, “especialmente as religiões afro-brasileiras, mas não somente elas”, acabaram ocupando um espaço que a ciência se mostrava incapaz de preencher, como “o espaço da angústia, das incertezas existenciais e dos imponderáveis do cotidiano”. (WEBER, 1999: 187)

Outro aspecto importante sobre a credibilidade dos curadores foi sublinhado por Gabriela dos Reis Sampaio em seus estudos sobre o “feiticeiro” Juca Rosa (2010). Trata-se da existência de uma concepção popular comum nos anos finais do século XIX e iniciais do XX que associava a saúde e a doença a um funcionamento integrado entre o “corpo e o espírito”. De acordo com a historiadora, nesse período as moléstias eram interpretadas pelos curadores e por aqueles que procuravam por seus préstimos como um desequilíbrio do corpo físico causado por uma interferência espiritual. A eficácia dos feitiços no desequilíbrio e no restabelecimento da saúde é um exemplo emblemático dessa cosmovisão.

As considerações de Sampaio são muito próximas das utilizadas por Giovanni Levi em “A Herança Imaterial”. Em suas análises sobre o caso do exorcista Giovan Battista Chiesa, Levi trabalha com a distinção entre duas etiologias, a “personalista” e a “naturalista”. Por sistema personalista o historiador entende “o de uma cultura dentro da qual se considere que a doença possa ser o efeito mais ou menos ativo e intencional da intervenção de um agente que tenha um seu significado (seja ele divino, sobrenatural ou humano)”. Esse sistema se

ocupa, portanto, “daqueles que estão doentes e da razão, e não apenas do modo, de estarem doentes”. Já no sistema naturalista, a doença é explicada em termos impessoais, “como se os elementos físicos que compõe o corpo se encontrassem em desordem e com seu equilíbrio perturbado, e a causa desta situação pudesse ser totalmente explicada em termos naturais”. O historiador italiano destaca que essa descrição é uma abstração, uma vez que:

Na verdade, os sistemas etiológicos, em geral, foram, ou ainda são, o fruto da convivência relativamente calibrada de elementos de ambos os sistemas, com variações que não se referem apenas a culturas e tempos diversos mas que servem para diferenciar os comportamentos entre grupos e indivíduos mesmo no interior de cada sociedade e situação separadamente. (LEVI, 2000: 75-76).

Essa “convivência relativamente calibrada de elementos” entre os sistemas etiológicos a que Levi se refere é capaz de nos ajudar a compreender porque muitas pessoas procuraram por Manoelina e Francisco depois de terem recorrido aos tratamentos dos médicos, como Dona Carolina, que, por conta de sua cegueira, havia consultado diversos consultórios antes de recorrer aos préstimos do “Taumaturgo da Avenida Rivelli”.

Para encerrarmos a discussão é indispensável gastarmos mais algumas linhas com Manoelina Maria de Jesus e Francisco Marcio de Paula. Como vimos, nos primeiros decênios do século XX indivíduos como eles, mesmo sendo criminalizados e estigmatizados pelas constantes investidas dos grupos hegemônicos, não deixaram de ser requisitados por uma parcela significativa da população. Em Juiz de Fora, por exemplo, era enorme a quantidade e a variedade de curadores que atuavam no mesmo período que o “Santo do Poço Rico”. Mas nenhum deles alcançou a visibilidade de Francisco. As proezas do menino obviamente estão relacionadas aos múltiplos elementos que conferiam credibilidade às práticas alternativas de cura. No entanto, acreditamos que outro fator foi decisivo para o “êxito” do santinho: sua autoridade social.

Podemos conjecturar que a autoridade social de Francisco foi um legado deixado por Manoelina e que foi sendo reforçada pelas publicações do “Diário Mercantil”. Publicações estas que além de divulgar os milagres do “Santo do Poço Rico”, construíram sua imagem como um “enviado” ainda mais poderoso que a “Santa de Coqueiros”. Como vimos, no primeiro semestre de 1931 a fama de Manoelina ultrapassou as fronteiras de Coqueiros com a ajuda da imprensa,

atingindo localidades distantes e relativamente próximas como Juiz de Fora. Neste município, assim como em muitos outros, havia confiança na eficácia das curas da camponesa. Em caminhões superlotados, muitos partiram em direção a João Ribeiro. No centro da “Manchester Mineira”, próximo à Catedral Metropolitana, o rosto da Santa foi visto dentro da garrafa de água benta e causou um grande alvoroço. (O LYNCE, 4 de julho de 1931: 1).

Acreditamos, portanto, que a popularidade das práticas alternativas de cura no período, as visões etiológicas, a fama de Manoelina na cidade e as reportagens do “Diário Mercantil” contribuíram para “santificar” Francisco em 1932. Todos esses elementos somados deram credibilidade às curas do garoto e firmaram sua autoridade social.

Naquele agitado mês de outubro o garoto herdou algo de imaterial. O cenário para sua ascensão e queda repentina já estava parcialmente montado. A imprensa local tinha o modelo a ser seguido. A população juizforana possuía um santo para chamar de seu. E os médicos e as autoridades policiais, um jovem negro e pobre para diagnosticar como “débil mental”.

Referências Bibliográficas

Fontes

1. Fontes Manuscritas

1.1 Arquivo Histórico de Juiz de Fora

1. Fundo Fórum Benjamim Colucci. Processos Criminais (1890-1941)

2. Fontes Impressas

2.1. Arquivo Histórico de Juiz de Fora.

1. Jornal Diário Mercantil, 1912 a 1941

2.2. Setor de Memória da Biblioteca Municipal Murilo Mendes

1. O Lince, 1931 e 1958

3. Fontes Digitais

3.1. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional

1. Jornal O Pharol, 1891 a 1933

Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/acervo-digital/pharol/258822>

2. Jornal A Manhã, 1931

Disponível em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=720984&pesq=>

3. Jornal A Noite, 1931 a 1939

Disponível em:

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=348970_03&PagFis=4143&Pesq

4. Jornal Correio da Manhã, 1960

Disponível em:

http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=348970_01&pesq=

Bibliografia

BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo/Porto Alegre: EDUSP e ZOUK, 2008.

DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

DIAS, Marcelo Rodrigues. *Curandeiros, Feiticeiros e Práticas Alternativas de Cura na Comarca do Rio das Mortes na Segunda Metade do Oitocentos*. Revista *Ágora*, v. 9, 2009. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufes.br/agora/article/viewFile/1934/1446>>. Acesso em: 18 de abril de 2014.

ESTEVES, Albino. *Álbum do Município de Juiz de Fora*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1915.

GAMMA, Affonso Dionysio. *Código Penal Brasileiro* (Decreto n. 847, de 11 de outubro de 1890). 2. ed. Ver. Ampl. São Paulo: Saraiva, 1929.

GINZBURG, Carlo. *A Micro História e Outros Ensaio*s. Lisboa: DIFEL, 1989.

_____. *O Fio e os Rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

MARINS, Paulo César Garcez. *Habitação e Vizinhança: limites da privacidade no surgimento das metrópoles brasileiras*. In: Nicolau Sevcenko (Org). *História da Vida Privada no Brasil*. República: da belle époque à era do rádio. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MIRANDA, Sonia Regina. *Cidade, Capital e Poder: políticas públicas e questão urbana na velha Manchester Mineira*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1990.

OLIVEIRA, Luiz Eduardo de. *Os Trabalhadores e a Cidade: a formação do proletariado de Juiz de Fora e suas lutas por direitos (1877-1920)*. Juiz de Fora: FUNALFA, 2010.

OLIVEIRA, Paulino de. *Pantaleone Arcuri e Juiz de Fora*. Juiz de Fora, 1959.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Tenebrosos Mistérios: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro Imperial. In: CHALHOUB, Sydney; MARQUES, Vera Regina Beltrão; SAMPAIO, Gabriela dos Reis; SOBRINHO, Carlos Roberto Galvão (org.). *Artes e Ofícios de Curar no Brasil*. Campinas: UNICAMP, 2003.

WEBER, Beatriz Teixeira. *As Artes de Curar: medicina, religião, magia e positivismo na Republica Rio-Grandense*. Santa Maria: EDUSC, 1999.

Salubridade e Progresso: o código sanitário de 1911 e as propostas de intervenções no espaço urbano em Juiz de Fora no início do século XX

Maciel Antonio Silveira Fonseca*

Resumo: Este texto tem por objetivo apresentar o Código Sanitário de Juiz de Fora, elaborado no ano de 1911 pelo médico Eduardo de Menezes. Tal material postulatório teve sua origem na Sociedade de Medicina e Cirurgia de Juiz de Fora e representou parte do projeto de consolidação da categoria médica como profissionais da saúde e agentes públicos, que cada vez mais ganhavam espaço na política local. Portanto, a escolha do Código Sanitário como principal fonte de estudo se deu por sua originalidade e relevância para o âmbito local e regional, uma vez que seguia as diretrizes sanitárias estabelecidas nas grandes metrópoles europeias, como Paris e Berlim, e se parecia com as principais capitais brasileiras, como Rio de Janeiro e São Paulo. Foi utilizado como método de análise do material colhido a chamada pesquisa documental, a qual se propõe trabalhar documentos que não receberam tratamento científico.

Palavras-chave: Sanitarismo, Código Sanitário, Política urbana.

Health and Progress: the health code of 1911 and proposals for interventions in the urban space in Juiz de Fora at the beginning of the 20th century

Abstract: The purpose of this paper is to present the Juiz de Fora's Sanitary Code, prepared by the doctor Eduardo de Menezes in the year of 1911. Such postulatory material originated in the Juiz de Fora's Society of Medicine and Surgery and represented part of the project of consolidation of the medical category as health professionals and public agents, who increasingly earned their position in the local politics. Therefore, the choice of the Sanitary Code as the main source of study was due to its originality and relevance to the local and regional scope, since it followed the sanitary guidelines established in the great European metropolises, such as Paris and Berlin, and was compared to the main Brazilian capitals, such as Rio de Janeiro and São Paulo. As a method of analysis of the source material the documentary research was used, which proposes to work with documents that had not received scientific treatment.

Keywords: Sanitarism, SanitaryCode, Urban politics.

* Doutorando em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: maciel.s.fonseca@gmail.com

Assim, as más condições gearaes hygienicas não são somente causas de soffrimentos pessoaes actuaes, mas também dos da prole. A questão, pois, das medidas impostas pela hygiene publica, não é limitada ao nosso bem-estar e á nossa saude, mas a da regeneração da especie humana, porquanto o estado de nossa saúde é a resultante commum das condições geraes hygienicas em que vivemos desde o nascimento, e, d'aquellas em que viveram os nossos antepassados; e, dellas depende o estado de saude de nossos descendentes (MENEZES, 1911: 07).

Iniciamos este trabalho com o disposto no artigo 6º do Código Sanitário¹ que entrou em vigor em Juiz de Fora no ano de 1911, de autoria do médico Eduardo de Menezes. No referido artigo, percebemos que parte do discurso sanitaria buscou agregar o âmbito familiar aos projetos modernizantes da cidade. A hereditariedade, no caso, figurava como apelo constante, pois a partir de tal discurso, o indivíduo entendia que suas ações ou omissões causariam efeitos que iriam atingir seus descendentes, fossem tais efeitos positivos ou negativos.

Partindo dessa premissa, entendemos que a filantropia atuou com o caráter utilitarista de higienizar as famílias pobres do país (CHALHOUN, 2017: 23-24). O discurso e as ações empreendidas pelos médicos, engenheiros e arquitetos ganharam forte adesão por parte da sociedade civil, que foi revertida em apoio às instituições de assistência no país. Tomando por base tal afirmação, Sanglard e Ferreira proferiram que:

Nesta perspectiva, a filantropia levada a cabo pela sociedade brasileira nesse período seria revestida de uma utilidade social, e os filantropos, homens e mulheres, poderiam ser considerados, em sua maioria, reformadores sociais - que tinham como público-alvo os operários ou o trabalhador pobre, aquele que mesmo trabalhando não conseguia o sustento necessário, colocando em risco sua família (SANGLARD; FERREIRA, 2014: 74).

No caso específico de Juiz de Fora, o Código Sanitário permitiu entender que o trabalhador foi alvo de proteção constante das posturas públicas da municipalidade. O segundo capítulo do referido código foi destinado a estabelecer diretrizes e normas para os mais variados tipos de trabalho. O material definiu a jornada de trabalho, as condições de trabalho, o tempo de repouso para cada

¹ Todas as transcrições realizadas a seguir conservam os aspectos gramaticais e ortográficos vigentes no momento da publicação do Código Sanitário, em 1911. Além disso, como falaremos especificamente deste único livro de normas, iremos fazer menção ao material somente com a utilização da palavra "Código".

forma de trabalho e determinou algumas pessoas que seriam restritas ao trabalho (MENEZES, 1911: 194-198).

O trabalhador recebeu grande destaque no cenário da modernidade, pois fornecia a sua força de trabalho para que os empreendimentos do progresso fossem colocados em prática. Por conta disso, há uma grande preocupação na configuração do espaço urbano, visto que, além da necessidade de se mostrar uma cidade esteticamente bonita e desenvolvida, o operário deveria gozar de um mínimo de salubridade para que não comprometesse a mão de obra, nem limitasse a sua procriação, fornecendo mais forças de trabalho (ROCHA, 1995: 155).

Importante ressaltar que, dentre os artigos dispostos no Código Sanitário, um deles determinava que a administração pública deveria prestar a assistência aos inválidos. Com efeito, o que chamou mais a atenção foi que o termo "inválido" designava "às pessoas pobres e inaptas para o trabalho, por incapacidade física, moral e intelectual e por velhice" (MENEZES, 1911: 194). Portanto, foi possível inferir que, naquele momento, em Juiz de Fora, "inválido" seria aquela pessoa que fosse pobre e impedida de trabalhar.

Cabe destacar que os trabalhadores de Juiz de Fora, em sua grande maioria, estavam atuando nas crescentes manufaturas e fábricas, que foram espalhadas pelas regiões periféricas da cidade onde estes trabalhadores também passaram a residir, fosse pela praticidade de estar ao lado do ambiente de trabalho e otimizar o tempo de serviço, ou, como forma de sanear o centro da cidade, local onde circulava a elite e servia como cartão de visita da cidade. O termo "pobre", também na perspectiva do Código, caracterizaria as pessoas que eram incapazes de produzir recursos para arcar com os gastos de sua subsistência.

Foi possível entender, a partir de então, que para ser enquadrado na categoria "pobre" ou "inválido", o indivíduo deveria trabalhar com o intuito de que não fosse relegado à categoria de miserável ou vagabundo. Percebemos, com isso, que a proposta para utilizar o trabalho como forma de eximir o pobre dos males que provocava na sociedade civilizada, caracterizou uma parte das soluções encontradas pelos governos que estavam imersos na conjuntura da modernidade social, que representou a transição do século XIX para o século XX. Sanglard e Ferreira elucidaram que:

As soluções encontradas refletiram as diferentes sociedades e épocas, mas pode-se afirmar que a ideia da redenção pelo trabalho, que evitaria a transformação do pobre em miserável, foi uma

preocupação constante, assim como a separação do pobre merecedor de auxílio do vagabundo e a questão da mortalidade infantil, que acarretaria problemas demográficos para as nações (SANGLARD; FERREIRA, 2014: 73).

Com a finalidade de combater os índices de mortalidade infantil em Juiz de Fora, as escolas passaram a desempenhar fundamental papel na vida das crianças (OLIVEIRA, 2012: 28-32). Em primeiro lugar, na escola, desde o princípio da idade escolar, aos 8 anos de idade (MENEZES, 1911: 199), a criança entraria em contato com a educação higiênica e o corpo humano, "visando a implantação imediata dos hábitos higienicos, o meio mais seguro de reformar no futuro a sociedade em sua salubridade (MENEZES, 1911: 200)".

O poder público interferiu na educação das crianças para que pudessem ser adultos conscientes do seu lugar na sociedade e do papel que passariam a desempenhar e, no caso, não figurar como um entrave social seria um deles. O outro, seria o trabalho que desempenharia no decorrer de sua vida adulta, que era escolhido pelos pais no último ano de permanência no ensino básico, ou seja, aos 14 anos (MENEZES, 1911: 197-198). Já os alunos que não correspondessem às perspectivas sociais, os chamados "anormais", seriam separados dos demais e mantidos em classes especiais, denominadas "Classes de aperfeiçoamento" (MENEZES, 1911: 207). O Código Sanitário passou a influenciar as mais diversas esferas da sociedade: escolas, hospitais, matadouros, cemitérios, comércio, alimentação, fauna, flora e até mesmo a privacidade dos lares passou a ser um objeto em pauta no referido documento.

Julgamos pertinente, como abordagem deste trabalho, a metodologia como "pesquisa documental". Segundo Oliveira (2007: 69), a pesquisa documental tem por escopo buscar informações em materiais documentais que ainda não foram submetidos à um tratamento científico, o que foi o caso do Código Sanitário, que foi destacado neste trabalho. Portanto, pautamos nossa pesquisa em uma análise qualitativa do nosso objeto de estudo, buscando interpretar suas relações com a sociedade na qual ele foi produzido e sob quais processos ele foi submetido para que fosse, de fato, incorporado pela população e de que maneira se deu tal incorporação.

Muito além de um conjunto de normas, entende-se que o Código desenvolvido pela elite médica e intelectual de Juiz de Fora, e incorporado pela política local, consolidou a atuação da classe médica na cidade, ao passo que

legitimou as postulações e os estudos desenvolvidos pelo grupo. Tendo sido produzido pela Sociedade de Medicina e Cirurgia de Juiz de Fora no ano de 1911, o Código Sanitário contou com o apoio da Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro, que expressou suas congratulações por meio de uma carta que foi transcrita e anexada às primeiras páginas do Código Sanitário de Juiz de Fora.

Tendo em vista a importância conferida ao Código Sanitário, trabalhamos alguns dos artigos dispostos no referido material, traçando um paralelo com os debates médicos travados naquele momento, bem como observamos a realidade na qual estava imerso o município. Afinal, entendemos que, se chegou a existir qualquer legislação que regulasse as práticas e posturas da comunidade, provavelmente tal recurso buscou apenas coibir ou assentir os atos praticados por aquele grupo social.

O intelectual e filantropo Eduardo de Menezes apontou, com base no Código Sanitário, uma série de postulações e diretrizes sanitárias que deveriam ter sido incorporadas pela população. O documento foi dividido em duas partes: a primeira abordou a higiene de maneira generalizada, nos forneceu explicações sobre as moléstias, as condições gerais das doenças, como se desenvolvem e em quais meios elas costumam ter maior propensão para propagação. A segunda parte destinou-se a focalizar o tema "Saúde pública ou coletiva". Nele, foram esmiuçados todos os detalhes sobre os mais variados temas que foram divididos em doze títulos.

Com a leitura do Código, percebemos a intenção do poder público municipal em concentrar sua influência sobre a privacidade da população, consolidando o controle social das massas. Em muitos trechos, percebemos que as postulações vigentes no código destinavam atenção para as camadas mais vulneráveis da população: os trabalhadores braçais e àqueles que começaram a constituir suas respectivas famílias, construindo suas habitações em locais considerados "inadequados" pela administração pública (MENEZES, 1911: 41-76).

A atuação da política sanitária em Juiz de Fora não vigorou de modo coercitivo como ocorreu com outras políticas naquele mesmo momento, conforme apontou Jefferson Pinto (PINTO, 2008: 63-65). Entretanto, com o seu discurso de construção da ordem no espaço público apresentou semelhanças com a consolidação do Código Criminal investigado por Pinto em sua pesquisa.

Tendo um público-alvo parecido como que foi analisado por Pinto (ou seja, os ditos pobres e vadios), a municipalidade tentou instituir um progresso, no qual,

desde cedo, a população seria educada a entender sobre suas limitações, em parte com o discurso que mencionamos anteriormente sobre a hereditariedade das doenças e a necessidade das famílias educarem desde cedo sua prole. O objetivo principal seria que não disseminassem as doenças e somente propagassem a limpeza, que era o principal estandarte da modernidade, levantado pelas políticas implementadas com a finalidade de afastar a pobreza dos centros urbanos modernos. De acordo com Jefferson Pinto,

é, portanto, sobre este quadro político que, tomar-se-ão as devidas medidas preventivas frente ao "adensamento da pobreza" e, conseqüentemente, seu controle. Tal como destacamos anteriormente, os pobres, aceitos até aquele momento na estrutura da sociedade, passaram a ser vistos como um entrave ao progresso, uma vez que fugiam ao controle do mercado de trabalho e, conseqüentemente, inviabilizavam o potencial produtivo do Brasil e também ameaçavam a consolidação da imagem moderna das cidades. Dessa forma, havia a necessidade da construção da ordem no espaço público, o que carecia de uma política capaz de inserir mendigos e vadios no mundo do trabalho e, assim sendo, romper com aspectos de vida tradicional que se tornavam o temor das elites daquela época. O Código Criminal e também as posturas municipais passaram a ser instrumentos muito recorrentes para o cumprimento desta meta (PINTO, 2008: 61-62).

Assim, a utilização dos códigos de postura serviria também como ditames das mudanças empreendidas na sociedade. A não adesão por parte da população, acarretaria na imposição de vultosas taxas de multas aos subversores, ou na marginalização destes indivíduos (MENEZES, 1911: 225). No caso específico do Código Sanitário, a saúde, limpeza e asseio, materializaram as novas concepções no campo da Medicina e da Saúde, além de promover a categoria médica como um grupo imprescindível e indispensável ao projeto modernizador.

O momento de consolidação da medicina institucionalizada representou o triunfo sobre as outras práticas de cura que ainda permeavam o imaginário social. Um dos artigos existentes no Código é, especificamente, destinado para designar a importância da "nova orientação á hygiene", que distingue a natureza intelectual do homem, rompendo com a vida primitiva e adentrando na vida moderna e civilizada, pois:

[...] A rasão, começa, ainda em tempo, a penitenciar-se dos erros accumulados; a sciencia desnorteada por habitos enraizados, tende agora a reconhecer a supremacia das leis naturaes conciliando-as com a civilisação, e, sem fazer reverter o homem ás rudesas e

estreitasas da vida primitiva, dá nova orientação á hygiene, construindo-a sob aquellas bases fundamentaes e divulgando medidas que com o correr dos tempos façam a harmonia do conforto com a natureza do corpo humano tal como foi criado por Deus (MENEZES, 1911: 18).

Com efeito, o embate travado entre as tradições sobre a cura, os ofícios de curar e a medicina científica representou um emblemático momento na história da medicina e da saúde. O discurso modernizador, *a priori*, não foi incorporado passivamente pela população, que manifestou certa resistência em vista das novas concepções da cura.

As concepções da medicina no século XIX, acompanharam o desenvolvimento tecnológico e industrial proposto com a ascensão das máquinas e a sua incorporação na medicina, como instrumentos que proporcionaram significativas melhorias para essa área do saber. Este foi o cenário focalizado por Betânia Figueiredo (FIGUEIREDO, 2002: 38-42).

Em sua pesquisa, Figueiredo analisou as transformações da arte de curar que ocorreram em Minas Gerais na transição do século XIX para o século XX. Os grupos sociais que atuavam na prática de intervenção do corpo humano, são os principais objetos de estudo de Figueiredo.

Segundo Betânia Figueiredo (2002: 84), a chamada "outra medicina" não se preocupava em registrar sistematicamente os passos da cura, conforme a medicina científica. Suas bases eram fundadas a partir de preceitos místicos e subjetivos, como a fé, a crença e a tradição do ofício. Por não haver registro, o conhecimento era incorporado por meio de formas alternativas, conforme assinala a autora: "alguns aprendiam através da observação e da experiência, outros apoiavam-se na leitura de manuais de saúde e nas conversas com pessoas que se diziam entendidas no assunto" (FIGUEIREDO, 2002: 47).

O aprendizado perpassava as gerações, era consolidado por meio da observação prática empreendida por seus pais e, assim sucessivamente, criando uma rede hereditária do ofício. Segundo a autora, o ponto em voga apresentava grande divergência no tocante à medicina científica, pois muitas vezes, desafiava os conhecimentos produzidos no âmbito da academia.

Vanessa Lana, ao examinar a consolidação da Sociedade de Medicina e Cirurgia de Juiz de Fora em suas duas primeiras gestões, nos mostrou que tal instituição tinha como um dos seus objetivos mostrar à população juiz-forana a sua importância, buscando estabelecer relações com a municipalidade a partir da

credibilidade adquirida por meio dos cidadãos e do poder público (LANA, 2006: 22). O grupo de médicos que fazia a composição da SMCJF utilizou como artifício da legitimação de seu discurso a "argumentação da aplicabilidade e necessidade de suas propostas e seu conhecimento (LANA, 2006: 21)".

Foi a partir da busca por espaço na produção científica que os médicos empreenderam a realização de associações que tornaram gradativamente mais visível a influência exercida pela categoria nos assuntos da municipalidade quanto às questões sanitárias e, conseqüentemente, em assuntos sociais e da configuração do espaço urbano. Tamanha era a resistência da população em fazer adesão às postulações sanitárias, que no Código Sanitário de 1911, foi elaborado um artigo específico denunciando o descrédito dado pela população, parte atribuído à ignorância diante do que não podia ser visto (os micro-organismos), parte atribuída à constante falta de higiene da população. Conforme assinala o dispositivo legal:

O povo suspeita da inutilidade das medidas hygienicas contra os micróbios por não comprehender o invisível e por nem sempre observar os insuccessos apregoados no caso de falta de applicação das disposições hygienicas; resulta a descrença do falso presupposto sobre a fatalidade das infecções, o que não é verdadeiro, pois nem sempre é effectiva a infecção pelos contágios effectuados, e, nem sempre existem microbios que a determinem; o rigor e a conveniencia das desinfecções e das demais medidas hygienicas tornam-se imprescindíveis pelos mesmos factos de ser invisivel a generalidade dos agentes vivos pathogenicos e de não sabermos quando os temos em frente. (...) (MENEZES, 1911: 156-157)

Assim, passou a haver a clara distinção entre a medicina exercida pelos acadêmicos e as práticas de cura executadas por aqueles sem diplomas, os popularmente conhecidos "curandeiros". Tais práticas de cura são elementos comuns até mesmo na vida dos médicos de Juiz de Fora. Conforme salientou Vanda Arantes, ao analisar as memórias do médico Pedro Nava, não se pode deixar de fazer menção ao curandeirismo, utilizado até mesmo por seu pai, o também médico José Nava (1876-1911) (VALE, 2012: 241).

O momento foi oportuno pois, paralelamente, havia sido implantado o projeto modernizador empreendido pela elite industrial que era proveniente da aristocracia cafeeira e, em grande medida, financiou o desenvolvimento urbano dos grupos de agentes filantrópicos que executavam as ações do progresso. Com

isso, a medicina científica não conseguiu frear a prática da cura tradicional no processo de modernização da sociedade, embora almejasse sua hegemonia no cenário mencionado (VALE, 2012:242).

Ocorreu, então, um processo de construção da credibilidade do médico acadêmico, cujo prestígio e respeito, segundo Figueiredo, foram conquistados de forma gradual e habitual até que se desenvolvesse uma relação de reciprocidade entre o médico e seu paciente. Assim, a concepção de doença que era apresentada pela medicina científica passou a ser mais frequente e difundida, embora ainda fosse estranha e restrita às comunidades interioranas, que ofereciam certa resistência em aceitar tais ideias (FIGUEIREDO, 2002: 31).

Das novas concepções da medicina científica à reorganização da configuração do espaço social, foi possível perceber que gradativamente o homem perdeu a sua autonomia em vista do "progresso" proposto pela modernidade. Foram muitos, aqueles que relutaram em aderir ao gradual, e inevitável, processo de modernização das cidades. Tal afirmação pode ser percebida na obra de Charles Baudelaire, que acompanhou o processo de modernização de Paris durante a transição do século XIX para o século XX, período denominado *belle-époque*. Em suas observações sobre o progresso, Baudelaire afirmou que:

Existe ainda outro erro muito atraente, que eu anseio por evitar, como ao próprio demônio. Refiro-me à ideia de "progresso". Esse obscuro sinaleiro, invenção da filosofância hodierna, promulgada sem a garantia da Natureza ou de Deus - esse farol moderno lança uma esteira de caos em todos os objetos de conhecimento; a liberdade se dispersa e some, o castigo (châtiment) desaparece. Quem quer que pretenda ver a história com clareza, deve antes de mais nada desfazer-se dessa luz traiçoeira. Essa ideia grotesca, que floresceu no solo da fatuidade moderna, desobrigou cada homem dos seus deveres, desobrigou a alma de sua responsabilidade, desatrelou a vontade de todas as cauções impostas a ela pelo amor à beleza. (...) Tal obsessão é sintoma de uma já bem visível decadência (QARK Apud BERMAN, 1982: 134).

Um dos reflexos mais importantes e visíveis da modernização na sociedade, foi o processo de expansão urbana. Pautado no discurso da necessidade de erradicar as constantes epidemias que assolavam as cidades, a modernização encontrou solo fértil na sociedade fragilizada pelo medo e com anseios de tornar-se modelo para outras cidades "civilizadas". Como resultado, "a intensificação da urbanização e a adoção de hábitos burgueses europeus foram visíveis no processo de urbanização nacional" (VALE, 2012: 237).

Em Juiz de Fora, no início do século XX, ficou evidente o interesse em manter a estética das ruas e praças da cidade, a partir da leitura do que foi disposto nos artigos 72 e 74 do Código Sanitário. Segundo consta: "A hygiene das ruas e praças publicas concilia os interesses da esthetica com os da actividade humana, pelo que deve ser applicada em todas as povoações e cidades; ella se liga ao seu plano ou traçado geral" (MENEZES, 1911: 34). Sobre o traçado geral do espaço urbano, ficou determinado que:

O plano geral urbano deve constar de: 1º praças ou largos, de dimensões variaveis, servindo de entrepostos ou armazens de ar; 2º ruas principaes, largas e longas, grandes avenidas, servindo de grandes arterias de circulação de ar; 3º ruas secundárias, immediatas em dimensões, servindo de distribuidoras do ar circulante; 4º ruas terciarias, menores, de mesmos fins parcialmente; 5º passagens, travessas, pequenas avenidas, de communicações auxiliares e accessorias (MENEZES, 1911: 34-35).

Percebemos que a atuação do poder público tendeu a padronizar a configuração social do espaço urbano. Tal informação pôde ser endossada pelo fato de haver a concentração da elite local nas ruas principais, que, por sua vez, eram largas e longas, havendo maior circulação de ar e maior efetividade dos serviços públicos prestados, como o de limpeza urbana.

Em suas memórias, Pedro Nava faz uma descrição do principal centro urbano de Juiz de Fora: a Rua Halfeld. Conforme o memorialista, havia uma divisão sócio-demográfica na cidade, com características particulares em determinados pontos. Para Nava,

Entre sua margem direita e Alto dos Passos estão a Câmara; o Fórum; a Academia de Comércio, com seus padres; o Stella Matutina, com suas freiras; a Matriz com suas irmandades; a Santa Casa com seus provedores; a Cadeira com seus presos (testemunhas de Deus - contraste da virtude do Justo) - toda uma estrutura social pensante e cafardenta que, se pudesse amordaçar a vida e suprimir o sexo, não ficaria satisfeita e trataria ainda, como na frese de Rui Barbosa de forrar de lã o espaço e cair a natureza de ocre.

Já a margem esquerda da Rua Halfeld marcava o começo de uma cidade mais alegre, mais livre, mais despreocupada e mais revolucionária. O Juiz de Fora projetado no trecho da Rua Direita (atual Avenida Barão do Rio Branco) que se dirigiam para as que conduziam a Mariano Procópio era, por força do que continha, naturalmente oposto e inconscientemente rebelde ao Alto dos Passos. Nele estavam o Parque Halfeld e o Largo do Riachuelo, onde a escuridão noturna e a solidão favoreciam a pouca vergonha. Esta era mais desoladora ainda nas vizinhanças da linha férrea, onde a

Rua Hipólito Caron era o centro do deboche e um viveiro de treponemas (NAVA, 1972: 14-15).

Em termos de melhorias do espaço urbano e a sua respectiva adequação aos critérios de salubridade e higiene determinados pelo poder público, podemos destacar o incentivo oferecido pela Câmara Municipal aos arquitetos que projetassem suas obras respeitando as postulações sanitárias da prefeitura. O profissional que obedecesse a alguns dos critérios propostos no Código Sanitário, receberia o "título de architecto municipal" e "medalhas symbollicas" (MENEZES, 1911: 87). O título, embora não oferecesse valor em espécie, dotava o seu vencedor com uma importante projeção na sociedade a partir do reconhecimento municipal.

As comissões julgadoras desses profissionais seriam, em ordem de preferência: "1º sociedades de medicina e sociedades de engenharia; 2º comissão de medicos e engenheiros de reconhecida competencia em hygiene de construcções e engenharia sanitaria (...)". E o prêmio conferido ao vencedor, seria o "direito de preferência nas concorrências de obras publicas municipaes." (MENEZES, 1911: 87)

Sobre a mencionada "reconhecida competencia em hygiene" dos médicos, ficou evidente que o grupo seria formado, não coincidentemente, pelos médicos da Sociedade de Medicina e Cirurgia de Juiz de Fora. A associação em voga, conforme apontado por Lana, foi um instrumento de fundamental importância para a classe dos adeptos da medicina acadêmica, que atuou como espaço de defesas dos interesses dos médicos na cidade, como parte do processo de construção da imagem do profissional como sujeito de referência nas questões de saúde e de cura no município (LANA, 2006: 26).

Registra-se que nem a morte escapou da alçada médica. Os cemitérios foram alvos das postulações sanitárias previstas no Código, que determinavam suas dimensões espaciais, o tipo de terreno no qual deveriam ser construídos novos cemitérios, o modo de enterrar, espaçamento entre túmulos, disposição final dos restos mortais e até mesmo a distância ideal de afastamento dos centros urbanos. Segundo o livro de normas, "os motivos, pois, de escolha das localidades fóra de área povoada são mais de ordem sentimental e esthetica do que hygienica (MENEZES, 1911: 119)."

O controle médico no espaço fúnebre serviu também como uma forma de diminuir o índice de sepultamentos de pessoas vivas. Encontra-se dentre os

dispositivos das normas sanitárias, parte específica orientando para que se atestasse ao suposto cadáver a condição de morto. Ao que tudo indica, tal prática costumava ser recorrente, de acordo com o que foi pontuado pelo médico Eduardo de Menezes:

Os casos de inumação de pessoas vivas por erro, são presumivelmente mais frequentes do que se pensa; isto deduz-se de varios casos em que circunstancias meramente fortuitas teem permitido que não se consumasse tão horroroso sacrificio humano! Para prevenir os sepultamentos de vivos a precaução geral a ser exigida é a de não ser feita inumação antes de apparecer o cheiro cadaverico, primeira manifestação de decomposição orgânica que precede a putrefação (...) (MENEZES, 1911: 338)

Em suma, o Código Sanitário de Juiz de Fora buscou regularizar algumas inconstâncias da saúde pública e da assistência ao pobre na cidade. Alguns elementos, como medidas coercitivas e a intervenção policial para garantir a prática sanitária, foram aos poucos sendo deixados de lado, abrindo espaço para propostas educativas que adentravam sutilmente nos lares das famílias pobres do município (BARROSO, 2005: 9). Outros pontos, como a própria educação escolar, foram reformulados e enquadrados nos moldes do Rio de Janeiro, mostrando a constante preocupação da elite juiz-forana em equiparar os projetos sociais da cidade em consonância com os projetos da capital federal.

Seu reflexo foi, ora a valorização do trabalhador que vendia a sua força de trabalho aos projetos modernizantes da cidade, ora o afastamento destes indivíduos dos centros urbanos, sendo eles remanejados para as regiões periféricas com habitações mais salubres, embora humildes. Tal solução foi paulatinamente sendo ampliada na medida em que os meios de transporte passaram por transformações e, assim, foram tornando-se mais ágeis e eficazes em suas propostas. Por isso, o grupo formado por profissionais adeptos do sanitarismo somou forças no tocante à política local para que pudessem direcionar o inevitável crescimento desordenado da cidade a um rumo que melhor se adequasse aos padrões estéticos e de qualidade esperados pelos promotores da assistência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O século XIX, sobretudo durante sua segunda metade, foi um período marcado pelo grande dinamismo que ocorreu na sociedade mundial em função da modernização que refletia cada vez mais na configuração do espaço urbano e nas transformações provenientes das novas demandas sociais. Tal movimento de modernização foi possível a partir dos grandes avanços científicos e tecnológicos que anunciaram uma nova era de mudanças na humanidade.

O discurso da modernização foi incorporado pela sociedade brasileira que, durante o século XIX, assim como em outros países da América Latina, conquistou a sua independência e buscou articular um novo e eficiente aparato político na consolidação dos Estados Nacionais. De um modo geral, tal discurso ganhou a adesão dos diversos grupos das elites políticas que se espelhavam nos ideais estéticos e culturais dos centros europeus, que foram o cerne dessas mudanças. O resultado foi a criação de uma série de associações de caráter científico e de cunho nacionalista, que buscaram a valorização de suas capacidades e potencialidades.

O final do século XIX marcou também o debate cientificista racionalista que se pautava no positivismo comtiano e no darwinismo, permeando os principais ciclos letrados da sociedade brasileira. Nesse debate, a moral social era entendida como elemento fundamental na construção de um Estado moderno, garantindo a ordem da coletividade e disciplinando a população para o progresso vindouro. Tal disciplina incidia sobre as formas como o cidadão se portaria em sociedade, e também no modo como esse indivíduo despendia o seu tempo. Portanto, o lazer, as condições de trabalho, as relações familiares e até mesmo os locais de habitação dessas pessoas, tornaram-se alvo de ações e posturas de intelectuais e políticos que buscaram enquadrar o Brasil nos moldes internacionais.

O elemento fundamental da proposta modernizante foi a salubridade dos espaços públicos, tendo como principais agentes, conseqüentemente, os grupos de médicos ou demais indivíduos que mantinham estreita ligação com o campo das ciências experimentais em crescimento no decorrer do século XIX, sob forte influência iluminista do século XVIII e do método cartesiano. O período foi marcado pela ascensão do capitalismo e de todo o projeto modernizador trazido por ele, especificamente pela renovação tecnológica e científica que a todo o momento

buscava sua desvinculação com o passado colonial obsoleto, que não condizia com os novos padrões vigentes no cenário europeu.

Neste momento de efervescência política, social e econômica, Juiz de Fora buscou se manter em consonância com o progresso idealizado pelas principais capitais europeias e, sobretudo, com a cidade do Rio de Janeiro, com a qual estabelecia um estreito intercâmbio cultural que foi permitido pela facilidade de acesso. O Código Sanitário de 1911 serviu como catalisador das ideias difundidas entre os médicos e seus pares, que passaram a conquistar gradativamente o seu espaço na política local e regional, e também a exercer influência direta no espaço público e privado dos cidadãos.

Referências Bibliográficas

BARROSO, Elaine Aparecida Laier. *História Social da Cultura e História da Medicina: possibilidades de análise*. Anais do I Colóquio do LAHES. Juiz de Fora, 13 a 16 de junho de 2005.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. 2ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 2017.

FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 2002.

LANA, Vanessa. *Uma associação científica no "interior das Gerais": A Sociedade de Medicina e Cirurgia de Juiz de Fora (SMCJF) - 1889 - 1908*. 2006. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) - Casa de Oswaldo Cruz/ FIOCRUZ. Rio de Janeiro, 2006.

MENEZES, Eduardo. *Cidade Salubre: Código sanitário fundamentado e justificado, feito para a cidade e município de Juiz de Fora*. Typographia Brazil, Juiz de Fora, 1911.

NAVA, Pedro. *Baú de ossos: memórias*. Rio de Janeiro: Sabiá, 1972.

OLIVEIRA, Maria Marly. *Como fazer uma pesquisa qualitativa*. Petrópolis: Vozes, 2007.

OLIVEIRA, Paloma Rezende de. *Vinde a mim os pequeninos: políticas de educação e assistência às infâncias*. Juiz de Fora: FUNALFA, 2012.

PINTO, Jefferson de Almeida. *Controle social e Pobreza*. Juiz de Fora: Editar, 2008.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1982.

ROCHA, Oswaldo Porto. A era das demolições: cidade do Rio de Janeiro: 1870-1920. *Contribuição ao estudo das habitações populares*: Rio de Janeiro: 1866-1906. Lia de Aquino Carvalho. 2º ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural. Divisão de editoração, 1995.

SANGLARD, Gisele. FERREIRA, Luiz Otávio. *Pobreza e filantropia*: Fernandes Figueira e a assistência à infância no Rio de Janeiro (1900-1920). *Est. Hist.*, Rio de Janeiro, vol. 27, nº 53, p.71-79. 2014.

VALE, Vanda Arantes do. *Modernização, Modernismo, Saúde e Doenças*: Memórias de Pedro Nava. In: Osmar Pereira Oliva. (Org.). *Minas e Modernismo*. 1ed. Montes Claros: Unimontes, 2012, v. 1, p. 233-245.

Cozinhas Paulistas: higienismo no sistema doméstico (1850-1920)

Gaya Maria Vazquez Gicovate*

Resumo: Este artigo observa a modernização da cozinha no Brasil a partir da abordagem de estudos de cultura material, tendo em vista que os consultórios médicos, laboratórios e hospitais teriam sido as matrizes das mudanças que ocorreram na cozinha com a eletrificação, a assepsia e a funcionalidade. Dessa forma, pretende-se averiguar se o higienismo foi introduzido no sistema doméstico por meio da cozinha, o objeto principal de análise, em fontes como plantas arquitetônicas, artigos, fotos, preceitos médicos, manuais domésticos, entre outros. A pesquisa que culminou neste artigo investigou essa hipótese em comportamentos, práticas, artefatos, arquitetura e organização racionalizada dos espaços médicos e laboratoriais, que foram incorporados ao ambiente doméstico, especificamente na cozinha. O recorte geográfico é a cidade de São Paulo devido a sua crescente influência política e econômica na passagem do Brasil Império para a República e no início da República. O recorte cronológico é o período de 1850-1920, quando é introduzida na cidade uma série de tecnologias e serviços públicos que possibilitaram as modificações do sistema doméstico.

Palavras-chave: Higienismo, Cultura Material, Cozinha

Kitchens of São Paulo: hygienism in the domestic system (1850-1920)

Abstract: This article focuses on the kitchen modernization in Brazil by the approach of material culture studies, considering that the medical offices, laboratories and hospitals would have been the matrix of changes that occurred in the kitchen with electrification, asepsis and functionality. In this way, we intend to investigate whether hygienism was introduced into the domestic system through the kitchen, the main object of analysis, in sources like architectural plans, articles, photos, medical precepts, domestic manuals, among others. The research that culminated in this article investigated this hypothesis in behaviors, practices, artifacts, architecture and rationalized organization of medical and laboratory spaces, which were incorporated into the domestic environment, specifically in the kitchen. The geographic cut is the city of São Paulo due to its growing political and economic influence in the passage from Brazil Empire to the Republic and in the beginning of the Republic. The chronological cut is the period of 1850-1920, when a series of technologies and public services were introduced in the city that made possible the modifications of the domestic system.

Keywords: Hygienism, Material Culture, Kitchen

* Mestranda em História na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Esse artigo se originou na pesquisa de iniciação científica "Cozinhas Paulistas: o higienismo no sistema doméstico (1850-1920)" financiada pela CNPq e orientada pela professora doutora Vânia Carneiro de Carvalho, e no projeto de mestrado orientado pela professora doutora Silvana Barbosa Rubino.

A modernização da cozinha no Estado de São Paulo entre 1850 e 1920 está relacionada à urbanização de São Paulo. Neste momento a cidade se moderniza seguindo o ritmo de crescimento da economia cafeeira e de acordo com o modelo europeu de civilidade. A introdução de uma série de tecnologias, como o abastecimento de gás e eletricidade, e serviços públicos, como a rede de esgoto e tratamento de água, influenciaram e modificaram o espaço urbano e também o sistema doméstico. Em torno de 1880, técnicos ingleses construíram um sistema de captação e distribuição de água potável vinda da Cantareira; em 1888, 5.000 edifícios já tinham água na cidade de São Paulo, segundo Carlos Lemos em sua obra *Cozinhas, etc.* (1978). Com o advento da água encanada, das redes públicas de abastecimento, com linhas de desvio de líquidos residuais dentro das casas, e os aperfeiçoamentos dos fogões, a cozinha paulista começou a se tornar limpa e clara, permitindo à classe média superpor funções sociais e de convívio íntimo às atividades já existentes de serviço.

A modernização da casa pode ser vista na reformulação de seu arranjo espacial e na criação de novos compartimentos. Essa reformulação demonstra como a especialização da casa possuiu ênfase nos papéis de gênero, de acordo com Vânia Carneiro de Carvalho (2008). Neste contexto, a cozinha, um ambiente feminino dentro do sistema doméstico, sofreu grande transformação. Apesar de se inserir em um movimento urbano capitalista ocidental amplo e com muitas convergências, as mudanças na cozinha tiveram diferentes matrizes na Europa, nos EUA e no Brasil.

Nos Estados Unidos, o motor da transformação foi a engenharia de produção, que buscou racionalizar o espaço e o trabalho fabril para garantir maior produtividade. A racionalidade do taylorismo e do fordismo foi aplicada à economia doméstica, gerando estudos sobre a movimentação feminina na casa, particularmente na cozinha, em relação à posição de seus instrumentos de trabalho, como a obra *The American Woman's Home* de Catherine Esther Beecher de 1869. As mudanças caminhavam no sentido da aproximação, planificação, compactação e contiguidade dos espaços da cozinha, abolindo espaços ociosos e a fragmentação da superfície, buscando poupar movimentos corporais, segundo Sigfried Giedion em *Mechanization takes command* (1948). Na Europa, o impulso foi arquitetônico e artístico: uma nova concepção de espaço nasceu de movimentos arquitetônicos modernistas do começo do século XX e buscou-se privilegiar questões práticas e funcionais como a necessidade de luz e de um ambiente

arejado, rompendo-se os lugares tradicionais da posição da cozinha, que poderia sair dos fundos para frente da habitação.

No Brasil esse fenômeno de modernização do ambiente e racionalização do trabalho da cozinha ocorre de forma diferente dos Estados Unidos e da Europa. Nesta pesquisa a hipótese fundamental é que no Brasil a força motriz da modernização das cozinhas, e dos ambientes urbanos em geral, teria sido pautada pela medicina, ou melhor, pelo novo conceito de medicina higienista em voga no período. A problemática densidade populacional tornou-se característica comum nas áreas urbanas, criando problemas na oferta de moradias e um rápido adensamento e expansão da cidade. As moradias reformadas ou construídas às pressas para atender à demanda populacional visando o lucro pareciam propiciar miasmas – emanções nocivas as quais os médicos acreditavam corromper o ar e atacar o corpo humano, de acordo com Sidney Chalhoub em sua obra *Cidade febril* (1996). A existência de trabalhadores aglomerados nas proximidades dos locais de trabalho e subsistência, coincidindo com períodos de surtos epidêmicos, estimularam os médicos e gestores públicos a relacionar as doenças aos hábitos da população pobre da cidade.

A adoção de medidas higiênicas e organização estatal de serviços de Saúde Pública são medidas recentes em todo o mundo de acordo com o livro *História geral da medicina brasileira* de Lycurgo Santos Filho (1991). A medicina moderna científica nasceu nos fins do século XVIII como uma medicina social, que tem por trás certa tecnologia biopolítica do corpo social segundo Michel Foucault em “O nascimento da medicina social” (1984). É com a medicina social que surge a noção de salubridade, e, correlativa a ela, a de higiene pública, noção essencial da medicina social francesa do século XIX. Foucault entende o funcionamento da saúde coletiva como uma técnica de controle e de modificação dos elementos materiais do meio que são suscetíveis a favorecer ou prejudicar a saúde.

É com as experiências práticas durante as guerras napoleônicas, as quais alertaram para os problemas de saúde pública, junto com a teoria política e social em desenvolvimento na França, que a noção de salubridade entra em questão. Nos anos de 1840, grupos de sanitaristas franceses realizam estudos acerca das comunidades urbanas, das condições de vida dos trabalhadores, de saneamento do ambiente e áreas urbanas, e da proteção da comunidade contra doenças transmissíveis de acordo com George Rosen em sua obra *Uma história da saúde pública* (1994). As grandes reformas sanitárias do fim do século XIX e início do

século XX nos Estados Unidos, Europa ocidental e Brasil se passam em um momento de liberalismo crescente, industrialização e maior concentração de riquezas. Porém, os ritmos e tempos da implantação dessas noções e práticas foram diferentes na Europa, nos EUA e no Brasil. No caso do Brasil podemos ver o conceito de Saúde Pública empregado na primeira metade do século XIX com a criação de instituições de inspeção sanitária como a Inspeção de Saúde Pública do Porto do Rio de Janeiro em 1829 (FILHO, 1991, p. 496).

A adoção de medidas higiênicas e organização estatal de serviços de Saúde Pública no Brasil começam ainda no governo imperial: em 1828 no Rio de Janeiro se organizou o primeiro serviço municipal de limpeza pública, que consistia em escravos recolhendo o lixo das ruas, casas e praças, e o serviço de esgoto na capital foi aprovado em 1857. As Câmaras Municipais já eram as responsáveis pela fiscalização, assistência e levantamento de dados sanitários desde a colônia na ausência dos poderes diretos da metrópole (FILHO, 1991, p. 261). No século XIX elas sofriam pressão do governo imperial para que estas adotassem providências em prol da higiene e saúde, como executar medidas de caráter profilático e defensivo quando declaravam as epidemias, de forma que, quando eclodiam epidemias, os presidentes das províncias exerciam uma verdadeira ditadura sanitária, segundo Lycurgo Santos Filho (1991). Todavia, as câmaras vão sendo destituídas de seus encargos relativos à fiscalização e execução destes serviços em 1850 com as designações de Comissões de Higiene Pública, subordinadas à Junta Central e ao Provedor de Saúde Pública, em províncias como São Paulo.

Em São Paulo as políticas sanitárias e a modernização dos hospitais datam da transição e começo da República: a Fundação do Serviço Sanitário em São Paulo ocorre em 1892, de acordo com Marcia Regina Barros da Silva em sua obra *Laboratório e a República* (2014), e no governo de Américo Braziliense é criado o Serviço Sanitário do Estado (Lei n. 12, de 28 de outubro de 1891). A saúde pública favoreceu a consolidação da microbiologia nos meios institucionais da ciência médica por meio da construção de estabelecimentos laboratoriais, com a inserção de atividades científicas que abrangem instituições públicas e particulares, segundo Marta de Almeida no seu livro *A república dos invisíveis* (2003). No debate historiográfico sobre medicina no Brasil, a introdução da microbiologia apareceu como momento de ruptura entre a velha e a nova medicina¹, e a criação do

¹ A nova medicina seria decorrente dos projetos modernizadores republicanos em contraposição à velha medicina dos tempos imperiais (ALMEIDA, 2003, p. 48). Afrânio Peixoto relaciona a velha

Instituto de Manguinhos (futuro Instituto Oswaldo Cruz) em 1900 foi o marco fundador dessa nova ciência experimental no país.

Com a construção da República sanitaria, a montagem do Serviço Sanitário estava dentro dos objetivos modernizadores da estrutura política republicana, de acordo com Marta de Almeida (2003). Na formação da sociedade republicana paulista, as demandas sanitárias estavam aliadas às demandas econômicas, posto que os cafeicultores careciam de um ambiente limpo, livre das doenças que assolavam os espaços urbanos, para a chegada dos imigrantes que substituiriam a mão de obra escrava. Se a saúde pública funcionava para fornecer condições para superar os problemas coletivos, nas propostas do regime republicano os direitos à instrução e à saúde vinham próximos porque estavam direcionados à constituição de um novo corpo social, segundo Marcia Regina Barros da Silva (2014). Nos debates sobre causas e modos de propagação de doenças epidêmicas no século XIX e XX, a medicina higienista passa a produzir o esqueleto ideológico básico para as reformas urbanas, que colocavam o ambiente urbano e as camadas mais baixas da população sob suspeita e constante inspeção, de acordo com Sidney Chaloub (1996).

O que configura a higiene como uma ideologia, como um conjunto de princípios destinados a conduzir o país ao 'progresso', é seu papel legitimador das decisões das políticas públicas a serem aplicadas no meio urbano. A ideologia higienista, enquanto discurso normativo e projeto de modernidade de parte das elites, buscou modificar hábitos que considerava 'incivilizados' e coloniais, segundo Rafael de Abreu e Souza no artigo "A epidemia do branco e assepsia das louças na São Paulo da belle époque" (2012). Para isso, procurou-se transformar os costumes da população, na tentativa de promover o 'progresso'. Os processos de organização sanitária e higiênica das cidades são considerados uma ação disciplinar e organizacional; a lógica da ordem médica seria o eixo da relação do Estado com a população, de acordo com Marcia Regina Barros da Silva (2014). Do ponto de vista científico, saúde, doença e instrução pública definiriam os contornos da reorganização da convivência dos indivíduos em sociedade.

Dessa forma, segundo Tania Regina de Luca em seu livro *Revista do Brasil* (1999), a higiene entra no cotidiano dos indivíduos com aparência científica,

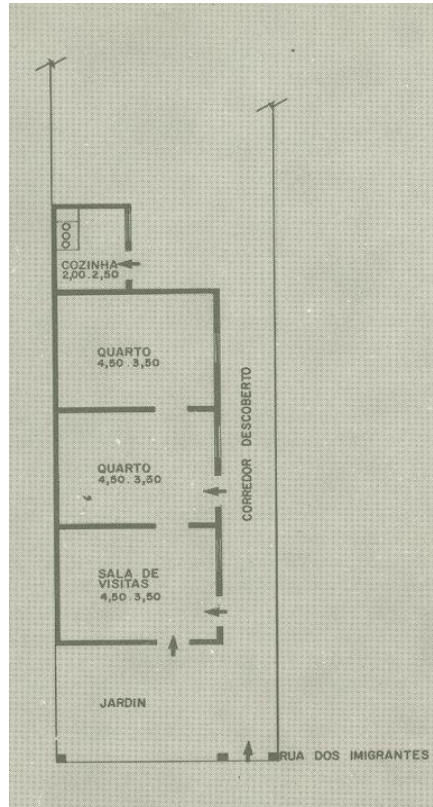
medicina às "medicinas curativas, remedeiras, terapêutica", já a nova medicina é a medicina da higiene, prevenção e profilaxia. Segundo ele, essa nova medicina é aquela que evita e faz desaparecer as doenças. Em seu artigo, ele ainda apresenta as ciências da família da Higiene, que engloba a Microbiologia, a Parasitologia, a Eugênica, entre outras. (PEIXOTO, 1918, p. 354-61).

concretizada por meio de inspeções, normas, cuidados e recomendações. Telarolli Junior afirma, em *Poder e Saúde* (1996), que a partir dos anos 1920 a educação sanitária passou a instruir sobre a higiene pessoal e doméstica, adentrando na vida particular dos cidadãos. Na abordagem higienista a eficiência dizia respeito enfaticamente aos métodos e equipamentos voltados para a melhor desinfecção dos ambientes, principalmente na cozinha, o laboratório do lar, como aparece no artigo "A cozinha moderna" da Revista Feminina (dez. 1917, p. 24). Os discursos higienistas adentraram as cozinhas, que viram seus espaços, equipamentos e procedimentos se modificarem graças às mudanças impulsionadas pelos novos conceitos de saúde.

Segundo Carlos Alberto Lemos em sua obra *Cozinhas, etc.* (1978), na casa roceira do bandeirante, a primitiva morada paulista, a cozinha era extrovertida, ou seja, fora de casa, seguindo a tendência de regiões de clima quente, como os trópicos, nas quais as habitações ficavam distantes do fogo. As zonas de serviços careciam de água, destarte o agenciamento destes ambientes domésticos pediam ligações com o exterior. Na falta dos recursos técnicos de hoje, as moradas eram secas, enxutas, e a falta d'água encanada contribuiu para a dispersão das atividades de limpeza e preparo de alimentos em locais improvisados. De acordo com Lemos (1978), as "cozinhas e demais dependências satélites [eram] tão ligadas ao exterior que fogão, tanque, bica, cisterna, paiol, despensa, curral e pomar confundiam-se num só complexo onde o clima e o elemento servil são determinantes" (p. 65). Os telheiros para lavagens eram como um apêndice molhado da casa enxuta, com águas de lavagens escorrendo pelo chão, chão, detritos e sobras, uma zona suja satisfazendo a função de limpeza, escondida e deixada em segundo plano.

O ciclo canavieiro transformou a marquise posterior da casa bandeirante na varanda, local de estar, de comer, de trabalhar; neste novo modelo de casa, chegava-se à cozinha pela varanda nos fundos. No período em que a produção agrícola hegemônica transitava da cana de açúcar para o café, a área de serviço foi anexada à grande varanda numa superposição das funções de estar e serviço neste espaço. A extroversão continuava, mas as casas passaram a ter duas cozinhas, uma interna, contígua à zona de estar, e a externa, a cozinha suja, do serviço pesado, a verdadeira cozinha, segundo Carlos Lemos (1978). A cozinha passou por uma compartimentação, apresentando-se com despensa anexa, quatinhos para guardados, ainda voltada para fora com portas para os quintais.

Como podemos ver nesta planta de 1893 da casa de Angelo Laviola na Rua dos Imigrantes, a cozinha está localizada nos fundos depois do segundo quarto, se tratando de uma cozinha externa por ter sua porta voltada para fora da casa próxima ao corredor descoberto.



Planta da casa de Angelo Laviola na Rua dos Imigrantes. LEMOS, 1978, p. 130.

De acordo com Vânia de Carvalho (2008), a cozinha moderna possui quatro compartimentos: copa, que seria o lugar de limpeza e onde eram feitas algumas refeições mais simples; cozinha, o local onde se encontra o fogão e ocorre o processamento dos alimentos; despensa, espaço de armazenagem; e uma última área onde ficavam as bacias de mármore (p. 252).

O termo “copa” – que até então designava o grande armário destinado a guardar a louça de uso cotidiano, as latas de biscoitos, os bules de chá, os vidros de remédios em uso, as frutas em amadurecimento, entre outros objetos do dia a dia – surge na segunda metade do século XIX em alguns projetos arquitetônicos (LEMOS, 1978, p. 132). No final do século, a copa foi transformada na sala que antecedia a cozinha e era passagem obrigatória entre a varanda e o resto da zona de serviço. Então “a copa digeriu a cozinha” (LEMOS, 1978, p. 119) como se estivesse se transformado numa sala agradável com a função de manter os donos da casa e suas visitas longe dos serviços e seus espaços, ou seja, as cozinhas,

áreas de dormitório dos empregados, quintais, garagens ou estrebarias. A copa seria um local de onde as donas de casa administrariam o trabalho doméstico e vigiariam suas funcionárias, dividindo-se entre a superposição de serviços domésticos e funções atinentes ao lazer, segundo Carlos Lemos (1978).

Na metade do século, os fogões ainda eram fixos de alvenaria e tijolos, tendo por combustível lenha, carvão de pedra ou coke². Todavia, conforme decorria a inserção das novas tecnologias, houve a troca pelos pequenos fogões a carvão vegetal, depois o fogão a gás, revestidos com materiais esmaltados que facilitavam a limpeza do ponto de vista da higiene, de acordo com João Luiz Máximo da Silva em sua obra *Cozinha Modelo* (2008). Nesse momento começou a se utilizar maciçamente a louça branca esmaltada na forma de recipientes para servir, como terrinas e sopeiras, já que a louça branca é relacionada com a assepsia, e o uso de materiais esmaltados e vidrados facilitavam em muito a limpeza da superfície dos recipientes, de acordo com Rafael de Abreu e Souza (2012).



Primeira foto do artigo A cozinha moderna. *Revista Feminina*, 1918. SILVA, 2008, p. 119.

Na primeira foto do artigo “A cozinha moderna” podemos observar do lado esquerdo da foto, na frente de grandes janelas, uma mulher com avental branco sentada mexendo em um pote apoiado numa mesa coberta com uma toalha de mesa branca. Ao lado desse espaço, no centro da foto, encontra-se mais à frente uma ilha de superfície branca com as laterais mais altas, as quais poderiam impedir que algo derramasse no chão; em cima dessa ilha, há utensílios de cozinha com cores claras. Do lado direito da foto, do fundo para a frente, encontram-se: painéis de alumínio penduradas na parede; embaixo das painéis uma mesa com dois níveis; ao seu lado está uma grande pia esmaltada branca em frente a outra

² Combustível subproduto do carvão mineral.

janela; e por fim temos outra mesa semelhante àquela do outro lado da pia. Este ambiente é iluminado e arejado, todas as superfícies dos móveis são planejadas, limpas, higiênicas, na mesma altura, e os planos ao lado da pia apresentam certa contiguidade.

Nesta pesquisa notamos que escritórios e consultórios médicos podem ter antecipado a eletrificação dos espaços domésticos e, dessa maneira, teriam influenciado a entrada dos equipamentos elétricos nas cozinhas. As melhorias nessas áreas de serviço são muito semelhantes às modificações propostas pela medicina para seus ambientes, sejam de materiais, sejam arquitetônicos, sejam em procedimentos abstratos que eram esvaziados de sentidos em relação à cultura dos empregados das casas. Conceitos de ordenação, racionalização e limpeza são preceitos caros à ideologia higienista e na administração da nova cozinha, constatando uma vez mais a necessidade do uso de objetos com superfícies laváveis e assépticas.

Propagandas sobre o mobiliário médico e cirúrgico e o equipamento eletrificado demonstram a afirmação de Vânia Carneiro de Carvalho (2008) de que “os consultórios médicos prenunciam a mecanização e a eletrificação da cozinha” (p. 259). Na propaganda de equipamentos eletromecânicos de precisão podemos ver uma mesa com rodinhas, fios saindo da superfície da mesa que possui lâmpadas, válvulas eletrônicas, botões e chaves de acionamento. Um dos fios liga o nível superior da mesa ao nível inferior (localizado entre o chão e o plano mais alto da mesa), onde estão localizados dois motores de bobina que funcionam por indução.



Propaganda de equipamentos eletromecânicos de precisão. *Arquivos Brasileiros de Medicina*, jan. 1911. Biblioteca da Faculdade de Saúde Pública da USP.

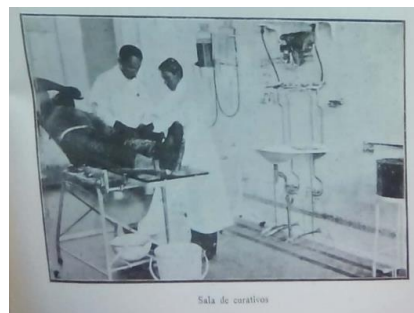
Abaixo da imagem se vê o título “A eletrotécnica”, títulos generalistas como este ou como “Eletricidade médica em geral” demonstram como essa tecnologia era nova nos espaços médicos nas primeiras décadas do século XX, portanto a eletricidade pode ter sido introduzida antes ou durante esse período, coincidindo com sua introdução na cozinha doméstica no final da década de 1920, de acordo com João Luiz Máximo da Silva (2007, p. 208), em algumas residências mais abastadas, mas que só terá seu uso expandido na cozinha planejada e racionalizada que se desenvolve no Brasil entre 1930-1945, segundo Maria Cecília Naclério Homem em sua obra *Cozinha e Indústria em São Paulo* (2015, p. 101-104).

Na série de publicações intituladas “Instituições Médicas do Brasil”, dos *Arquivos Brasileiros de Medicina*, no suplemento do nº 2 da publicação de maio de 1911, há fotos do 1º Posto Central de Assistência do Rio de Janeiro, fundado em 1907 e ampliado em 1910. Sobre este posto o artigo ressalta as modernas instalações que contam com eletrificação e comunicação telefônica interna e externa para atender os socorridos, e tratá-los no posto ou encaminhar os doentes ao hospital no menor tempo possível. As fotos demonstram espaços racionalizados e funcionais para agilidade e economia de tempo.



Sala de esterilização. Arquivos Brasileiros de Medicina, suplemento do nº 2, mai. 1911. Biblioteca da Faculdade de Saúde Pública da USP.

Na foto da sala de esterilização, podemos observar no centro da imagem um homem de pé vestido de branco operando um aparelho alto provavelmente de esterilização em cima de uma espécie de banco de cor escura. Trata-se de um aparelho alto cilíndrico dividido em duas partes: uma primeira parte é metálica com alavancas de acionamento, fios elétricos e canos nas laterais; a segunda parte, embaixo da metálica, é branca com algumas partes de encaixe de recipientes; ao lado direito dessa máquina encontra-se outra igual. Do lado esquerdo da imagem há um móvel branco com duas superfícies, no último nível há um aparelho preto e metálico ligado por um cano de cor escura ao aparelho descrito anteriormente. E do lado direito da foto vemos cerca de quatro prateleiras compridas de superfícies metálicas nas quais se encontram diversos objetos de tamanhos médios que variam entre cores mais escuras, metálicas e brancas.



Sala de curativos. Arquivos Brasileiros de Medicina, suplemento do nº 2, mai. 1911. Biblioteca da Faculdade de Saúde Pública da USP.

Já nas três fotos da sala de curativos podemos observar os processos do atendimento ao paciente. Na primeira imagem, vemos do lado direito os dois

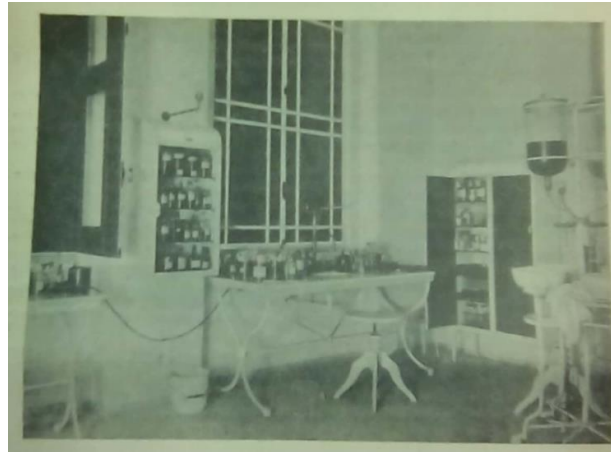
homens de branco deitando um paciente numa maca de metal branca esmaltada; do lado esquerdo é possível ver uma sequência de superfícies semelhantes de vidro ou de metal de mesma altura com fios e canos; em cima, no fundo, há uma pia branca esmaltada com tubulações e fios ligados a alavancas na parede que, por sua vez, estão ligadas a dois objetos de vidro cilíndrico mais acima. Na segunda imagem vemos o paciente em cima da maca sendo examinado pelos médicos; observamos os artefatos descritos anteriormente agora em outro ângulo. E por fim, na segunda imagem podemos ver, em primeiro plano, outra maca sem paciente, o que permite observar seu mecanismo; atrás desta maca, quatro ou cinco indivíduos atendendo o paciente, e no fundo da sala uma grande janela com grades na vertical e uma porta de madeira maciça do lado direito.

Nessas imagens do posto notam-se os espaços claros, iluminados, contíguos, compactados e planejados com cores brancas e metálicas junto com equipamentos elétricos de modo a possibilitar a praticidade e a economia de tempo e de trabalho, assim como ocorre nos espaços racionalizados das cozinhas modernas. Também nota-se o uso de mobiliário articulado com rodas possibilitando uma mobilidade maior e mais fácil em relação à função dos aparelhos empregados no atendimento médico.

Na mesma série de artigos publicados pelo *Arquivos Brasileiros de Medicina*, agora no suplemento do nº 1 da publicação de março de 1911, há um artigo com fotos dos laboratórios do Instituto de Patologia Experimental Oswaldo Cruz. Esse instituto, mais conhecido como Instituto Oswaldo Cruz, foi fundado em 1901, sob o nome de Instituto Soroterápico Federal e, em 1907, ficou independente da Diretoria de Saúde Pública. A revista *Brasil-Médico* também possui um artigo sobre o Instituto Manguinhos, em seu nº 44, publicada em 22 de novembro de 1906, antes do instituto ficar independente. O instituto, também conhecido como Instituto Manguinhos, dedicava-se ao preparo de soros e vacinas, mas também ao estudo de doenças infecciosas e ao ensino de bacteriologia, microscopia, parasitologia e, principalmente, à medicina aplicada à higiene.

Aqui temos duas fotos do laboratório de estudo da peste. A primeira, do *Brasil-Médico*, é de antes da sua reforma em 1906; nela é possível observar o ambiente claro e azulejado, com grande janela no centro da imagem, em frente a qual há uma mesa branca esmaltada com um banquinho ajustável; em cima da mesa vemos potes de vidro; há fios ligando esta mesa a outra mesa semelhante do lado. Do lado esquerdo há um armário branco com porta de vidro preso na

parede com prateleiras, onde se encontram potes de vidro; embaixo, um balde branco. Do lado direito também há um armário semelhante, porém maior e com as portas escura. Na segunda foto, a do *Arquivos Brasileiros de Medicina*, vemos a sala de um ângulo maior, observamos as paredes, mesas, armários e portas brancas azulejadas ou esmaltadas. Nessa imagem há uma coifa branca no fundo, do lado esquerdo, que lembra em muito as coifas e exautores das cozinhas modernas.



Laboratório para o estudo da peste. *Brasil-Médico*, nº 44, 22/11/1906. Biblioteca de Saúde Pública da USP.

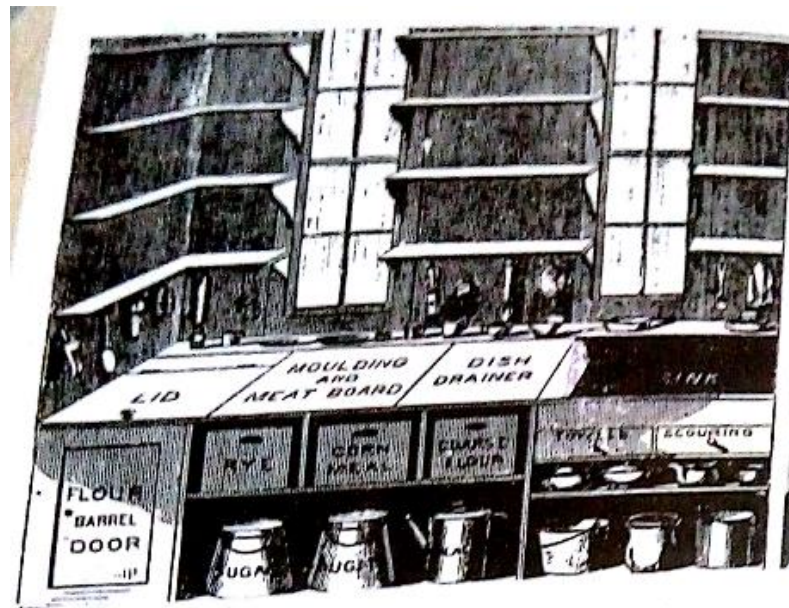


Laboratório da peste. *Arquivos Brasileiros de Medicina*, suplemento do nº 1, mar. 1911. Biblioteca da Faculdade de Saúde Pública da USP.

Durante a pesquisa observamos como os hospitais e consultórios médicos podem ter servido de modelo para as modificações da cozinha paulista com superfícies claras, azulejadas, de fácil lavagem, e o uso de vidro e porcelana. As imagens descritas mostram laboratórios com grandes janelas que possibilitam a ventilação e iluminação, com ambientes claros e brancos; podemos ver o uso de armários de vidro e algumas peças de metal. Sobre as bancadas e mesas brancas encontramos potes de vidro, assim como instrumentos e aparelhos com muitos

fios, demonstrando que esses espaços já tinham eletricidade e equipamentos elétricos. Sendo uma informação relevante frisada nos artigos mencionados acima, pode demonstrar que se tratava de uma novidade e inovação tecnológica. Assim, estes laboratórios apresentam características de organização espacial, matérias-primas e arquitetura semelhantes às encontradas nas cozinhas domésticas modernas.

Aqui temos a imagem do que seria a ordenação ideal para os espaços de preparação e limpeza esquematizada por Catherine Brecher em 1869. Notamos as superfícies bem iluminadas, de tamanho mínimo, localizadas na altura da cintura, com o centro de armazenamento embaixo da mesa. As prateleiras e gavetas coincidem com as superfícies de preparação para facilitar o trabalho. É uma organização semelhante à encontrada na fotografia do laboratório de estudos da peste do Instituto Manguinhos.

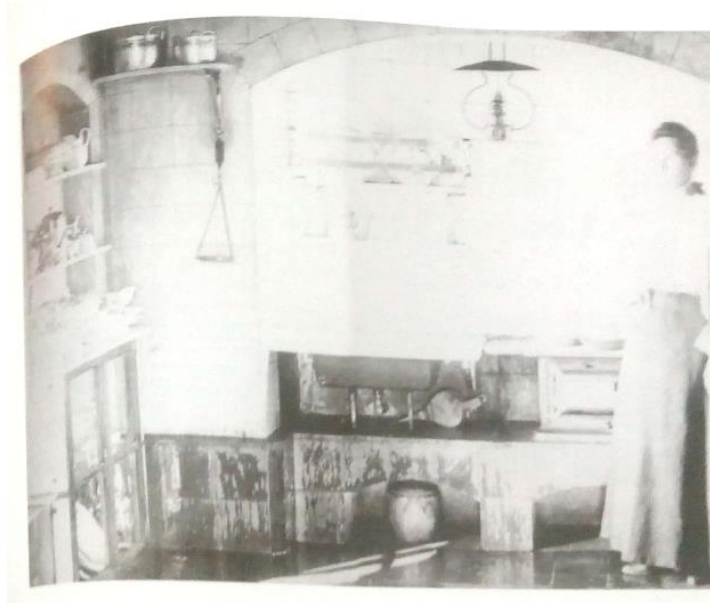


Superfícies de trabalho contínuas. *The American Woman's Home* de Catherine Brecher. GIEDION, 1948, p. 524.

Ambientes assépticos, de superfícies laváveis e desinfetáveis, lembram em muito a cozinha moderna com seus ladrilhos e azulejos brancos, objetos de porcelana esmaltada, e armários e potes de vidro. Segue a fotografia da cozinha da residência de Victor Dubugras, construída entre 1896 e 1897 na alameda Eugênio de Lima, a título de comparação:

Neste ambiente claro notamos a pia branca esmaltada formando uma superfície contígua com uma mesa ao seu lado. Do lado direito da imagem há um

armário embutido com prateleiras brancas em cima de um armário com portas de vidro; em ambos vemos utensílios de alumínio e porcelana. As paredes são azulejadas até o teto semelhantes ao encontrado nas imagens dos laboratórios acima. Mas a iluminação é de lampião a gás, como vemos na parte superior da imagem, e a cozinha ainda conserva algumas características sujas e escuras, como é possível observar na parte inferior da fotografia.



Cozinha da residência de Victor Dubugras. *HOMEM*, 2015, p. 225.

Todas essas características caras ao sanitarismo e higienismo talvez já fossem empregadas em cozinhas de hospitais e instituições médicas, como esta do Instituto Pasteur em Paris, fundado em 1888, que, além das superfícies laváveis, também apresenta claridade e iluminação. Como podemos ver na fotografia, essa cozinha possui coifas metálicas em cima do fogão, iluminação elétrica, grandes panelas de alumínio, chão azulejado, paredes com azulejos até sua metade e pintadas com tinta esmaltada da metade para cima. No centro da cozinha há uma ilha de cor clara com um aparelho mecânico em cima na beirada esquerda; do lado direito da ilha há uma mesinha de metal com dois planos e em cada uma das superfícies há potes de alumínio, possuindo rodas para possibilitar sua mobilidade.



Cozinha do Instituto Pasteur. *Hopitaux: Maisons de Santé, Maternités, Sanatoriums*. 1925. Biblioteca Central da Escola Politécnica da USP.

Pelos assuntos abordados nos artigos é possível notar a circulação dos médicos, junto com suas ideias e opiniões, principalmente a influência que exerciam nos assuntos públicos sanitários. Sobre a inserção da classe médica em diversos assuntos dos espaços públicos e privados, há no nº 22 e 23 dessa mesma revista (publicados em 8 e 15 de junho de 1914, respectivamente) um amplo debate sobre a regulamentação dos empregados domésticos, visando a preservação higiênica dos seus patrões. Essa fonte corrobora a ideia de que os Códigos de Posturas e o regulamento do Serviço Sanitário estabeleciam as responsabilidades dos patrões e os deveres dos criados, visando precaver as famílias do perigo da contaminação física e “moral”, segundo Maria Izilda de Matos em seu artigo “Porta adentro” (1994, p. 206 e 207), de tal modo que a presença dessa categoria é vista como ameaçadora, de acordo com Simone Adriani dos Santos em sua dissertação *Senhoras e criadas no espaço doméstico* (2015, p. 88-92).

A racionalização dos serviços domésticos está na ordenação e limpeza nesta sociedade que dispunha de grande quantidade de mão de obra servil, e que continuava essencialmente artesanal com amplo preconceito em relação ao trabalho braçal, segundo Vânia Carneiro de Carvalho (2008). As medidas de higiene devem ter dificultado o trabalho e aumentado o tempo empregado na execução das tarefas como lavar constantemente, alvejar, polir, lustrar, secar e expor ao sol. Em nosso país, a figura da empregada doméstica não desapareceu, diferente do que ocorreu em outros países americanos, isso devido ao grande contingente de força de trabalho flutuante proveniente da abolição, da intensa

migração e do êxodo rural, segundo Maria Izilda de Matos (1994). Dessa forma a cozinha brasileira permanecia estigmatizada como território exclusivo da empregada, que carregava marcas da escravidão recente.

A tradição das casas senhoriais segregou a área de serviço às proximidades da senzala: a cozinha era ao ar livre, sem água corrente, sem guarda-comidas, junto de fossas e do acúmulo de lixo, de acordo com Vânia de Carvalho (2008, p. 251). As zonas de serviços modernas ainda estavam vinculadas ao quintal onde fica o tanque, sob o telheiro. A legitimação do *status* de poder do chefe de família era justamente a distância da cozinha, segundo Carlos Lemos (1978). Os quartos de “criadas”, que a princípio se localizavam nos porões ou em puxados anexos às cozinhas, passam à edícula separada da construção central, e assim a ex-escrava passa à situação de empregada assalariada, categoria que surge pós-abolição.

A estetização dos cômodos solenes e o princípio de organização das casas paulistas satisfaziam as obrigações simbólicas ligadas a funções psicossociais de domínio e estabilidade, de acordo com Simone Adriani dos Santos (2015), ao passo que as melhorias tecnológicas tornavam os saberes da empregada ultrapassados, e sua presença desprestigiada, por ser relacionada a um risco à salubridade do ambiente doméstico asséptico. Dessa forma, a separação entre área de estar e de serviço reflete a segregação e diferenciação entre donos da casa e funcionários, “patrões e serviços”.

Referências Bibliográficas

Fontes

A cozinha moderna, *Revista Feminina*, dez. 1917, p. 24.

Arquivos Brasileiros de Medicina, suplemento do nº 1 e do nº 2, mai. 1911. Biblioteca da Faculdade de Saúde Pública da USP.

BEECHER, Katherine Esther (1869). *The American woman's home*. New York: Rutgers University Press, 2002.

Brasil-Médico, nº 22 e 23, 8 e 15/6/1914. Biblioteca da Faculdade de Saúde Pública da USP.

Brasil-Médico, nº 44, 22/11/1906. Biblioteca da Faculdade de Saúde Pública da USP.

Hopitaux: Maisons de Santé, Maternités, Sanatoriums. Paris: Ch. Massin & Cie Editeurs, 1925. em Biblioteca Central da Escola Politécnica da USP.

Bibliografia

ALMEIDA, Marta de. *República dos invisíveis: Emílio Ribas, microbiologia e saúde pública em São Paulo (1898-1917)*. Bragança: Edusf. 2003.

CARVALHO, Vânia Carneiro de. *Gênero e artefato: o sistema doméstico na perspectiva da cultura material – São Paulo, 1870-1920*. São Paulo: Edusp, 2008.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DE LUCA, Tania Regina. *Revista do Brasil: um diagnóstico para a (n)ação*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

FILHO, Lycurgo Santos. *História geral da medicina brasileira*. Vol. I e II. São Paulo: Hucitec, 1991.

FOUCAULT, M. O nascimento da medicina social. In: _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. O Nascimento da Medicina Social. In: _____. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

GIEDEON, Sigfried. Mechanization Encounters the household. In: _____. *Mechanization takes command: a contribution to anonymous history*. New York: Oxford University Press, 1948.

HOMEM, Maria Cecília Naclério, *Cozinha e Indústria em São Paulo: Do Rural ao Urbano*. São Paulo: Edusp, 2015.

LE MOS, Carlos Alberto Cerqueira. *Cozinhas, etc.: Um Estudo sobre as Zonas de Serviço da Casa Paulista*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

MATOS, Maria Izilda Santos de. Porta Adentro: 'Criados de Servir' em São Paulo de 1890 a 1930. In: BRUSCHINI, Cristina & SORJ, Bila (org.). *Novos Olhares: Mulheres e Relações de Gênero no Brasil*. São Paulo: Marco Zero/Fundação Carlos Chagas, 1994. pp. 193-212.

PEIXOTO, A. *A antiga e a nova medicina: a higiene*. RBR, v.8, n.32, p.354-61, ago. 1918.

ROSEN, George. *Uma história da saúde pública*. Trad. Marcos Fernando da Silva Moreira. São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, Simone Adriani dos. *Senhoras e criadas no espaço doméstico, São Paulo (1875-1928)*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SILVA, João Luiz Máximo da. *Cozinha Modelo*. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. Transformações no espaço doméstico – o fogão a gás e a cozinha paulistana, 1870-1930. Anais do Museu Paulista. v. 15. n.2. jul.-dez. 2007.

SILVA, Márcia Regina Barros da. *O Laboratório e a República: saúde pública, ensino médico e produção de conhecimento em São Paulo (1891-1933)*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2014.

SOUZA, Rafael de Abreu e. A epidemia do branco e a assepsia das louças na São Paulo da Belle Époque. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.19, n.4, out.-dez. 2012, p.1139-1153.

TELAROLLI JUNIOR, R. *Poder e Saúde: as epidemias e a formação dos serviços de saúde em São Paulo*. São Paulo: Unesp, 1996. p. 223.

A Cultura Feminina na Igreja Presbiteriana Independente: uma análise a partir da revista *Alvorada Feminina* (anos 80)

OLIVEIRA, D.E.S.D.* BORTOLOTTI, R.G.**

Resumo: Os impressos são importantes meios de difusão dos ideias religiosos. A *Alvorada Feminina*, é um desses impressos que destina-se ao público feminino. Nesse artigo, recorreremos a uma amostra de três revistas produzidas nos anos 80, nas quais delimitamos os seguintes aspectos: mulher e casamento; mulher e maternidade e mulher e educação dos filhos. Essa delimitação se mostrou necessária ao passo que a revista, criada em 1968, produziu 192 números e, por isso, seria impossível apresentar num único texto dessa natureza, uma análise de sua produção completa. Pudemos constatar que nessa revista temos a representação da mulher como aquela que nasce para o casamento heterossexual, com o dom da maternidade e como tal deve se ocupar do cuidado dos filhos e de sua formação moral e espiritual. Nossa análise da produção foi assentada na colaboração do pensamento de Chartier e Bourdieu, uma vez que ambos compreendem o impresso como uma forma usada para a determinação de práticas sociais, de um *habitus*.

Palavras-Chaves: Mulher, Revista Alvorada, Cultura.

Women's Culture in the Independent Presbyterian Church: an analysis from the magazine *Alvorada Feminina* (1980s)

Abstract: Printed matter is an important means of spreading religious ideas. The *Alvorada Feminina*, is one of those printed for the female audience. In this article, however, we recurred to a sample of three magazines produced in the 80's, in which we focused on the following aspects: woman and marriage, woman and motherhood and woman and children's education. This focus was necessary considering that the magazine, produced since 1968, have more than 192 numbers, making it impossible to show in just one article an analysis of its full production. We could state that in this magazine we have a women's representation as someone who was born to the heterosexual marriage, with the motherhood gift and, as such, the one who should take care of her children, including moral and spiritual formation. Our analysis of the magazine's production was largely based on Chartier and Bourdieu, since both understand this press as a way to determine social practices, of a *habitus*.

Words-Keys: Woman, Magazine Dawn, Culture.

* Daniela Emilena Santiago Dias de Oliveira doutoranda em História pela Unesp de Assis-SP e docente dos cursos de Psicologia e Pedagogia da Unip, campus Assis. E-mail: santiago.dani@yahoo.com.br. Essa pesquisa está vinculada à Pós-Graduação em História da Unesp, campus Assis-SP e aqui apresentamos apenas um recorte dos resultados obtidos. A íntegra dessa discussão está disponível na dissertação de Mestrado de História intitulada: Revista Alvorada (1970-2017): representações do feminino segundo a Igreja Presbiteriana Independente.

** Ricardo Gião Bortolotti doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atua como professor assistente da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, campus Assis-SP. E-mail: bortho@uol.com.br

Introdução

As igrejas protestantes no Brasil, desde meados dos anos 40 e, sobretudo, a partir de 1960, têm ampliado substancialmente a sua utilização de uma série de mídias visando a ampliação de seus domínios. Assim, vemos que as religiões neopentecostais passaram a recorrer a meios de comunicação em massa, sobretudo pelo aporte à televisão como alternativas de evangelização. Além das mídias televisivas, teremos a consolidação de vários impressos como livros, revistas, também com o mesmo objetivo.

Foi nesse contexto que surgiu a *Revista Alvorada*, criada no ano de 1968 no Brasil, vinculada a Igreja Presbiteriana Independente. Sua missão inicial no contexto de seu surgimento é falar com a mulher presbiteriana, tanto que a mesma se denominava *Alvorada – Revista da Mulher Presbiteriana Independente*, algo que foi alterado em meados dos anos 70 para *Alvorada Feminina*. A nosso ver essa mudança de nome proveio da necessidade de ampliar o número de leitoras, ou seja, o impresso buscava falar com mulheres de várias orientações religiosas e não apenas com a mulher presbiteriana. Na revista, temos orientações sobre a conduta da mulher nas mais variadas áreas e, por meio da leitura dos textos, foi possível identificar que há indicações sobre a mulher e o casamento, a mulher e maternidade e a mulher e educação dos filhos.

Esse estudo analisa a representação sobre a mulher, segundo o que é posto na citada revista, nos dando a saber o entendimento da Igreja Presbiteriana Independente, que é responsável pelo periódico. Dessa forma podemos nos aproximar da perspectiva da religião e ampliar também nosso entendimento acerca da forma com que a mulher é compreendida em várias culturas que perpassam a realidade brasileira. A representação do religioso, por meio dos bens simbólicos que dispõe, é uma expressão cultural de um grupo. A revista por nós estudada no entanto reflete a cultura de um grupo muito peculiar e específico que é o grupo presbiteriano, representativo dos neopentecostais.

Buscamos identificar qual foi a perspectiva de mulher difundida pela revista nos anos 80 e usamos como referência para esse texto três¹ revistas produzidas no período. Vale destacar que a *Revista Alvorada*, hoje denominada *Vida e Caminho*, no período de 1968 a dezembro de 2016, produziu uma média de 192

¹ Revistas consultadas para a elaboração desse artigo: *Alvorada Feminina*, São Paulo, v.02, abr./jun. 1981, *Alvorada Feminina*, São Paulo, v.03, jul./set. 1981 e *Alvorada Feminina*. São Paulo, v. 04, out./dez. 1984.

exemplares e seria inviável a apresentação dos dados de todas essas revistas em um texto dessa natureza. Definimos por apresentar as produções dos anos 80, tendo em vista as mudanças já presentes no cenário nacional em relação à figura feminina e que tiveram grande influência do movimento feminista já bastante hegemônico no nosso país. Além da revista, usamos também como embasamento o jornal presbiteriano *O Estandarte*, uma vez que somente nesse periódico nos apresenta algumas informações sobre o desenvolvimento e a criação da revista.

Para melhor delimitar a nossa análise decidimos por observar, junto as revistas estudadas, os seguintes quesitos: mulher e casamento; mulher e maternidade e mulher e educação dos filhos. A leitura de todos os textos inseridos nas revistas nos permitiu a identificação dos quesitos supracitados. Não escolhemos artigos ou seções específicas, mas realizamos a leitura de capa a capa de nossa amostra. Recorremos ao pensamento de Chartier, uma vez que o autor compreende a importância do impresso na definição das práticas sociais e também recorremos ao pensamento de Bourdieu, uma vez que esse teórico analisa a consolidação do campo religioso. Chartier também é relevante a nosso estudo uma vez que fortalece o entendimento do impresso como produto cultural de um grupo específico. Portanto, o impresso representa formas e sentidos que um grupo atribui aos mais variados fenômenos que estão presentes na realidade.

O presente artigo, entretanto, foi organizado da seguinte maneira: no item inicial, apresentaremos informações gerais que nos permitam caracterizar esse impresso e no item subsequente, vamos abordar os conceitos presentes no periódico e que nos permitem identificar a representação da mulher.

A Alvorada Feminina: caracterizações gerais

Chartier (2002) nos indica que sempre que estudamos um impresso é necessário delimitar a sua área social. A área social corresponde a dados que nos permitam compreender em qual espaço o impresso circula e como ele é dado a ler. Dessa maneira, dados sobre o surgimento, sobre a forma de aquisição e demais informações da revista que nos permitam caracterizá-la nos darão, a nosso ver, a sua área social.

A *Alvorada Feminina* foi criada em 1968 porém, nesse contexto, recebeu a denominação *Alvorada – Revista da Mulher Presbiteriana Independente*. Melo (2006) coloca que havia dentro da Igreja Presbiteriana Independente um

movimento de reverendo que desejava um impresso destinado ao público feminino. Como sabemos, o impresso e sua utilização com fins proselitistas pela Igreja Presbiteriana Independente é algo que integra tal denominação desde o seu surgimento no Brasil (MENDONÇA, 2008). Nesse momento, a Igreja Presbiteriana Independente convidou para pensar sobre o impresso o Rev. Francisco de Moraes, e ainda as voluntárias Maria Clemência Mourão Cintra Damião e Isolina de Magalhães Venosa, a fim de pensar sobre um folheto destinado ao público feminino. Porém, nesse contexto, o grupo definiu por instituir uma revista destinada para a mulher presbiteriana, proposta que foi sancionada pela Igreja Presbiteriana Independente.

A revista foi então instituída como uma publicação trimestral e que poderia ser adquirida mediante assinatura. A definição do nome partiu de um concurso realizado entre as mulheres da Igreja, porém, nos anos 80, houve a alteração do nome para *Alvorada Feminina*. (MELO, 2006). Nos anos 90, passou a chamar *Revista Alvorada, a revista da família* e em 2017, no último trimestre o nome foi alterado para *Vida e Caminho*. Nos anos 80, a tiragem média de exemplares da revista esteve estimada em 15.000 exemplares, sendo que em 1989 foram produzidas mais de 20.000 revistas. Dessa maneira, concluímos que havia um público leitor do periódico.

As edições de *Alvorada Feminina* tinham em média 30 páginas, com certa de 20 a 30 artigos em cada uma delas. Os artigos eram escritos por colaboração dos crentes, dentre os quais homens e mulheres, pessoas vinculadas à Igreja Presbiteriana Independente. Não havia uma temática geral que orientasse os textos, mas em uma mesma produção havia um rol amplo de artigos escritos sob temas diversificados. Nesse período, a Sra. Izolina de Magalhães Venosa, uma das responsáveis pela criação da revista, assumiu a editoração da mesma. A revista possuía ainda uma equipe que era responsável pelo impresso como secretária, uma pessoa responsável pelas assinaturas e um editor gráfico. A revista respondia a uma Diretoria Geral composta por quatro pastores. Nos anos 80 o periódico foi impresso inicialmente pela Imprensa Metodista, mas no final dos mesmos anos, passou a ser impresso na Gráfica Modelo. Ambas gráficas estão localizadas em São Paulo e a análise da revista nos indicou que nesses espaços apenas era realizada a impressão da revista, ao passo que sua produção acontece no espaço da revista.

Essas revistas apresentavam poucas imagens, geralmente na capa. A segunda capa, via de regra, traz um hino cifrado ou um poema. A publicidade também é inexistente. Os raros anúncios que há, provém da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, comunicando as leitoras sobre os eventos futuros aos quais deverão participar. As capas são de papel vergê, com a parte interna da revista feita de papel jornal. Nos anos 80 foram produzidos 80 números, porém, conseguimos analisar apenas 58 dessas revistas, pois não conseguimos adquirir a amostra em sua totalidade. Aqui nesse artigo, optamos por apresentar apenas textos de três dessas revistas, porém, os trechos aqui são representativos da totalidade. Nesse sentido, as posições retratadas nos números aqui apresentados são comuns nas demais revistas.

Alvorada Feminina e a Representação sobre a Mulher

A análise proposta para o presente texto foi definida considerando-se os aspectos: mulher e casamento; mulher e maternidade e mulher e educação dos filhos. No entanto, tais conceitos estão interligados e aparecem agregados nos textos. Assim, em um mesmo texto, vemos menções ao casamento, a maternidade e a educação dos filhos e assim sucessivamente.

Ainda é preciso destacar que a análise em pauta aconteceu com base nas Revistas publicadas em 1981 (trimestre abril, maio, junho e julho, agosto, setembro) e 1984 (trimestre outubro, novembro, dezembro).

Bem, uma revista que busca um diálogo com o público feminino desenvolve discussões através dos textos que publica, imagens que utiliza e tudo o quanto a integra, afinal, tudo o que compõe a revista é elemento da transmissão de conceitos. Além de ser um ponto de encontro de opiniões semelhantes, a revista busca também uniformizar pensamentos e condutas, usando todos os elementos que dispõe e veicula para tal finalidade. Silva (2009) nos coloca que os impressos destinados ao público feminino, no universo protestante, têm a finalidade de instigar as mulheres na escolha de um comportamento. “Os impressos são dispositivos através dos quais os indivíduos visam impor determinadas representações do grupo social em que encontram-se inseridos” (NASCIMENTO *apud* SILVA, 2009, p. 65). Afinal, como nos coloca Bellotti (2004), religião comporta um sistema de crenças e práticas, pois são essas crenças que delimitam

quais posturas seriam corretas e quais seriam incorretas. Vincular-se a uma dada denominação religiosa requer a adoção de determinadas práticas, condutas sociais.

Os textos, em grande parte, artigos curtos e escritos por reverendos e também por mulheres leigas e vinculadas à Igreja, são colaborações autônomas e voluntárias, escritas em tom de conversa, como conselhos e em grande medida, fundamentadas na Bíblia Sagrada. Apesar de muitos deles não citarem capítulos e versículos bíblicos, vemos os ensinamentos bíblicos reforçando papéis a serem assumidos por homens e mulheres. Para Bellotti (2005), a Bíblia está presente na literatura dos evangélicos, incluindo a produção literária presbiteriana. A Bíblia é considerada como um livro atemporal e, portanto, serve de embasamento para a vida cristã em qualquer contexto histórico.

No que diz respeito a figura feminina, vemos que a mulher representada é aquela preparada para o casamento. O casamento, dado por Deus, é algo a ser celebrado entre homem e mulher, portanto o casal idealizado e representado nos artigos é o casal heterossexual. Há assim vários trechos em que o casamento entre homem e mulher é enaltecido, como por exemplo, no artigo abaixo em que a autora narra as alegrias e felicidades do seu primeiro ano de união.

[...] eu só tenho a agradecer, o marido tipo “presente” que Deus me deu. O lar aconchegante que digo orgulhosa: - Esse é meu! As experiências marcantes de uma mulher casada... Você me amando, eu sentindo você me completando! Não posso esquecer de nada; sua ajuda em casa, quando estou exausta e sua voz dizendo: - descansa [...]. (MACHADO, In: ALVORADA FEMININA, n. 02, 1981, p. 16).

Ou seja, marido dado por Deus e que a deu até a casa própria, que a *ajuda* em casa quando está cansada, dando a ideia de que a mulher se ocupa da casa e o marido a mantém financeiramente. Assim, vemos que além de definir a relação heterossexual, também são atribuídos papéis sociais a serem desempenhados por homens e mulheres.

Outro trecho que reforça a relevância do casamento heterossexual é um artigo que seria lido em um Chá de Cozinha, a ser intitulado: “Casamento, jornada feliz ou não”. Nele, a autora reforça a necessidade das “mulheres” pedirem orientação a Deus para o casamento e para que seja um “homem” preparado por Deus (SANTOS, In: Alvorada Feminina, n. 02, 1981). Também nesse trecho vemos

que é atribuída a mulher, a responsabilidade por fazer com que o casamento dê certo. Para isso, desde a véspera da união, havia alguns “preparativos” para a mulher se ocupar.

Preparativos: Estes variam de acordo com a distância e o tempo de viagem, que no casamento (apesar do divórcio) deve prevalecer o “até que a morte nos separe” durante as 24 horas do dia. A falta de preparativos corretos tem levado ao rompimento do vínculo conjugal, para sofrimento de ambos os caminhantes e daqueles que vão arranjando ao longo do caminho – os filhos (que mais sofrem). Dentro desta fase vem: o enxoval, os convidados, a festa e a viagem propriamente dita. O enxoval hoje é quase todo comprado pronto. Mas se você puder preparar algo com suas próprias mãos experimentará um prazer renovado. Leve coisas práticas e indispensáveis. Não se esqueça de colocar entre as peças bastante paciência, bom humor, perseverança, esperança, boa vontade, perdão, e... *submissão (tão fora de moda)*. Não se esqueçam de fazer juntos uma escala de prioridades. [...] (SANTOS, In: ALVORADA FEMININA, n. 02, 1981, p. 21).

Ser mulher significa cuidar do casamento e dos preparativos e esse cuidado vai influenciar o tempo de duração do casamento. Tempo esse que deve ser limitado somente pela morte, ou seja, o divórcio não é compreendido como algo bom. Bellotti (2005), analisando a produção literária dos presbiterianos, afirma que o divórcio é compreendido como algo que só acontece para aqueles que não lutam pela união conjugal. A falta dos cuidados, os quais têm a mulher como principal responsável, poderá resultar no fim do casamento e no sofrimento que acometerá ambos os cônjuges e os filhos, sim, porque os filhos são algo inerente a todo casamento. Mas, a preparação comportaria, enxoval, preparação de uma festa em que a mulher deveria se ocupar de organizar até mesmo uma viagem. Assim, é possível também inferir que essas famílias, que liam a Revista, seriam famílias com certo poder aquisitivo, afinal, pensar em uma festa e em uma viagem para celebrar um casamento, era algo financeiramente inviável a muitas famílias, no momento em que o país vivenciava grande recessão econômica.

Ao discutir sobre o enxoval, a autora nos dá anedotas interessantes a respeito da figura feminina. Inicialmente, aponta a recomendação de que a mulher componha algumas peças do enxoval ao invés de comprá-lo, ou seja, isso sugere que ela já tenha sido preparada para tais ações, pois é aquela mulher que foi ensinada a bordar, cortar e costurar. E, ainda nesse texto, após abordar a questão do enxoval, a autora fala sobre a viagem, indicando à mulher o que deve ser colocado na mala. Em sentido figurado, faz uma análise comparando viagem ao

casamento, e destacando quais seriam as qualidades que a mulher precisa investir no relacionamento, sendo essas: “[...] paciência, bom humor, perseverança, esperança, boa vontade, perdão, e... *submissão (tão fora de moda). [...]*” (SANTOS, In: ALVORADA FEMININA, n. 02, 1981, p. 21), ou seja, tudo compete à mulher, ser paciente, ter bom humor, perseverar, ser submissa, ter boa vontade, perdoar e sobretudo, ser submissa ao marido. Por outro lado, o texto acima não coloca nenhuma atribuição ao esposo, ou seja, o homem aparece como um mero figurante no processo de fazer com que o casamento dê certo.

A submissão feminina é reforçada em vários outros impressos da Igreja Presbiteriana. Bellotti (2005) em sua análise constata que a submissão é justificada na literatura presbiteriana, porém, isso é construído de uma maneira que não demonstre que a mulher é inferior ao homem. A submissão feminina é tratada como uma escolha, algo que a mulher faz livremente. Aliás, todos os valores que são enaltecidos buscam, a nosso ver, forjar uma imagem feminina, construindo uma mulher ideal. A forma com que esse discurso é construído não apresenta a submissão como algo ruim, mas sim como uma qualidade feminina.

Alguns textos, no entanto, apresentam qual seria o papel idealizado tanto para homens quanto para mulheres no casamento. No texto que segue, temos uma noção acurada do que é idealizado como atributo feminino e atributo masculino, reforçando mais uma vez a noção de casamento entre homem e mulher, e destacando uma vez mais qual é o local que a mulher ocupa em uma família.

O Pai e a Mãe
 O pai é a mais elevada das criaturas.
 A mãe é o mais sublime dos ideais.
 Deus fez para o pai um trono; para a mãe um altar.
 O trono exalta; o altar santifica.
 O pai é o cérebro; a mãe, o coração.
 O cérebro produz a luz; o coração, amor.
 A luz fecunda; o amor ressuscita.
 O pai é gênio; a mãe, anjo.
 O gênio é imensurável; o anjo indefinível.
 A aspiração do pai é a suprema glória; a aspiração da mãe virtude extrema.
 A glória traduz grandeza; a virtude traduz divindade.
 O pai tem a supremacia: a mãe a preferência. A supremacia representa a força; a preferência representa o direito.
 O pai é forte pela razão, a mãe é invencível pela lágrima.
 A razão convence; a lágrima comove.
 O pai é capaz de todos os heroísmos; a mãe de todos os martírios.
 O heroísmo enobrece; o martírio sublima.

O pai é o código; a mãe, o evangelho. O código corrige; o evangelho aperfeiçoa.

O pai é um templo, nos descobrimos; ante o sacrário, ajoelhamo-nos.

O pai pensa; a mãe sonha. Pensar é ter cérebro; sonhar é ter na frente uma auréola.

O pai é um oceano; a mãe é um lago. O oceano tem a pérola que o embeleza; o lago tem a poesia que o deslumbra.

O pai é a águia que voa; a mãe, o rouxinol que canta. Voar é dominar o espaço; cantar é conquistar a alma.

O pai tem um fanal: a consciência; a mãe tem uma estrela: a esperança. O fanal guia; a esperança salva. – Enfim, o pai está colocado onde termina a terra; a mãe, onde começa o céu! (HUGO, In: ALVORADA FEMININA, n. 03, 1981, p.13).

O próprio título, a nosso ver, é bastante sugestivo, pois já sinaliza: O Pai e a Mãe, ou seja, uma relação em que os papéis já são definidos em que homem nasce para a paternidade e mulher para a maternidade. Entretanto, frases como: “O pai é a mais elevada das criaturas”, “O pai é o cérebro; a mãe, o coração”, “O pai é gênio; a mãe, anjo”, “O pai é capaz de todos os heroísmos; a mãe de todos os martírios”, “O pai é o código; a mãe, o evangelho”, “O pai pensa; a mãe sonha. Pensar é ter cérebro; sonhar é ter na frente uma auréola”, “O pai é a águia que voa; a mãe, o rouxinol que canta. Voar é dominar o espaço; cantar é conquistar a alma” e “O pai tem um fanal: a consciência; a mãe tem uma estrela: a esperança”, nos conferem uma ideia das qualidades que homem e mulher precisam apresentar, ou seja, habilidades que lhes são inerentes pelo fato de ter nascido com um determinado sexo. Além disso, características como inteligência (cérebro, gênio, pensar) são atribuídas ao homem, ao passo que, também são tidas como inerentes ao homem a força e a dominação. À mulher, por outro lado, são atribuídas características como ser coração, ser anjo, além de que cabe a ela saber sonhar e ter esperança. Habilidades intelectivas, por conseguinte, são vinculadas ao homem, ao passo que o sentimentalismo é direcionado à mulher.

Para a mulher compete, também, a maternidade, o dom supremo e inato de todas que nasceram no gênero feminino. Mulheres que tem consciência do seu dom, do seu papel a cumprir na sociedade e que o desempenham felizes com seu destino. O artigo de Leonel (ALVORADA FEMININA, n.03, 1981, p. 02) retrata muito bem esse papel da mulher junto à família.

Acróstico: Confederação de Senhoras
 Conscientes no saber; consagradas ao bem;
 Operam entre os seus e na Igreja também;
 Na perfeita consciência do dever cumprido!...
 Felizes essas mães – avós, esposas, tias;

Exemplo de bondade, amor e alegrias;
 Devotam seu esforço; e, sem achar perdido, espalham caridade, em
 contínua oração!
 Refundem seus talentos, distribuindo aos pobres;
 Ativas, cooperando em prol das causas nobres;
 Ação sublime e pura, em máximos desvelos;
 Hão de auxiliar ao fraco e ao doente; e sempre tê-los ombreando
 junto a si, ouvindo uma canção.
 Divina e inspiradora – um hino de louvor: ESPIRITO DE DEUS
 atuando em seu favor! Senhoras do Evangelho!
 “ALVORADA” feliz, Esplêndida, efetiva, informando – assim diz:
 “Nuances bem coloridas da VIDA A SERVIR; Honestas na labuta, o
 tempo a redimir; Os íntimos desejos são os de ajudar; Refletem, de
 JESUS, Seu amor Divinal! Atividades Santas, na terra mar e ar,
 segredam do BOM DEUS Seu Amor Paternal!...

E reforçam ainda a mística que envolve a figura feminina e sobretudo a maternidade, atribuindo a mulher características como bondade, amor, alegrias, cooperação, ajuda à terceiros, puras, inspiradoras, honestas e com atividades sempre santas, ou seja, uma mulher idealizada que é a representação da perfeição, um ser humano sem defeitos.

Caberia então a mulher aceitar o seu papel social idealizado e buscar, de todas as formas, atender as expectativas geradas sobre ela. A maternidade, como sinalizamos acima, é uma das atribuições da mulher. A mulher nasceu com esse dom, um dom divino, e jamais pode negar essa premissa. Além de dom, é uma missão que ela precisa vencer, visando assim atender aquilo que foi idealizado por Deus. Dentre os vários artigos que indicam esse papel da mulher, temos o texto de Danilo de Almeida, que apresenta o título: “Dom de Mãe”.

Dom de Mãe: Mãe... é depois do “dom de Deus”. O mais perfeito dom. É como o Apóstolo, suprema autoridade. Que nos ensina e fala do Cristo que viu. É como o Profeta, que prediz no seu exemplo, ensinando e nos fala das promessas. É da vontade de Deus. É como os Doutores da Lei, apta sempre a buscar, nos mais profundos abismos da fé. A luz que nos faltava para entendimento. É o maior dos milagres, porque nos ama, apesar de nós não a termos em igual sentimento, nem merecermos tal amor. É maior que os dons de curar, depois de dissipar todas as dores nossas, permanece conosco. Mais que os socorros, não nos espera gritar, pois sente, por si mesma, nossas necessidades. Mais que os governos, dirige-nos em oração e na prática, mais que as variedades de línguas, porque compreende até nosso silêncio. (ALMEIDA, In: ALVORADA FEMININA, n. 02, 1981, p.08)

Dom, como sabemos, é algo que nasce conosco, para o qual temos uma habilidade, aptidão natural, e, por conseguinte, não é uma escolha. Ter o dom de ser mãe, por conseguinte, é uma aptidão que nasceu com a mulher e da qual não

pode simplesmente se livrar. Termos como “O mais perfeito dom”, “É da vontade de Deus”, “É o maior dos milagres”, “É o maior dos dons”, dão uma ideia da relevância que é atribuída ao dom de ser mãe, do qual somente a mulher é signatária. Ir contra esse dom é o mesmo que ir contra Deus.

E, na esteira da maternidade, vem também a premissa do cuidado dos filhos. Uma vez nascidos, é de competência da mulher garantir a sobrevivência destes e também educá-los moralmente e na fé cristã. O texto: “Maio, Mês do Lar – Família”, publicado na edição de maio, junho e julho de 1981, faz indicações bem delimitadas à mulher no que diz respeito ao cuidado com os filhos.

Assim, o texto tem início com uma indicação sobre a importância da educação dos filhos na fé e o quão relevante e basal, para o desenvolvimento da personalidade, é a constituição de uma educação cristã. Essa educação cristã, reforçada pela Igreja e pela vinculação da criança a ela, só pode ser consolidada se for ensinada em casa, na família. “Os pequenos necessitam de um lar que os ajude a encontrar Deus, um lar onde Ele é conhecido através da oração, do louvor e do viver diário do pai e da mãe” (ALVORADA FEMININA, n.02, 1981, p.12). Esse trecho também reforça a forma de composição idealizada para a família, mais uma vez, família heterossexual, formada por homem e mulher, expressos como pai e mãe.

Sobre a educação das crianças, o texto enfatiza:

Se no lar as crianças recebem uma educação preventiva, moldada na moral religiosa e os maternais conselho da Igreja, conselhos que não se afastam do ensinamento da pedagogia, fora de dúvida que os caracteres serão mais bem formados e que Deus e a Pátria terão mais dignos servidores (ALVORADA FEMININA, n.02, 1981, p.12).

Ou seja, inculcar conceitos, valores e hábitos cristãos nas crianças desde a mais tenra idade, caberia em um primeiro momento, à mulher, tida como a maior responsável pelo cuidado e também pela educação dos filhos. A mulher seria aquela que formaria a personalidade das crianças, uma vez que os filhos permaneceriam por maior parte do tempo sob a responsabilidade da mãe. Nesse texto, essa educação cristã é tida como uma educação pedagógica e o embasamento vem da obra do sociólogo Luiz Silveira, que em 1933 escreveu um livro denominado Educação Familiar. Luiz foi militar e elegeu-se deputado estadual. Sua obra traz princípios “pedagógicos” assentados na indução de hábitos pela família na criança, visando formar um cidadão socialmente aceito. Afinal,

caberia aos pais, segundo a tradição cristã, conferir a educação e sobretudo, os limites aos filhos.

Além de desempenhar os papéis de cuidado e educação dos filhos, na família, a mulher deveria ainda se ocupar da casa, do cuidado de todas as atividades cotidianas, mantendo a família limpa, alimentada, com todas as necessidades satisfeitas. O texto de Machado (In: ALVORADA FEMININA, n. 02,1981, p.16) nos indica, em grande medida, que as responsabilidades pela manutenção da casa eram conferidas à mulher, podendo o marido “ajudá-la” em casa, quando essa estivesse cansada dos afazeres. Ao que parece, a mulher é responsável por toda a organização da casa, mas isso não dá a ela um status social elevado, digamos assim. Antes, a mulher vive para servir e atender às necessidades de todos da família e faz isso porque possui qualidades como ser amor, ser anjo, um ser sobrenatural que abdica de si mesma em favor dos demais. O marido, homem, por outro lado não precisa se esforçar muito, aliás, a perspectiva transmitida é que o homem é superior demais para se ocupar com coisas tão pequenas como cuidado dos filhos, da casa, etc., afinal, o homem é razão, é pensamento, é força.

Nesses impressos é latente ainda que cabe ao homem o sustento da casa, mas, também a decisão final de todas as coisas que envolvem assuntos da casa. A mulher deve se ocupar da casa e dos cuidados do filho para permitir assim que o homem possa exercer sua autoridade e liderança (BELLOTTI, 2005). O trabalho doméstico, o cuidado da casa, é abordado como algo que estaria ligado a moral da mulher. A mulher boa, idealizada e propagada no imaginário da revista é aquela que desempenha essas funções e, por analogia, a mulher má seria aquela que não desempenha corretamente esse papel. Os cuidados domésticos com a casa e os filhos são considerados virtudes da mulher.

Mulher virtuosa que de manhã à tardinha
Lava... passa... limpa o fogão
Que transforma em altar até mesmo o fogão... Que trata o carteiro,
o lixeiro como “irmão”!
[...] E ainda à família dá a prioridade! É meiga no trato, é toda
amor!...
(SANTOLIN, In: ALVORADA FEMININA, n.04, 1984, p. 21).

Mulher que lava, passa e cozinha e torna o fogão um lugar quase sagrado e que, como indicamos acima sempre priorizará a família, afinal é possuidora do dom de amar, sempre, e se dedicar ao outro.

Nossa análise nos permitiu por fim, inferir que a mulher idealizada pela Revista é aquela preparada para o casamento, para a maternidade e para o casamento heterossexual. Essa mulher possui muitos dons, muitas qualidades que permitem fazer com que o casamento possa dar certo, competindo a ela, aliás, envidar esforços com tal finalidade. Mulher que nasce com o dom de ser mãe, de cuidar da casa e dos filhos. Mulher que nasce para o casamento e se prepara para ele.

Essa representação construída e difundida pela *Alvorada Feminina*, encontra assento junto ao público para o qual o impresso se destina. Quando isso acontece, a identidade desse grupo leitor da Revista é legitimada e, da mesma forma, temos a desqualificação de outras identidades, distintas da que é defendida pela revista e conseqüentemente pela Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Chartier (2002) nos coloca que é assim que as representações são construídas e nesse processo há alianças e também embates. Quando optamos por uma dada representação, em tese, nos contrapomos às outras. “Escolhemos” aderir a um perfil, uma personalidade quando desqualificamos outra. Entretanto, Chartier (2002) sinaliza que a representação construída no processo de apropriação é o que nos induz a adotar práticas sociais. Portanto, a representação não está situada no plano das ideias apenas, mas conduz as pessoas à ação.

A construção de uma imagem, de uma representação feminina por meio de uma revista, é possível a medida que essa mídia constitui o rol de práticas não-discursivas, que são usadas pelos grupos visando o fortalecimento de um símbolo, de um sentido ou significado. A manutenção dessa forma de entendimento advém da existência de instituições e práticas que se ocupam da manutenção de conceitos em meio a sociedade. Chartier (2002) ainda nos coloca que a construção dessas representações decorre da recomposição da realidade pelos grupos sociais através de recortes dessa realidade. Assim, a Revista recupera aspectos da realidade e os reconstrói, ditando modelos auferidos à pais, mães, a homens e mulheres. Dessa forma, é possível então legitimar condutas já defendidas pelas denominações cristãs, incluindo os presbiterianos acerca dos papéis sociais a serem desempenhados pelos homens.

A construção de uma representação confere embasamento para práticas vinculadas a uma identidade social. Assim, uma representação construída é expressa em atos concretos que os homens desenvolvem. Estar vinculado a uma

denominação evangélica presbiteriana, requer a adoção de determinadas posturas, como as que foram aqui destacadas: ser mãe, cuidar dos filhos e do marido. É isso que é esperado da mulher presbiteriana independente, ao menos é esse perfil que é desenhado nas páginas da *Alvorada Feminina*.

A Revista fortalece assim uma perspectiva tradicional de família, assentada em um modelo patriarcal, resignando a mulher a situações para as quais ela não teria uma alternativa. Nesse sentido, a mulher não poderia escolher sua vida futura, estando condicionada a vida doméstica, ao casamento heterossexual e a maternidade. Se, por um lado a religiosidade implica em como cada um vive suas crenças e as pratica, por outro, vemos que há práticas que ressignificam a mulher, moldam a sua subjetividade de tal forma e podem ser consideradas uma violência. Assim, o fato de estar vinculado a uma religião e adotar práticas vinculadas a uma religiosidade específica, não torna a representação em pauta menos agressiva.

Fato é que, notadamente, essas representações presentes na *Alvorada Feminina* não estão latentes somente nos números aqui analisados, mas em grande parte das Revistas produzidas até meados de 2016. No contexto dos anos 80, formulações dessa natureza encontravam assento em grande parte da sociedade brasileira, uma vez que, apesar do Movimento Feminista, ainda era hegemônico o entendimento do formato burguês de organização familiar. No entanto, além da coloquial distribuição de atividades na família, segundo o sexo de nascimento, temos aqui uma carga de valores que são idealizados para a mulher. Se a mulher desejar uma identificação com a Igreja Presbiteriana Independente, por conseguinte, deverá contemplar todos esses valores. A revista representa a cultura construída pela referida denominação a respeito do que seria inerente a mulher.

Esses valores são vinculados ao saber sagrado. São legitimados como corretos por se oporem aquilo que é tido como profano. O saber sagrado desapropria aquele saber que é posto como profano. Esse saber chega ao público leitor por meio dos bens simbólicos, o que torna esses bens representativos do campo de saber religioso. Esse campo de saber expressa as visões de mundo de um grupo religioso. O fato de provirem de um grupo religioso específico é o que lhes atribuem aceitação. O grupo que produz bem simbólico funciona como um meio de chancela, de justificativa. As mensagens difundidas nesses bens

simbólicos religiosos são construídas em favor dos grupos que a produziram buscando articulá-los ao público leitor (BOURDIEU, 2002).

No caso da *Alvorada Feminina*, consideramos que a revista busca desarticular os discursos de emancipação feminina que vinham encontrando eco na sociedade brasileira, sobretudo por meio da fala de alguns segmentos voltados ao movimento feminista. São aceitos pelos leitores porque se mostram como sagrados ao passo que outros discursos são apresentados como profanos. Portanto, a mulher santa, que atende ao discurso sagrado é aquela que casa com homem, que tem filhos e que se dedica a cuidar da sua família. A mulher que pudesse ser retratada de forma diversa a essa é apresentada como profana, incorreta. O que sanciona esse discurso é o fato de sua vinculação advir de reverendos, mulheres vinculadas à Igreja Presbiteriana Independente, ou seja, são pessoas tidas como importantes e por isso seu discurso é aceito como sagrado e como algo a ser adotado na condução de determinadas práticas sociais por parte dos leitores. Assim, é lícito ainda inferir que a representação conferida para a mulher na *Alvorada Feminina* é também a difundida pela Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, instituição religiosa a quem a revista é vinculada.

De tal maneira, essa aceitação do que é vinculado pela *Alvorada Feminina*, deve resultar na adoção de um *habitus* pelas leitoras. O *habitus* para Bourdieu (2002) é situado no âmbito das ações. Se o campo religioso corresponde ao pensamento, aos conceitos, o *habitus* seria uma forma de dar concreticidade aquilo que é idealizado. Portanto, o *habitus* da leitora da revista deveria ser a aceitação do casamento heterossexual, da gravidez inevitável, do cuidado com os filhos, com a casa e com o marido. A aceitação dos postulados de *Alvorada Feminina*, pelas mulheres, seria observada se o comportamento delas atendessem o que era apresentado nas revistas. Isso, infelizmente, não podemos comprovar. Porém, o número elevado de tiragens do periódico nos anos 80 nos indica que houve aceitação do impresso, e, portanto, de seus postulados.

A revista funciona como um dispositivo de construção cultural, e, aborda especificamente a construção cultural do perfil idealizado de mulher. Aquilo que é transmitido por meio do impresso é transferido à mente, no processo descrito por Chartier (2002) de apropriação. A apropriação é a representação mental do conteúdo do impresso. Essa representação orienta as práticas sociais, conforma uma cultura socialmente compartilhada, e funda a chamada representação

coletiva. Essa representação é construída individualmente, mas só se consolida socialmente quanto é partilhada entre os pares. Torna-se uma cultura socialmente aceita quando orienta a adoção de posturas, de posicionamentos.

Bellotti (2004) analisando esse processo de apropriação do impresso, porém, considerando especificamente as mídias produzidas pelos neopentecostais, incluindo os presbiterianos, salienta que tais dispositivos conformam práticas culturais do grupo religioso em questão. Para a autora, o aporte às mídias pelas denominações religiosas busca fortalecer essa cultura, difundida pelo grupo evangélico. A vinculação a cultura em pauta é o que faz o ser humano associar-se a um determinado grupo. Outrossim, nas mídias temos a representação daquilo que é inerente àquele determinado grupo. As revistas funcionaram como uma forma de fortalecimento de uma ideia, uma representação de normas, condutas de comportamento que seriam idealizadas para as mulheres. Adotar dadas posturas é o que faz a mulher pertencer a um grupo, a uma cultura, é o que a torna parte integrante de uma religião protestante.

Nesse mesmo momento histórico, no entanto, vemos que há muitas mulheres que compreendiam a vida feminina de maneira totalmente distinta daquela que é difundida nas páginas de *Alvorada Feminina*. Para tanto, esse contra discurso, não aparece nos textos da revista, e, aliás, a perspectiva que temos ao ler os textos das revistas produzidas na época é de que nenhuma das lutas do movimento feminista encontra assento no que era difundido pelo periódico. Há uma cultura diferente concorrendo com aquela que é propalada pela revista em relação ao feminino, de forma que o papel difundido à mulher pela revista não é hegemônico, apesar de representativo. Representativo e nos dá a conhecer a perspectiva sobre a mulher que era culturalmente aceita pela Igreja Presbiteriana Independente no período. Reforçamos que aqui apresentamos apenas três revistas, como exemplo, porém, o discurso acerca da mulher é presente em todas as 58 revistas que acessamos e que representam 72,5% da produção do periódico nos anos 80.

Considerações Finais

A análise das Revistas em questão nos desnudou uma realidade diferenciada em relação a forma que a Igreja Presbiteriana Independente

compreende a mulher nos anos 80. Assim, a mulher apresentada nas páginas da *Alvorada Feminina* é uma mulher que foi preparada para o casamento heterossexual. Essa mulher, não tem escolha a não ser viver o casamento que vem com o prêmio da maternidade. Compete a ela o cuidado dos filhos, da casa, do marido. Suas qualidades são dadas a conhecer à medida que ela consegue atender aos dons que lhes foram por Deus conferidos.

Subjetivamente, a mulher é induzida a desenvolver uma série de qualidades, como o amor desmedido, a emoção, a submissão, uma vez que também compete a ela empreender todos os esforços que são necessários para que a união conjugal tenha sucesso. A mulher imaginada pela Revista *Alvorada* está longe da mulher real, concreta, que vivia no Brasil nos anos 80. Esse ser sobrenatural, despossuído de fraquezas e defeitos, feliz com a sua “sorte” com certeza não existia e nem existe atualmente. No entanto, aquela que desejasse se vincular ao corpo de crentes, ser conhecida como pertencente aquele grupo religioso precisaria acatar o que era difundido no impresso e buscar colocar em prática. Sua identificação com o grupo evangélico presbiteriano requisita isso da mulher.

Essa representação cultural conferida ao universo feminino, no período posto, é representativa, como salientamos acima, da Igreja Presbiteriana Independente. No entanto, essa forma de compreender a mulher guarda relações diretas com o entendimento sobre a figura feminina difundido por outros segmentos da sociedade brasileira, ou seja, não é exclusiva dos meios e espaços religiosos. No entanto o perfil delimitado nos dá a saber e compreender que essa mulher retratada na revista é uma expressão cultural desse grupo, dos presbiterianos independentes. A revista é um meio de difusão dessa cultura, visando que mulheres adotem determinadas práticas sociais, *habitus* que correspondam a essa cultura difundida. Por oportuno é sempre bom reforçar que o impresso, uma representação cultural, não é neutro mas busca finalidades a alcançar. Nesse caso, finalidades bem específicas idealizadas para as mulheres.

Referências Bibliográficas

Fontes

ALMEIDA, D. Dom de Mãe. *Alvorada Feminina*. São Paulo, n. 2, abr./jun. 1981, p. 8.

HUGO, V. O Pai e a Mãe: pegadas. *Alvorada Feminina*. São Paulo, n. 3, jul./set. 1981, p. 13.

LEONEL, L. Confederação de Senhoras – IPI Brasil. *Alvorada Feminina*. n. 3, jul./set. 1981, p. 2.

MACHADO, M. B. Um ano. *Alvorada Feminina*. São Paulo, n. 2, abr./jun. 1981, p. 16.

MELO, R. H. R. de A Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e suas mulheres virtuosas. In: *ECOS DO CENTENÁRIO – CADERNO DE O ESTANDARTE*. São Paulo: Pendão Real, 2006.

ALVORADA FEMININA. Maio, mês do Lar: Família. *Alvorada Feminina*. São Paulo, n.02, abr./jun. 1981, p. 12.

SANTOS, R. de C. Casamento jornada feliz ou não. *Alvorada Feminina*. São Paulo, n. 2, abr./jun. 1981, p. 12.

SANTOLIN, E. S. Carta Aberta. *Alvorada Feminina*. São Paulo, n. 4, out./dez. 1984, p. 21.

Bibliografia

BELLOTTI, K. K. *A Mídia Presbiteriana no Brasil: Luz para o Caminho* e Editora Cultura Cristã. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2005.

_____. Mídia, Religião e História Cultural. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, Vol. 4, ano 4, 2004, p. 01-11.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. São Paulo: Zouk, 2004.

CHARTIER, R. *À Beira da Falésia: a História entre Certezas e Inquietude*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

MENDONÇA, A. G. *O Celeste Porvir: a inserção do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2008.

À sombra das árvores dos terreiros, caminhos e histórias se cruzam: relatos de ocupação do Bairro do Quidé em Juazeiro - Bahia (1960-1970)

Mário Ribeiro dos Santos*

Resumo: O processo de ocupação do bairro Quidé na cidade de Juazeiro da Bahia, no período de 1960-1970, e suas interfaces com as práticas do Candomblé é o principal objetivo deste estudo, o qual adota o uso de fontes jornalísticas e orais, estas produzidas através da metodologia da história oral com lideranças religiosas da comunidade. Buscamos entender por que o Quidé é o bairro de Juazeiro com a maior concentração de terreiros e por que algumas lideranças religiosas se tornaram referências na localidade. O artigo destaca a importância da religião dos orixás no bairro como elemento central da memória dos moradores, os quais revelam histórias que envolvem relações de poder, enfrentamentos, negociações, cotidiano e transmissão de pontos simbólicos da vida dos sujeitos que nele habitam.

Palavras-chave: Quidé, Candomblé, memória.

In the shadow of the trees of the terreiros, paths and stories intersect: reports of occupation of the Quidé neighborhood in Juazeiro - Bahia (1960-1970)

Abstract: The process of occupation of the Quidé neighborhood in the city of Juazeiro da Bahia in the period 1960-1970, and its interfaces with the practices of Candomblé is the main objective of this study, which adopts the use of journalistic and oral sources, these produced through of oral history methodology with religious leaders of the community. We sought to understand why Quidé is the district of Juazeiro with the largest concentration of terreiros and why some religious leaders became references in the locality. The article highlights the importance of the religion of the orishas in the neighborhood as a central element of the memory of the residents, who reveal stories that involve power relations, confrontations, negotiations, daily life and the transmission of symbolic points of the life of the subjects that inhabit it.

Key words: Quidé, Candomblé, memory.

* Professor Adjunto do curso de História da Universidade de Pernambuco – campus Petrolina. Vice-Líder do GEFRE – Grupo de Estudos e Pesquisas em Festas e Religiosidades. Este artigo faz parte de uma pesquisa mais ampla, intitulada “Práticas de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro em municípios do Sub Médio do São Francisco (XX-XXI)”, cadastrada no SISPG – Sistema de Informações sobre Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade de Pernambuco. Dedico este artigo a quatro mulheres negras, de Candomblé e atuantes na história do Quidé em diferentes temporalidades: Florentina da Silva Rosa (Dona Flora), Edna da Silva Rosa (Mãe Edna), Maria da Paixão Martins dos Santos (Maria de Tempo) e Zenaide Diogo Rosa pelas interlocuções e esclarecimentos durante a tessitura desse texto. A generosidade e a confiança ao conceder-me as entrevistas e as fotografias, tornaram este trabalho possível.

Iniciamos este artigo com a seguinte frase do historiador Michel de Certeau: “mas ‘embaixo’ (*down*), a partir dos limiares onde cessa a visibilidade, vivem os praticantes ordinários da cidade” (Certeau, 2007: 171). Este pensamento nos motiva a contar um capítulo da história de Juazeiro – Bahia, especialmente o Bairro do Quidé, localizado na região periférica da cidade.

Para o presente estudo, contamos diretamente com a colaboração de duas moradoras que acompanharam a formação inicial do bairro: Florentina da Silva Rosa (Dona Flora) e Maria da Paixão Martins dos Santos (Maria de Tempo). Personagens, que por meio de suas memórias trouxeram à tona experiências do passado sobre o processo de ocupação do Quidé, quando a localidade ainda constituía um vasto terreno baldio habitado por várias espécies de vegetação. Cada relato das entrevistadas conecta-se como caminhos cruzados que articulam as histórias individuais com a formação do bairro. Segundo a historiadora Regina Beatriz Guimarães Neto, são: “relatos de espaço, em que homens e mulheres codificam, marcam e distinguem simbolicamente os espaços e lugares, imbricados a várias temporalidades, havendo, nesse movimento, um encadeamento de histórias.” (Guimarães Neto, 2005:02)

Em seus relatos, as entrevistadas constroem representações dos espaços a partir de suas memórias, fazendo emergir, desordenadamente, um conjunto de práticas que nos auxilia no entendimento das novas configurações do local. Como se as memórias das contadoras de histórias do Quidé fossem “tocadas pelas circunstâncias, como o piano que produz sons ao toque das mãos” (Certeau, 2008: 163). Dito de outra forma, as memórias não se apresentam prontas, com os acontecimentos encadeados, pelo contrário, elas chegam até o presente por inquietações exteriores que desassossegaram as histórias que estavam adormecidas. Elas flutuam entre diferentes temporalidades. Seguindo essa linha de pensamento, o historiador Antônio Montenegro diz que ao pesquisar a temática da memória, visitamos:

[...] um labirinto de muitas voltas, de muitas dobras, que ao se desfazerem aproximam o passado e presente, distanciam passado e presente, numa tensão de quem conhece o poder das palavras, de quem sabe o quanto elas significam: um perigoso campo minado (Montenegro, 2010:43).

O entrecruzamento das memórias das moradoras com o jornal RIVALE (Renovação e Integração do Vale) – periódico que circulou na cidade entre os anos

de 1972 e 1978 - revelou outras configurações ao espaço estudado.¹ O periódico publicava com certa frequência, uma série de matérias sobre terreiros de Candomblé, a maioria localizados no Quidé.² Diante dessas evidências, despertou o nosso interesse em analisar por que algumas lideranças religiosas apareciam com frequência nos textos? Por que viraram lideranças? Como foram construídas líderes? Que conjuntura propiciou a formação dessas pessoas?

Um trabalho difícil e sutil, no qual devemos estar atentos às lacunas, duvidar sempre do que está escrito, afinal, o jornal é um documento que precisa ser desconstruído, problematizado. Roger Chartier, no debate sobre estatuto das fontes históricas, diz que:

[...] os documentos não são mais considerados somente pelas informações que fornecem, mas são também estudados em si mesmos, em sua organização discursiva e material, suas condições de produção, suas utilizações estratégicas (Chartier, 2002:13).

Desse modo, quando interpretamos a fonte histórica vemos as relações que estão na sua tessitura, como assinala Michel Foucault (Foucault, 1986). O acesso ao jornal RIVALE nos aproximou dos sujeitos históricos e do contexto no qual atuaram. Por isso estar atento ao homem e suas relações no tempo e no espaço é dever do historiador.

Partindo desse pressuposto, aproximamo-nos de uma história polifônica, que chega na contramão da história oficial, a qual apresenta Juazeiro da Bahia sem o capítulo que trata do protagonismo da população do bairro do Quidé.

¹ O RIVALE foi idealizado por um grupo de jovens intelectuais da Região do São Francisco integrados aos discursos desenvolvimentistas disseminados no país, pós instauração do regime autoritário de 1964, o periódico escrevia, entre outros temas, sobre problemas enfrentados pelas populações ribeirinhas, sobre as transformações espaciais, sobre as vantagens da Barragem de Sobradinho, entre outros assuntos dentro do recorte do Vale do São Francisco. Sobre o papel da imprensa nos anos 1960 e 1970 na Região do São Francisco, sugiro a leitura de RABELO, Elson de Assis. *A Visão em Deslocamento: uma história de palavras, figuras e paisagens do Rio São Francisco (1930/1970)*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2016.

² Segundo dados da Cartografia Social dos Terreiros de Petrolina e Juazeiro, publicada em 2015, Juazeiro possuía mais de 50 casas de matriz africana, das quais 15 foram identificadas no bairro Quidé. Ver: MARQUES, Juracy; NOVAIS, Joaquim. (orgs). *Candomblé e Umbanda no sertão: cartograia social dos terreiros de Petrolina-PE e Juazeiro-BA*. Paulo Afonso/BA: Editora da SABEH, 2015.

Segundo relatos de Dona Flora, Ialorixá³, filha de Nanã⁴ e viúva do fundador do Terreiro Xangô Ayrá Onindocor⁵, seu Manoel Rodrigues Rosa, na época em que chegou ao bairro “era tudo mato. Luz nem água não existia. Eu já sofri muito aqui. Ia buscar água na rua Santo Antônio ou na Piranga. [...] era escuro só tinha claridade da lua⁶. As memórias de Dona Flora sobre a formação inicial da comunidade se aproximam do depoimento de Dona Maria da Paixão Martins dos Santos, conhecida como Maria de Tempo⁷, Ialorixá do Terreiro Bandalecongo:

Não tinha água, luz elétrica. A gente tinha que pegar água no rio. A lata d’água na cabeça e tinha que usar o candeeiro. Botava o gás e usava o candeeiro. [...] Não tinha ônibus. Não tinha posto médico, tinha que ir pro Hospital Regional. Escola era uma casinha de taipa que uma senhora chamada, professora Aurita, que dava aula. Os pais pagavam e aí dava aula pras pessoas⁸.

As memórias das entrevistadas revelam uma periferia sem acesso às condições mínimas de cidadania, diferente da realidade dos moradores dos bairros centrais de Juazeiro no período abordado. As políticas públicas pareciam dar a volta nas ruas iluminadas e asfaltadas próximas ao centro político e econômico da cidade, não chegando aos lugares escuros e sem saneamento onde morava a maioria da população pobre de Juazeiro.

As falas de Dona Flora e Dona Maria de Tempo “produzem uma ruptura instauradora” (Certeau, 2008:161) de novos significados, fazendo emergir por meio do processo de rememoração de diferentes personagens, lugares e fatos que dão sentidos de existência ao bairro e à vida dos moradores. Histórias que

³ Cargo mais elevado no terreiro atribuído às mulheres. Também significa mãe de santo.

⁴ Orixá feminino, mãe de todos os orixás, também considerada a mais velha deusa das águas. Ver CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense – Universitária, Instituto Estadual do Livro, 1977. p.187

⁵ Comungamos com a definição de terreiro apresentada pela antropóloga Ester Monteiro, a qual considera os terreiros como “espaços onde os laços de parentescos são reafirmados, preceitos e práticas litúrgicas, instrumentos sagrados, vocabulários, cânticos, danças, vestimentas, culinária, preservando e resignificando os saberes do continente materno, mediados principalmente pela oralidade.” SOUZA, Ester Monteiro de. *Ekodidé. Relações de gênero no contexto dos afoxés de culto nagô no Recife*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2010. p.33.

⁶ Entrevista concedida por Dona Flora a Mário Ribeiro no dia 10 de agosto de 2017.

⁷ Divindade da nação Angola Congo é conhecido como Tempo. Na Nação Nagô corresponde à divindade Irôco. Ver CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense – Universitária, Instituto Estadual do Livro, 1977. p.249

⁸ Maria da Paixão Martins dos Santos nasceu no Bairro de Santo Antônio, centro de Juazeiro/BA, no dia 27 de março de 1964. Em 1971 muda-se com a família para morar no Quidé. Entrevista concedida por Maria de Tempo a Mário Ribeiro no dia 10 de agosto de 2017.

correm nas bocas das narradoras, que envolvem repetição e rememoração, “pautadas em emoções e vivências” (Ferreira, 2002:321). Fatos que foram lembrados pela interrogação do presente. Dona Flora recorda que na sua mocidade já existiam lideranças religiosas de Candomblé respeitadas na localidade, cujas casas eram visitadas pelos moradores em dias de festa de orixás: “tinha Pai Henrique, Berto Fera, Neném Cardoso, Mãe Filhinha (lá no Morro do Apara Bala onde vinha treinar tiro), chamado de Palmares 2. Maria de Liloto, Orlando (no Quidzinho), Benedita⁹.”

Maria de Tempo reforça o pensamento anterior e acrescenta outras histórias que dão densidade a tessitura da formação do bairro. Ela traz em sua fala os processos de deslocamentos de famílias que residiam no centro de Juazeiro para morar no Quidé, algumas motivações, as primeiras moradias, os nomes de lideranças, entre outras informações que sedimentam a história social do lugar:

Já existia o terreiro de Pai Henrique; o terreiro de Mãe Filhinha; Manoel de Flora (na Avenida João José Rodrigues, onde existe até hoje); Maria de Liloto; Orlando (na beira do rio). [...] Pai Henrique que era o mais velho; Filhinha (que era filha de santo de Henrique). Tinha muita gente do axé, muita gente do Candomblé. [...] A minha família já seguia essa pessoa por nome Manoel de Flora, que ele tinha uma sessão de palmas, que as pessoas batiam palmas né? uma mesa branca. Aí as pessoas começaram a seguir ele e ele fazia a sessão dele no bairro do Quidé e muita gente vinha do centro, do Bairro do Piranga, outros da Penha e se juntavam todos aqui no bairro do Quidé pra fazer essa sessão de caboclo. [...] Aí outras famílias foram seguindo, foram fazendo casas de taipa, foram ficando mais perto dele, mais próximo dele até então ele começou a construir a casa dele e tinha os bichos que ele tinha que dar água, comida e ficava difícil ir pro centro e depois voltar e ele achou mais fácil todo mundo ficar aqui pertinho um do outro e aí foi formando, chegando gente, chegando gente e foi formando o bairro do Quidé¹⁰.

A memória pessoal de Maria de Tempo refere-se ao Babalorixá Manoel Rodrigues Rosa (esposo de Dona Flora), como uma das pessoas que contribuiu, significativamente, para a ocupação do bairro nos anos 1960. Seu Manuel Rosa nasceu em 5 de dezembro de 1933, no Riacho Toirão, estrada de Curaçá – sertão da Bahia. Ainda jovem iniciou o contato com a espiritualidade e passou a trabalhar com a entidade de um caboclo, chamado José de Alencar, que atendia a população

⁹ Entrevista concedida por Dona Flora a Mário Ribeiro no dia 10 de agosto de 2017.

¹⁰ Entrevista concedida por Maria de Tempo a Mário Ribeiro no dia 10 de agosto de 2017.

da região. Mudou-se para o Quidé após o casamento com Dona Florentina, com a qual teve 10 filhos, sendo 08 homens e 02 mulheres.

Consagrado ao orixá Xangô¹¹, Manuel fundou o Ilê Axé Airan Onindocô, em 1964, atraindo para perto do espaço sagrado do terreiro, alguns familiares consanguíneos e os filhos de santo que moravam distante e não tinham como se deslocar com frequência para as sessões religiosas realizadas geralmente à noite, entrando pela madrugada.

As primeiras casas feitas de taipa e capim foram construídas desordenadamente pelos primeiros moradores, sem demarcações legais dos terrenos e pagamento de impostos. “Era tudo invadido. Chegava, fazia sua casa e pronto. Depois foi que a Diocese, a Igreja começou a dizer que ali era da Diocese e pra ficar ali tinha que pagar um certo valor¹².” Estradas e atalhos foram abertos diariamente pelos moradores em áreas elevadas e planas da localidade, recobertas de capim e árvores nativas do sertão baiano. Aos poucos as famílias chegavam de diferentes partes de Juazeiro e cidades vizinhas, aglutinavam-se em lugares diversos que ganharam denominações como: Morro do Apará Bala, Quidezinho, Pedra do Lord, Beira do rio, entre outros.

Não demora e Manoel Rosa se tornou uma das principais lideranças políticas do bairro, mobilizando esforços para garantir melhorias para a comunidade, a exemplo da chegada da luz elétrica, água encanada, transporte público, posto médico, escola e posto policial.

Ao relacionarmos os relatos das entrevistadas com outras fontes, a exemplo do jornal RIVALE, identificamos a existência de pontos comuns, entre eles, as atuações de Pai Henrique e de Mãe Filhinha no processo de ocupação do bairro e difusão do Candomblé no Quidé. As duas lideranças religiosas aparecem nas falas das entrevistadas como uma “memória coletiva” (HALBWACHS, 1990), compartilhada, algo que guardaram no mais íntimo das memórias fazendo parte das suas próprias histórias.

Pai Henrique de Ogun, registrado como Henrique Pereira Gomes, talvez seja a mais antiga referência do Candomblé no bairro do Quidé. Natural de Remanso, Bahia, o sacerdote foi iniciado na religião dos orixás em 27 de junho de

¹¹ Deus do Raio e do trovão [...] fundador mítico da cidade de Oió (Nigéria), da qual Xangô foi o quarto rei (Alafin). [...] Tem vários nomes acrescidos ao primeiro. Ver CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense – Universitária, Instituto Estadual do Livro, 1977. pp.262-265

¹² Entrevista concedida por Maria de Tempo a Mário Ribeiro no dia 10 de agosto de 2017.

1947. Até a primeira metade da década de 1970, o sacerdote tinha mais de 116 filhos iniciados, a maior parte residente em bairros periféricos de Juazeiro. Um menor número vinha de cidades próximas, a exemplo de Remanso e Pirapora, também na Bahia (Rivale, 1974:07).



Pai Henrique. Fonte: RIVALE, Juazeiro, 16/17 de março de 1974. p.7

Liderança respeitada na região, Pai Henrique realizava consultas ao público por intermédio do caboclo Sultão das Matas – entidade do panteão afro-brasileiro que ao chegar em terra conversava diretamente com o consulente receitando chás, benzeduras, banhos e outros artifícios que garantiam a melhoria dos problemas daqueles que buscavam ajuda espiritual¹³. Em geral, as consultas giravam em

¹³ É comum encontrarmos nos Candomblés baianos a presença de caboclos dividindo com os orixás os rituais e o mesmo espaço sagrado. Esse tipo de candomblé é denominado por alguns pesquisadores como Candomblé de caboclo. O caboclo é o dono da terra e do mato. No contato com os africanos trazidos como escravos, ele coloca à disposição dos negros sua sabedoria das folhas, necessária num contexto de ausência de plantas africanas no Brasil. Alguns terreiros sob o pretexto de afirmar que a sua casa é verdadeiramente africana, nega o culto aos caboclos. Não é o caso dos terreiros do Quidé investigados, os quais cultuam como ancestrais primordiais os caboclos. Para aprofundamento do tema, ver: TALL, Emmanuelle Kadya. Parte I Índios e caboclos na formação da

torno de problemas de saúde, insatisfações amorosas e financeiras. Um depoimento do Babalorixá numa reportagem do jornal Rivale deixa transparecer a ética e a seriedade com as quais trabalhava em sua casa, reprovando os casos de charlatanismo protagonizados por falsos sacerdotes do Candomblé na região: "Se não existissem malentendidos entre os membros do próprio Candomblé, este seria sempre uma coisa certa, pura e verdadeira" (Rivale, 1974:07).

A fala de Pai Henrique nos faz refletir sobre alguns discursos que ganharam popularidade entre o povo de terreiro na segunda metade do século XX, a exemplo da validação ou não de algumas práticas realizadas por sacerdotes das religiões afro-brasileiras. Tais posturas podem estar relacionadas ao fato dos sacerdotes ganharem prestígio entre os intelectuais que escreviam sobre o assunto na época, as autoridades políticas ou até mesmo atrair mais seguidores. Outra tentativa de validação dos saberes de um bablorixá ou ialorixá estava relacionada ao formato de culto realizado no seu terreiro. Por exemplo, muitas casas que realizavam o culto aos caboclos eram "rejeitadas" por alguns seguidores das religiões afro-brasileiras ou pesquisadores que se dedicavam ao assunto, por considerarem práticas misturadas. Este pensamento está relacionado à ideia da "pureza africana", de tradição como uma continuidade direta do passado, uma sobrevivência, desconsiderando as dinâmicas culturais e as discontinuidades. Como se a mistura entre as culturas tornasse o terreiro frágil, sem credibilidade, por isso muitas vezes esses hibridismos eram omitidos.

Nesse contexto, pós anos 1960, inicia-se uma fase de africanização do Candomblé, negando as práticas híbridas. Influenciados por essa forma de pensar, muitos pais e mães-de-santo contribuíram na disseminação de discursos sobre os "verdadeiros Candomblés", estabelecendo distinções entre as casas que faziam "a coisa certa, pura e verdadeira", de outras falsas e charlatães¹⁴. O sociólogo Reginaldo Prandi, em análise sobre a popularização das práticas culturais negras no Sudeste do país na segunda metade do século XX, atribui à competição nos

nação brasileira: o papel do caboclo no candomblé baiano. In: CARVALHO, MR., and CARVALHO, AM., org. Índios e caboclos: a história recontada [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 79-93.

¹⁴ Sugiro para aprofundamento do tema sobre os discursos de pesquisadores e pessoas de Candomblé que insistem na pureza dos cultos no Brasil, cuja formação histórica impossibilita de uniformizar as práticas nos milhares terreiros espalhados pelo país, o trabalho de CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé*. Tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas/Contracapa, 2004.

mercados religiosos o fator principal que desencadeou nos sacerdotes das práticas religiosas afro-brasileiras, a busca pelas raízes africanas da sua religiosidade¹⁵.

Outro nome de realce nas memórias de Maria de Tempo e Dona Flora está relacionado à Dona Jovelina Maria dos Santos, mais conhecida na região como Mãe Filhinha. A yalorixá, filha do orixá Oxum¹⁶, “de pele morena, cabelos longos e estatura mediana” (Rivale, 1974:06) é natural de São Raimundo Nonato (Piauí) e chegou em Juazeiro / BA na primeira metade do século XX, no bairro do Quidé, onde “descobriu suas faculdades mediúnicas e desenvolveu-as” (Rivale, 1974:06).

Iniciada pelo Babalorixá Henrique de Ogun, em 1964, abre a sua própria casa, também conhecida como “Rocinha de Oxum”, na qual passa a liderar o culto aos orixás e a zelar pelo equilíbrio de dezenas de filhos de santo iniciados no Candomblé¹⁷. No depoimento a seguir, Dona Flora relata como se aproximou da sacerdotisa Filhinha, responsável por iniciá-la há 48 anos:

Eu adoeci e ficava com medo de morrer e meus filhos criados por outras pessoas. E judiar deles. Aí os médicos (trecho não identificado na gravação) [...] sabe qual era a minha comida? Só água. Não sentia fome. Agora me dê água que é bom. Já tinha 4 filhos, então eu ia pra um médico, pra outro. Os melhores médicos dentro de Juazeiro. Sabe que eles diziam: procure outros recursos pra ela que médico nenhum vai botar ela boa. Foi o jeito eu cair dentro. Fui bater na casa de Mãe Filhinha. Ai caí dentro e fiquei boa até hoje. Aí fui ter mais filho e fui criar. (risos)¹⁸

Os motivos que levaram Dona Flora se tornar filha de santo relacionam-se aos problemas de saúde que a medicina, até então, não encontrava solução. Casos como esse, de trânsito entre os terreiros em busca de respostas para problemas que a ciência não resolvia, são comuns entre os praticantes das religiões afro-brasileiras. É nesse contexto, que muitos terreiros se popularizam como lugares de práticas curativas e as suas lideranças tornam-se conhecidas pela eficácia das

¹⁵ Para aprofundamento da temática: PRANDI, Reginaldo. Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jefersosn. (Org.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 93-111, 1999.

¹⁶ Nome de um orixá. Segundo alguns mitos iorubanos é a segunda esposa do orixá Xangô, a mais bela e a mais sedutora. Uma mulher ciumenta. Em Osogbo, na Nigéria, existe um rio com o seu nome. No Brasil, não é identificada com um rio específico, mas, sim, com os rios, as cachoeiras e a água doce em geral. É também considerada o orixá da fertilidade, da reprodução e do amor. Para mais informações ver: Orixá BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. 4 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. pp-239-240.

¹⁷ No período em que o RIVALE fez a matéria, Mãe Filhinha tinha 33 filhos de santo iniciados no Candomblé.

¹⁸ Entrevista concedida por Dona Flora a Mário Ribeiro no dia 10 de agosto de 2017.

receitas de chás, banhos, orações, confecção de amuletos e outros preparos provenientes da sabedoria africana ressignificada no Brasil a partir do contato com diferentes culturas¹⁹.

No relato de Dona Flora sobre Mãe Filhinha, a narradora fala sobre José Luís dos Santos, popularmente conhecido como Zé Luís, marido da ialorixá, iniciado também no Candomblé como filho de santo do orixá Omolu²⁰ e uma das pessoas mais respeitadas do terreiro pelo importante cargo de ogan alabê que exercia, isto é, responsável pelo toque dos instrumentos musicais durante as reuniões festivas. Um fato curioso que nos chama atenção no relato de Dona Flora é quando rememora a profissão de Zé Luís: “ele era carcereiro da Delegacia de Juazeiro”²¹. A relação de Zé Luís com a polícia favorecia o funcionamento cotidiano do Terreiro de Mãe Filhinha sem a vigilância constante dos agentes da ordem no Estado, que insistiam em “taxar” os povos de terreiro como desordeiros e ameaçadores da integridade do sistema.



Cerimônia das Flores (pipocas) no Terreiro da Oxum, anos 1970. Ao centro do barracão, Mãe Filhinha sentada. Ao fundo, de pé, Zé Luiz, seu esposo, desenvolvendo o seu cargo de ogan alabê (responsável pelo toque dos instrumentos musicais), tocando um caxixi²². Foto: Acervo Pessoal Edna Rosa da Silva.

¹⁹ Para aprofundamento do assunto ver: COUCEIRO, Sylvia Costa. *Médicos e Charlatães: conflitos e convivências em torno do poder da cura no Recife dos anos 1920*. Clio, Recife: n.24, v.02, p 09-35, 2006.

²⁰ Orixá também conhecido como Obaluaiyê. Está ligado ao nascimento, à morte e ao segredo que interliga as duas coisas. As doenças estão sob o seu domínio, especialmente as varíolas, as doenças de pele e as epidemias. Assim como tem o poder de espalhar as doenças, também detém o poder de controlar a cura. É ao mesmo tempo respeitado e temido. Para mais informações, ver: BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. 4 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. pp. 242-243

²¹ Entrevista concedida por Dona Flora a Mário Ribeiro no dia 10 de agosto de 2017.

²² Mais informações sobre a Cerimônia das Flores, ver: RIVALE. Juazeiro, 06 de março de 1974. p.4

Embora a historiografia destaque que a intensificação do poder disciplinador do Estado, da repressão policial aliado às ordens médicas e psiquiátricas aos seguidores das religiões afro-brasileiras tenha acontecido em todo o país nas primeiras décadas do século XX, as memórias de Dona Flora apontam para outra direção²³. Segundo a Yalorixá, no período em que chegou para residir em Juazeiro, ainda ouviu relatos de perseguição aos terreiros e de como a polícia tratava os praticantes:

Eu ouvia falar da polícia que vinha fechar os candomblés, que não podia tocar até tarde e quando a polícia vinha quebrava tudo. No tempo de Henrique, no finado Henrique, a gente já ouvia falar do preconceito da própria polícia que chegava aqui quebrando tudo²⁴.

Os militares no poder investiam numa polícia que priorizava a defesa e a ordem do Estado. Os encontros dos adeptos nos terreiros de Candomblé causavam desconfiança nas autoridades, que intensificavam as investigações nas localidades onde existiam os terreiros. O bairro do Quidé por concentrar o maior número de terreiros da cidade, nas décadas de 1960 e 1970, assistia no seu cotidiano invasões às residências dos pais e mães de santo, interrupções de festas, apreensão de objetos de cultos e prisão de lideranças que insistiam em desobedecer as regularidades do sistema.

Um dos caminhos de negociação entre o povo de terreiro e a polícia era o pedido de autorização para realizar a atividade na casa, informando dia, horário de início e término das sessões, nome completo do responsável, quem participaria das reuniões e o que seria vivenciado na ocasião. Sobre esse período, destaca Dona Flora: “naquela época tinha que pedir a licença na delegacia. Só tocava se tivesse a licença. Aqui aconteceu duas vezes, depois acabou²⁵”.

Esse intercâmbio entre a memória pessoal e o contexto histórico nos aproxima de outros acontecimentos que durante o período em análise foram obrigados a silenciar. Contudo, mesmo vigiados constantemente pela polícia, os seguidores do Candomblé em Juazeiro criavam mecanismos para vivenciar as suas

²³ Importante destacar que não necessariamente, os relatos de memória dos entrevistados devem estabelecer conexões com a historiografia ou outra forma de representação dos acontecimentos passados. As memórias são construídas a partir do presente, elas não estão prontas, já selecionadas, esperando o momento certo para vir à tona. As memórias são seletivas, são construídas a partir de percepções posteriores, alteradas pelas representações do mundo a nossa volta. Ver LOWENTHAL, David. *Como conhecemos o passado*. Projeto História. São Paulo, número: 17, novembro 1998.

²⁴ Entrevista concedida por Dona Flora a Mário Ribeiro no dia 10 de agosto de 2017.

²⁵ Idem

práticas. São as “caças não autorizadas”, as “táticas”, as quais Michel De Certeau nos apresenta (Certeau, 2008). O depoimento de Dona Flora retrata um momento de subversão:

Na época do finado Vavá Pau Brasil, eu queria que tivesse alguém como ele ainda hoje. O delegado mandava a polícia ir prender ele porque ele tava tocando sem pedir licença (vá buscar aquele nego safado!). Era perto da rodoviária nos anos 1960, na Pedreira²⁶.

Silenciar os atabaques, realizar uma sessão sem licença, tocar em horários fora do habitual e até mesmo negociar com a polícia eram táticas protagonizadas pelo povo de santo como forma de ludibriar o controle. As negociações entre os representantes do poder público e os adeptos do Candomblé alteravam a ordem estabelecida, seguiam outras leis que caminhavam na contramão do controle dos usos dos espaços. A “memória enciclopédica”²⁷ de Dona Flora guarda os momentos em que “a polícia comia era aqui em casa quando a gente tava tocando (risos). Quando eles tavam fazendo ronda, aí Manoel chamava eles pra eles (gesto de comer e risos). Eles comiam primeiro e depois eles saíam”²⁸.

Outro mecanismo de drible protagonizado pelo povo de terreiro no Quidé diante desse cenário de vigilância do Estado era a realização das festas dos orixás em datas consideradas sagradas pelo calendário religioso católico. Nos feriados de dias santos eram comuns os terreiros realizarem toques festivos para as suas divindades. Essa relação dialógica entre as práticas católicas e as religiões afro-brasileiras foi registrada pela imprensa local como um costume que se deu naturalmente, sem conflitos, num convívio pacífico entre cristãos e seguidores do Candomblé:

O Candomblé fundiu-se com o catolicismo de tal maneira que os praticantes do culto afro se dizem também católicos. Cada orixá é identificado como um santo. As festas são comemoradas nas mesmas datas católicas. Os praticantes têm respeito por tudo o que a Igreja acata (Rivale, 1974:05).

²⁶ Idem

²⁷ Expressão inspirada na seguinte frase de Michel de Certeau: “a memória é a silenciosa enciclopédia dos atos singulares”. In: CERTEAU, Michel de. *A invenção do Cotidiano*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.p.161

²⁸ Entrevista concedida por Dona Flora a Mário Ribeiro no dia 10 de agosto de 2017.

Esse entrecruzamento cultural está intimamente ligado às experiências sociais, políticas e econômicas estabelecidas entre o catolicismo do colonizador, as religiões dos nativos que aqui se encontravam e as práticas religiosas dos diferentes grupos étnicos trazidos da África em condições de escravos²⁹. Um processo repleto de tensões, culminando num jogo de interesses que envolve relações de poder, controles, ameaças, negociações, silenciamentos, continuidades e descontinuidades, diferente da realidade harmônica retratada pelo periódico acima.

Importante destacar que esse hibridismo cultural também está relacionado com o fenômeno da urbanização em evidência no Brasil nas primeiras décadas do século XX, que reunia num mesmo território, populações que antes se encontravam praticamente isoladas no meio rural. Segundo Nestor Canclini,

Passamos de sociedades dispersas em milhares de comunidades rurais com culturas tradicionais, locais e homogêneas, em algumas regiões com fortes raízes indígenas, com pouca comunicação com o resto de cada nação, a uma trama majoritariamente urbana, em que se dispõe de uma oferta simbólica heterogênea, renovada por uma constante interação do local com redes nacionais e transnacionais de comunicação (Canclini, 2013:285).

É nesse contexto que Juazeiro se desenvolve enquanto cidade, atraindo a população das zonas rurais para bairros mais próximos dos locais onde existiam maior oferta de trabalho. Data da primeira metade do século XX, a construção do cais do porto, do mercado municipal, do matadouro, da usina elétrica, do estádio de futebol, de escolas públicas, que ofereciam ensino profissionalizante – motoristas, carpinteiros, pedreiros, mecânicos, entre outras áreas de importância para o desenvolvimento da cidade. As fábricas de cigarro, vinagre, malas, sabão e velas também empregavam muitos trabalhadores que vinham de municípios vizinhos, como Uauá e Curaçá em busca de novas oportunidades de melhoria de vida (Dourado, 1983).

Nos subúrbios, onde morava a maior parte da classe trabalhadora pobre, organizavam-se espaços de sociabilidade, vivenciados, sobretudo, nos momentos de “tempo livre”, em geral nos feriados e finais de semana. As missas aos

²⁹ Sugiro como leitura: SILVA, Eliane Moura da; BELLOTTI, Karina Kosick; CAMPOS, Leonildo Silveira (orgs.) *Religião e Sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

domingos e as festas em homenagem aos santos católicos movimentavam a vida dos bairros. Seguidores do Candomblé, que possuíam ou não templos religiosos, incluíam no seu cotidiano a participação nos eventos festivos da Igreja Católica, numa expressão coletiva de fé que recriava práticas cristãs de acordo com os seus interesses. No Quidé, essa dupla pertença religiosa leva pais e filhos de santo transitarem entre o catolicismo e o Candomblé, sem estabelecer hierarquias entre as religiões e suas práticas. Partindo dessa premissa, muitas lideranças de terreiros adaptavam o seu calendário litúrgico de acordo com a Igreja e traziam para dentro de suas casas preceitos da cultura católica. Como exemplo, destacamos a postura de Mãe Maria que em função da proximidade da Páscoa, organizava um toque para “fechar o terreiro em respeito à quaresma” (Rivale, 1974:05).

O lazer da classe trabalhadora que residia no Quidé não ficava restrito às celebrações dos santos católicos. As festas dos orixás nos terreiros espalhados pelo bairro também movimentavam os finais de semana. Aos poucos, o Candomblé deixava de ser uma prática vivenciada em áreas rurais, de roça, distante do centro urbano. Na década de 1970, outros terreiros em bairros mais próximos ao centro da cidade também movimentavam os momentos de não trabalho de grupos significativos de juazeirenses.

Em geral, as comemorações nas casas de Candomblé tinham início depois das 19 horas, quando a maioria dos filhos de santo que trabalhavam em outros bairros chegavam em suas residências e se preparavam para a cerimônia que entrava pela madrugada, terminando muitas vezes na manhã seguinte: “Dia 26 de junho, às 20 horas, no terreiro de Ogum, teve início o candomblé que terminou às 11 horas” (Rivale, 1974:07).

Importante contribuição para os estudos sobre o cotidiano festivo nos terreiros do Quidé é, sem dúvida, os trabalhos da jornalista Izamar publicado no periódico RIVALE. As matérias são descritivas e versam sobre o cotidiano dos terreiros, aproximando os leitores de termos em iorubá, etapas do processo iniciático, descrição de trajes dos religiosos em dias de festa, o cardápio sagrado das divindades, os ritos fúnebres do Candomblé, os instrumentos musicais, entre outras informações que alimentavam a curiosidade do público leitor, cada vez mais interessado em conhecer aquilo que o Estado apresentava como exótico, folclórico e atraente aos olhos dos turistas e pesquisadores.

A espetacularização do Candomblé se insere na lógica dos dirigentes políticos dos anos 1970, que viam as práticas culturais vivenciadas pelo povo como um atrativo para a indústria do turismo em desenvolvimento no Brasil. O depoimento do técnico de Turismo da EMPETUR (Empresa Pernambucana de Turismo), Olímpio Bonald Neto deixa transparecer esse pensamento difundido regionalmente:

espetáculos e manifestações da cultura popular, comidas típicas, mistério e magia, história e tradições, [eram] atrações capazes de conquistar e reter os visitantes. Tem sido ato de fé dos técnicos e dos dirigentes do turismo no Nordeste durante estes últimos dez anos (Maurício, 1978:37).

Independentemente do argumento do diferente, do mágico e do misterioso que as instâncias governamentais de turismo atribuíam as práticas culturais do Nordeste, as matérias do RIVALE aproximavam o leitor do cotidiano do Quidé, sobretudo, das vivências festivas dos terreiros. As festas no Candomblé expressam o modo como cada grupo social transporta para o seu universo formas de ordenar e teatralizar a religião. Segundo observa Mauss, “as festas não são coletivas apenas porque uma pluralidade de indivíduos reunidos dela participa, mas porque são atividades do grupo e porque é o grupo que elas exprimem” (Mauss, 2003:295).

O pensamento anterior possibilita refletir sobre as festas como um momento de religação, de reunião de um grupo que se expressa de maneira singular, sobretudo, na forma de com ele se relacionar. Uma espécie de “via analítica privilegiada para penetrar no coração da sociedade” (Passos, 2002:46), isto é, pelo terreiro, pelas artérias escuras e sem asfalto do bairro e pelas festas dos orixás. Uma forma de entrar no Quidé pelo coração – campo fecundo para se pensar as relações entre os sujeitos, como alimentam e minam as ordens, como se estabelece a desordem, como transgridem o cotidiano.

Esse cruzamento de fontes escritas com os relatos das depoentes, trouxe a luz, capítulos de um período recente da história de Juazeiro da Bahia ainda não documentada. Discursos que têm um lugar próprio, que nos permitem pensar a memória como uma construção do passado, pautada “em emoções e vivências. [Por isso] ela é flexível, e os eventos são lembrados à luz da experiência subsequente e das necessidades do presente” (Ferreira, 2002:321).

Nesse sentido, motivados pelas inquietações do presente, fomos impulsionados a escrever sobre a relação que existe entre as práticas religiosas afro-brasileiras e a formação histórica do bairro do Quidé. Preocupamo-nos em registrar as memórias daqueles grupos sociais que por meio de seus saberes e fazeres desassossegam, cotidianamente, o “poder panóptico”, com seus movimentos contraditórios e “estranhos” àqueles que geometricamente constroem os espaços para serem usados de maneira organizada, segundo o seu ponto de vista³⁰.

A metodologia da História Oral permitiu que centrássemos nossa atenção nos sujeitos produtores da história, revelando acontecimentos cuja “chegada no tempo é imediatamente partilhada por aqueles que o recebem, o veem, ouvem falar dele, o anunciam e depois o guardam na memória” (Farge, 2015:71). Nas narrativas orais das moradoras do Quidé, as noites de festas nos Candomblés chegam em pedaços, por meio das lembranças de Dona Flora, por exemplo, quando esta dizia que a polícia comia em sua casa, quando rememorava os toques escondidos da casa do finado Vavá Pau Brasil, entre outras histórias que vão chegando sem seguir uma ordem, apresentando passagens, personagens e acontecimentos que chegaram até o presente em temporalidades quebradas, mas com possibilidades de escrever novas versões para a história de Juazeiro. “São seleções que constantemente sofre alterações”, diz Eric Hobsbawn ao se referir à memória (Hobsbawn, 1990:23).

Considerando essa liberdade do lembrar, que tanto pode apresentar quadros históricos mais duradouros, com mais detalhes sobre os acontecimentos, nomes de lugares e personagens, como trazer à tona outros momentos com menos intensidade, com passagens curtas, mas com significantes imagens e desenhos de experiências passadas. É nesse perspectiva que concordamos com o pensamento de Richard Cândida Smith, quando diz que: “ a história oral prospera quando ultrapassa o modelo de simples coleção de histórias pessoais e se transforma em diálogo sobre o passado, estimulando novas interpretações históricas” (Smith, 2010:23).

Com efeito, o entrecruzamento com os jornais e as memórias das entrevistadas nos colocou diante de campos narrativos que nos possibilitou

³⁰ Para aprofundamento da discussão sobre a relação do poder e a organização funcional da vida urbana, sugiro a leitura do capítulo “Caminhadas pela cidade” do livro *A invenção do Cotidiano* de Michel de Certeau. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

estudar os distanciamentos e as aproximações das experiências do passado. Garantiu, principalmente, salvaguardar experiências e visões de mundo, fontes imprescindíveis para a escrita de novas histórias. São representações do passado, preservadas nas memórias de seus moradores que possibilitam criações de outras versões históricas para a localidade até então circunscritas a pequenos grupos de amigos que se reúnem à sombra das árvores dos terreiros para contar histórias que só aparentemente faziam sentido no passado³¹.

Referências Bibliográficas

Entrevistas

ROSA, Florentina da Silva. *Entrevista concedida a Mário Ribeiro dos Santos*. Juazeiro, 10 de ago. 2017.

ROSA, Edna da Silva. *Entrevista concedida a Mário Ribeiro dos Santos*. Juazeiro, 10 de ago. 2017.

SANTOS, Maria da Paixão Martins dos. *Entrevista concedida a Mário Ribeiro dos Santos*. Juazeiro, 10 de ago. 2017.

Periódicos

Renovação e Integração do Vale (RIVALE), Juazeiro, fev-jul., 1974.

Bibliografia

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. 4 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, Instituto Estadual do Livro, 1977.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4 ed – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas/Contracapa, 2004.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do Cotidiano: Artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

³¹ Sobre o debate da constituição de acervos históricos por meio da metodologia da História Oral sugiro a leitura do texto da professora Isabel Cristina Martins Guillen, O historiador e as políticas públicas sobre patrimônio cultural, In: SANDRONI, Carlos; SALLES, Sandro Guimarães de. (orgs) *Patrimônio cultural em discussão: novos desafios teórico-metodológicos*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013. pp.212-231

_____. *A invenção do cotidiano: morar, cozinhar*. 7 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: A história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

COUCEIRO, Sylvia Costa. *Médicos e Charlatães: conflitos e convivências em torno do poder da cura no Recife dos anos 1920*. *Clio*, Recife: n. 24, v. 02, p 09-35, 2006.

DOURADO, Walter de Castro. *Juazeiro da Bahia à luz da História*. Juazeiro – Bahia, 1983.

FARGE, Arlete. *Lugares para a história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

FERREIRA, Marieta de Moraes. *História, tempo presente e história oral*. In: Topoi. Revista de História. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ / 7 Letras, set. 2002, n.5. p.321

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. *História, memória e práticas de espaços*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA: HISTÓRIA-GUERRA E PAZ. Londrina, 2005. Anais. Londrina: Editorial Mídia, 2005. p. 2.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HOBBSAWN, Eric. *A outra história: algumas reflexões*. In: KRANTZ, Frederick (Org.). *A outra História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

LOWENTHAL, David. *Como conhecemos o passado*. Projeto História. São Paulo, número: 17, novembro 1998.

MAURÍCIO, Ivan. *Arte popular e dominação: O caso de Pernambuco: 1961-1977*. Recife: Ed. Alternativa, 1978.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Sociologia e Antropologia. São Paulo: EPU, v. II. 2003.

MARQUES, Juracy; NOVAIS, Joaquim. (orgs). *Candomblé e Umbanda no sertão: cartografia social dos terreiros de Petrolina-PE e Juazeiro-BA*. Paulo Afonso/BA: Editora da SABEH, 2015.

MONTENEGRO, Antônio Torres. *História, metodologia, memória*. São Paulo: Contexto, 2010.

PASSOS, Mauro (org). *A Festa na vida: significado e imagens*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

PRANDI, Reginaldo. Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jefersosn (org.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 93-111, 1999.

RABELO, Elson de Assis. *A Visão em Deslocamento: uma história de palavras, figuras e paisagens do Rio São Francisco (1930/1970)*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2016.

SANDRONI, Carlos; SALLES, Sandro Guimarães de. (orgs) *Patrimônio cultural em discussão: novos desafios teórico-metodológicos*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

SILVA, Eliane Moura da; BELLOTTI, Karina Kosick; CAMPOS, Leonildo Silveira (org.) *Religião e Sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

SMITH, Richard Cândida. *História Oral na Historiografia: autoria na História*. Dossiê. História Oral. v.13, n.1, p. 23-32, jan.-jun. 2010.

SOUZA, Ester Monteiro de. *Ekodidé: Relações de gênero no contexto dos afoxés de culto nagô no Recife*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2010.

TALL, Emmanuelle Kadya. *Parte I Índios e caboclos na formação da nação brasileira: o papel do caboclo no candomblé baiano*. In: CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M. (org). *Índios e caboclos: a história recontada [online]*. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 79-93.