



GUSTAVO BARROSO E A MODERNIDADE ESCRAVISTA EM “O CULTO DA SAUDADE”

GUSTAVO BARROSO AND SLAVERY MODERNITY IN “O CULTO DA SAUDADE”

Alexandre Alves de Sousa Moreira¹

RESUMO

O artigo explora a noção de patrimônio cultural em *O culto da saudade*, escrito e publicado por Gustavo Barroso em 1912. Para tanto, o caminho proposto é a junção de alguns elementos da análise do discurso de Eni Orlandi com o método indiciário de Carlo Ginzburg, a fim de se demonstrar que, apesar das divergências, a modernidade escravista foi um elo das elites cariocas que emergiam no início do século XX.

Palavras-chave: Gustavo Barroso; escravidão; patrimônio cultural.

ABSTRACT

The article explores the notion of cultural heritage in *O culto da saudade*, written and published by Gustavo Barroso in 1912. To this end, the proposed approach is to combine certain elements of Eni Orlandi's discourse analysis with Carlo Ginzburg's evidentiary method, in order to demonstrate that, despite divergences, slave modernity was a link between the emerging Rio de Janeiro elites at the beginning of the 20th century.

Keywords: Gustavo Barroso; slavery; cultural heritage.

¹ Doutorando em Sociologia pela Universidade de Brasília e Mestre em História pela mesma instituição. Membro do Grupo de Pesquisa “Arte e Poder”, coordenado pelo Professor Doutor Eduardo Dimitrov. Contato: alvesalexandre555@gmail.com



EM BUSCA DE UM RECORTE

Gustavo Adolfo Luís Guilherme Dodt da Cunha Barroso (1888-1959) é uma personagem interessante para se explorar a história do Brasil. É claro que o interesse depende do olhar do historiador e das perguntas realizadas às fontes, mas de antemão percebe-se que a sua trajetória pessoal se confunde, em alguns momentos, com a própria biografia brasileira. Em primeiro lugar, Barroso nasceu em 1888, mesmo ano em que a escravidão foi abolida legalmente no país e, com menos de um ano, presenciou a Proclamação da República. Não obstante a pouca idade, a Abolição e a Proclamação marcaram, como veremos, a sua noção acerca do nosso patrimônio cultural.

Durante a juventude, acompanhou as guerras civis que marcaram o início da Primeira República; e já adulto viu de perto os acontecimentos da Grande Guerra (1914-1918), além de ter feito parte da Delegação Brasileira na Conferência da Paz de Versalhes (1918-1919). Após isso, participou da emergência dos movimentos culturais que caracterizaram a década de 1920 e nessa linha foi designado como diretor do Museu Histórico Nacional (MHN), em 1922, pelo então Presidente da República e seu amigo, Epitácio Pessoa (1865-1942). Designação essa que ia ao encontro das comemorações do centenário da nossa Independência.

Testemunhou ainda o fim da política dos governadores em 1930, a chegada de Getúlio Vargas (1882-1956) ao poder e o contexto que levou parte do mundo à Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Atraído pelo fascismo, fundou, ao lado de Plínio Salgado (1895-1975) e Miguel Reale (1910-2006), a Ação Integralista Brasileira (AIB) em 1932, principal grupo político fascista brasileiro. A entrada na AIB representou um dos momentos mais importantes de sua carreira, mas também significou o seu posterior ostracismo político, haja vista que em 1938 os integralistas organizaram uma tentativa de golpe fracassado contra o Estado Novo (1937-1945) e passaram a ser perseguidos pela ditadura varguista. Apesar disso, Barroso permaneceu como diretor do MHN e dedicou-se, até sua morte, a cultivar a própria memória. Ele faleceu no dia 3 de dezembro de 1959, mesmo ano em que ganhou o título de Doutor *Honoris causa* pela Universidade do Ceará.

É importante mencionar que esses acontecimentos não esgotam a trajetória da nossa personagem, mas demonstram, pelo contrário, a complexidade de se fazer um recorte espacial e temporal, tendo em vista que Gustavo Barroso também foi deputado federal pelo estado do Ceará (1915-1918), professor, contista, folclorista, cronista, ensaísta, romancista...Na busca de uma delimitação, entende-se que trabalhos anteriores se concentraram em momentos diferentes dos que serão abordados neste artigo: Araújo (1979), Rago Filho (1989), Maio (1992), Cytrynowicz (1992) e Miceli (2001) destacaram, por



exemplo, o pensamento antissemita barroseano e a sua ligação com o integralismo brasileiro; já Castro (2001 e 2003) e Oliveira (2006) analisaram respectivamente a atuação folclorista e a construção da identidade do sertanejo em suas obras; Abreu (1996), Chagas (2003) e Holanda (2005) examinaram a prática museológica do intelectual; Magalhães (2009) e Dócio (2021) exploraram a produção autobiográfica e a construção de uma memória pessoal deixadas pelo próprio Barroso; e, por fim, Gonçalves (2001), Magalhães (2004 e 2017), Cerqueira (2012) e Dantas (2022) se voltaram ao conceito de história barroseano.

Perante esse quadro, este trabalho se aproxima das propostas elaboradas por Magalhães (2004 e 2017), Cerqueira (2012) e Dantas (2022), que, ao realçarem o pretérito da nossa personagem, exploraram também a sua relação com o patrimônio cultural brasileiro. Com base nessa bibliografia, optou-se, assim, por analisar o primeiro escrito de Gustavo Barroso voltado à salvaguarda dos nossos bens culturais, “O Culto da Saudade”, de 1912.

Mas por que o interesse pelo patrimônio cultural barroseano?

Segundo Carmo e Borges (2021), “há um silenciamento em se referenciar as primeiras iniciativas de ações de preservação do patrimônio no Brasil. Este silenciamento encontra-se relacionado à pouca alusão às contribuições de Gustavo Barroso, como embrionárias na proteção do patrimônio brasileiro” (2021, p.332). Esse detalhe, levantado pelos autores, chama ainda mais atenção, já que estamos falando de alguém que dirigiu o Museu Histórico Nacional desde 1922 até a sua morte, tendo deixado o cargo somente em um breve período, entre 1930 e 1932.

Porém como examinar a noção de patrimônio cultural barroseana?

Neste trabalho está se propondo a combinação de alguns elementos da análise do discurso de Eni Orlandi (2007) com o método indiciário de Carlo Ginzburg (1989). Conforme Orlandi (2007), a análise do discurso é um campo de estudo tributário da linguística, do marxismo e da psicanálise, haja vista que, da linguística, tomou emprestado a não transparência da linguagem; do marxismo, importou a ideia do materialismo histórico ao demonstrar que há algo de real e concreto no discurso; e da psicanálise, ao deslocar a noção de homem para sujeito, enfatizou a nossa relação com o simbólico.

Para ela, o discurso é o “objeto social cuja especificidade está em que sua materialidade é a linguística” (ORLANDI, 2007, p. 40) e destaca que as condições básicas da produção discursiva são o sujeito e o contexto em que aquele está inserido, visto que o discurso é também um efeito simbólico estabelecido entre os interlocutores. Ela demonstra, portanto, que não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia, tendo em vista



que esta diz respeito à “construção necessária do imaginário discursivo” (ORLANDI, 2007, p. 19).

Segundo a autora, o real do discurso é o silêncio, dado que ele é a sua figura fundante e o horizonte imprescindível à sua compreensão. Logo o silêncio não diz respeito à ausência, mas consiste em seu início, pois, “Quando o homem, em sua história, percebeu o silêncio como significação, criou a linguagem para retê-lo” (ORLANDI, 2007, p. 27). Todavia o silêncio “não está disponível à visibilidade” e “não é diretamente observável”: ele “passa pelas palavras e só é possível vislumbrá-lo de modo fugaz, pois ele escorre por entre a trama das falas” (ORLANDI, 2007, p. 32). É necessário, então, um esforço para desnudá-lo, por isso a utilização do método indiciário de Ginzburg (1989).

Seu paradigma tem como principal objetivo “remontar a uma realidade complexa não experimentável diretamente” (GINZBURG, 1989, p. 152), mediante a técnica da decifração que consiste na interpretação de “dados marginais”, isto é, “pormenores normalmente considerados sem importância, ou até triviais”, mas que “**fornecem** a chave para aceder aos produtos mais elevados do espírito humano” (GINZBURG, 1989, p. 149-150, grifo nosso). Para ele a análise dessas marcas, fragmentos ou resíduos “pode se converter num instrumento para dissolver as névoas da ideologia”, pois, “Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la” (GINZBURG, 1989, p.177).

Explicado o método, é importante mencionar ainda que neste artigo o patrimônio será considerado inicialmente a “reunião dos semióforos criada por uma sociedade, em um dado momento (e por um momento). Eles traduzem então o tipo de relação que uma sociedade decide estabelecer com o tempo” (HARTOG, 2013, p.197). Todavia observou-se que esse conceito não abarca por completo o pensamento de Barroso apresentado em “O culto da saudade” (1912), visto que o patrimônio barroseano se encontra também na fronteira entre a história e a memória (ROSTOLDO, 2021).

Desse modo, o patrimônio cultural de Barroso será analisado como a reunião de semióforos que, ao traduzirem a relação da sociedade com o tempo, expressam também uma amálgama entre história, memória e silêncio. Com isso o objetivo é examinar a maneira que o silêncio adotado pela nossa personagem molda a sua noção de patrimônio cultural, demonstrando também que esse silêncio está associado a um tipo de modernidade peculiar à Primeira República, conceitualizada aqui de *modernização escravista*.

“O CULTO DA SAUDADE”: SILÊNCIO, HISTÓRIA E MEMÓRIA

Em linhas gerais, “O culto da saudade” (1912) expressa uma preocupação de Gustavo Barroso com o nosso patrimônio cultural e nacional, mas retrata também um jovem recém-



chegado ao Rio de Janeiro que, ao mesmo tempo que sente saudade do seu amado Ceará, procura se inserir no círculo intelectual carioca.

Porém, invertendo a ordem, iniciaremos a análise do escrito pelo seu final, quando nossa personagem conclui essa publicação destacando que “O culto da saudade ainda não é para nós” (BARROSO, 1997, p.34). Ao partir desse ponto, é importante se questionar: por que uma personagem jovem, e que havia chegado há pouco tempo à capital do país, carregava esse sentimento de frustração em um início de século marcado pelos ideais de modernidade, progresso e civilização?

Barroso inicia seu escrito advertindo sobre o desprezo dos brasileiros sobre os monumentos que ajudavam a contar a história do nosso país. Desse modo, realça que “O descaso pelas nossas tradições vai se tornando um crime imperdoável” (BARROSO, 1997, p.32) e exemplifica essa situação ao mencionar que “o antigo pórtico da Quinta da Boa Vista, **presente da casa d’Áustria ou da casa de Inglaterra, foi mudado de lugar** e impiedosamente o plantaram nas traseiras do parque, frenteando um velho quartel da cavalaria” (BARROSO, 1997, p.32, grifo nosso). De antemão a advertência da nossa personagem tem como referência à valorização da monarquia portuguesa e da sua linhagem, já que, dentro da Quinta da Boa Vista, se encontrava o antigo Palácio Imperial de São Cristóvão, primeira residência da Família Real e local onde moraram Dom João VI, Dom Pedro I e II, além da Princesa Isabel e parte da corte à época.

Entretanto o método indiciário nos mostra que é necessário “buscar elementos e temas que não estão tão óbvios” (LEONARDO; AGUIAR, 2010, p.117). Para tanto deve-se “passar imediatamente do conhecido para o desconhecido”, ou seja, “duvidar das narrativas e questionar o que está dito ou escrito, em busca da compreensão” (LEANDRO; PASSOS, 2021, p.10). Essa técnica Ginzburg denominou de “Firasa”.

Mediante a “Firasa”, observa-se que, com a Proclamação da República em 1889, foi realizada uma reforma na Quinta da Boa Vista a qual “entre outras coisas acrescentou ao antigo palácio, já ocupado pelo Museu Nacional desde 1892, um jardim elevado, com pequenos terraços em níveis diferentes (...) que acabou cortando a perspectiva a partir da alameda das Sapucaias” (FERREIRA E MARTINS, 2000, p.137). Todavia essa alteração não se restringiu à arquitetura, mas significou também uma mudança de *status*, pois,

Desde a época de D. João VI até o final do império, tanto o palácio como a Quinta da Boa Vista foram para a nossa sociedade um importante ponto de referência da vida social e política”, dado que a “sua imagem acabou confundindo-se com a própria imagem do poder constituído. (FERREIRA e MARTINS, 2000, p. 137).



Assim,

Com o passar do tempo e com a evolução da moradia da elite carioca para a zona sul da cidade (amenidades-praia), fruto do deslocamento do poder para o Palácio do Catete com o advento da República, o bairro de São Cristóvão foi sendo deixado para trás. Inicialmente, ali instalaram-se numerosas indústrias que saíram do velho centro da cidade, trazendo com ela seus operários que fizeram ali seu local de moradia. Depois, com o desaparecimento dessa fase industrial, esse local ficou reservado para a moradia das classes mais baixas. (FERREIRA e MARTINS, 2000, p. 137).

Logo a reclamação de Barroso não se refere apenas à salvaguarda do pórtico da Quinta da Boa Vista, mas tem como pano de fundo a própria época em que ele está vivendo, pois, como visto, os patrimônios se referem também ao “tipo de relação que uma sociedade decide estabelecer com o tempo” (HARTOG, 2013, p.197). Mas que tempo seria esse?

Nossa personagem não deixa isso claro a princípio, mas novamente apresenta alguns sinais do seu incômodo ao realçar que “Olinda enche-se de capim. Na remodelação da Bahia, nada se poupou. No Rio, todas as tradições se apagaram. O passado não merece consideração” (BARROSO, 1997, p.34). E complementa sua queixa ao salientar que:

Ouro-preto, ninho de tradições e glórias, derroca-se, esboroa-se. Ninguém escoiras de pedrua bruta, as paredes desaprumadas. A festa que ali se realizou, lembrando a conjura mineira, quase ninguém compareceu. Vá alguém ao encontro do descaso geral. Dê-se ao insano trabalho de realizar um tentamen. Faço um cortejo histórico, organize uma cavalgada tradicional, recordando a fundação da cidade por Mem de Sá, com índios de cocares e arcabuzeiros de morrião; restaure o prestituto que levou Tiradentes à força da Lampadosa; todo mundo rirá da mascarada. Nunca mais se livrará do ridículo. (BARROSO, 1997, p.34).

As referências ao período colonial, como a atuação de Mem de Sá e a morte de Tiradentes, demonstram a princípio uma atitude precursora da nossa personagem, já que o Brasil Colônia ainda não era visto como um “dos momentos mais importantes da formação da nossa nacionalidade” (SANTOS, 2018, p.32). Porém essas alusões, assim como na queixa do pórtico, valorizam momentos anteriores à República, assim é necessário indagar o que estava ocorrendo nas cidades de Olinda, Ouro Preto, Salvador e Rio de Janeiro, para se ter mais indícios do que Barroso estava imaginando.

Em relação à Olinda, esta “enchia-se de capim”, pois havia sido trocada por Recife. Situação parecida vivia Ouro Preto, que perde o *status* de capital para Belo Horizonte no final do século XIX. No que se refere à Bahia, verifica-se que em Salvador Joaquim Seabra “**Rasgava** avenidas, **ampliava** ruas, **construía** calçadas, tratava da infraestrutur para



higiene, **cuidava** da área de porto e do comércio, **criava** parques” (CERAVOLO, 2011, p.131, grifo nosso).

Já no Rio de Janeiro, estátuas em praças públicas são erguidas e pavilhões arquitetônicos, como o Mourisco, a Vista Chinesa e o Pavilhão do Campo de São Cristóvão, são construídos. Levanta-se o Teatro Municipal e em Copacabana são aceleradas as obras para a perfuração do Túnel do Leme e para a criação da Avenida Atlântica. Rios são canalizados, parte da Lagoa Rodrigo de Freitas é saneada e o lixo é removido para a Ilha de Sapucaia. Na cidade carioca, essas transformações chegam ao ápice com a construção da Avenida Central, principal obra do governo de Pereira Passos (1836-1913), prefeito que comandou o Distrito Federal entre 1902 e 1906. Ocorria, assim, uma amálgama entre higienização e modernização das capitais, diretamente influenciadas por Paris e pelo hausmannianismo, vistos à época como modelos de urbanidade (FELIPE FERREIRA, 2013).

Dessa forma, percebe-se que Barroso está insatisfeito com as transformações urbanas, oriundas com o advento da República, e as culpabiliza pelas perdas das nossas tradições. Entretanto, como pontua Sevcenko (1998), essas mudanças não se restringiam ao cenário urbano brasileiro, mas consistiam também em uma situação mundial, pois

surgiram, apenas para se ter uma breve ideia, os veículos automotores, os transatlânticos, os aviões, o telégrafo, o telefone, a iluminação elétrica, e a ampla gama de utensílios eletrodomésticos, a fotografia, o cinema, a radiodifusão, a televisão, os arranha-céus, e seus elevadores, as escadas rolantes e os sistemas metroviários, os parques de diversões elétricos, as rodas-gigantes, as montanhas-russas, a seringa hipodérmica, a anestesia, a penicilina, o estetoscópio, o medidor de pressão arterial, os processos de pasteurização e esterilização, os adubos artificiais, os vasos sanitários com descarga automática e o papel higiênico, a escova de dentes e o dentífrico, o sabão em pó, os refrigerantes gasosos, o fogão a gás, o aquecedor elétrico, o refrigerador e os sorvetes, as comidas enlatadas, as cervejas engarrafadas, a Coca-Cola, a aspirina, o Sonrisal e, mencionada por último, mas não menos importante, a caixa registradora. E não era só uma questão da variedade de novos equipamentos, produtos e processos que entravam para o cotidiano, mas o mais perturbador era o ritmo com que essas inovações invadiram o dia a dia das pessoas. (SEVCENKO, 1998, p.9).

Em relação a essas mudanças, é importante mencionar que não é só o Brasil ligado à ideia de progresso, modernidade e civilização que passou a caracterizar a virada do século XIX para o XX, pois

nas fazendas, nas vilas do interior e nos sertões do país (...). Ali, nada parecia romper uma rotina secular, firmemente alicerçada no privilégio, no arbítrio, na lógica do favor, na inviolabilidade da vontade senhorial dos coronéis e nas rígidas hierarquias assentadas sobre a propriedade, a violência e o medo. Tudo parecia ser sempre igual, e o tempo, ao menos aparentemente, ainda seguia o ritmo da natureza. (NEVES, 2011, p.15).



Em linhas gerais, Barroso está sentindo falta dessa “rotina secular”, citada por Neves, e nesse sentido nossa personagem novamente adverte que “Nunca se viu tanto desamor. O que se dá com os objetos históricos verifica-se **também** com os costumes tradicionais das regiões, das cidades e dos bairros” (BARROSO, 1997, p.32, grifo nosso). Reclama ainda que

Estamos em dezembro, mês das velhas usanças, das festas que os ascendentes nos legaram, mês do Natal. Que temos? Nada. Somente os sapatos à janela, grotesca imitação dos sapatos à lareira. Nunca se viu uma cidade assim, em que a vida das grandes artérias condensadoras do movimento, das avenidas, matasse a fisionomia costumeira das festas anuais. O Rio não tem mais tradições. Como cidade, é um exemplo único à face da terra. (BARROSO, 1997, p.32).

Em seguida, porém, nossa personagem curiosamente interrompe as reclamações sobre as transformações urbanas e se queixa que “Só uma coisa se mantém perpétua imutável: o carnaval, que não é autóctone. O mais morre pouco a pouco. Até os cordões desaparecem” (BARROSO, 1997, p.32). De acordo com o método indiciário, os momentos de interrupção “indicam medo, receio, angústia, desejo de se explicar” (LEANDRO; PASSOS, 2021, p.14) e a interrupção aponta também para a utilização de algum termo de maneira inconsciente, ligado, portanto, ao silêncio do discurso. Logo é necessário se debruçar sobre a história do carnaval carioca, no intuito de remontar “uma realidade complexa não experimentável diretamente” (GINZBURG, 1989, p. 152).

Em decorrência das alterações urbanas, a cidade do Rio de Janeiro foi perdendo aos poucos a feição colonial e se transformando numa capital ligada à economia global. Essas mudanças afetaram a mentalidade carioca da época, pois ocorre um processo de aburguesamento que, entre outros fatores, atinge a maneira de se carnavalizar (FELIPE FERREIRA, 2013). Antes de 1840, data provável do primeiro baile de carnaval (MORAES, 1987), a brincadeira carnavalesca era o “Entrudo”, que tinha como principal característica:

a agressão mútua a que se entregavam praticamente todos os cidadãos do Rio de Janeiro. O objetivo, nos tempos mais remotos, era lambuzar quem quer que passasse por perto com todo tipo de porcarias possível. Lama, água suja, urina e excrementos eram utilizados na alegre faina carnavalesca. Com o tempo, entretanto, as matérias lançadas foram substituídas por sucedâneos menos escatológicos tais como vinagres, vinhos, farinhas, talcos e perfumes envolvidos em pequenas esferas de cera chamadas de limões de cheiro.

Realizado em dois espaços distintos, o Entrudo reproduzia, na diferenciação apresentada em suas brincadeiras, a segregação existente na sociedade da época. O espaço público e o espaço privado marcavam esta separação. Contatos entre estes espaços eram possíveis mas sempre marcados pela hierarquia. Ou seja, membros da elite podiam lançar projéteis e líquidos sobre escravos. Mas a estes restava rirem-se das brincadeiras sem nunca revidar. Nas ruas realizavam-se as batalhas entre negros e entre empregados do pequeno comércio. Nos sobrados senhoriais, e mesmo nas



casas térreas da gente miúda, incentivava-se a participação feminina nos jogos das molhaças. As moças, vigiadas e cerceadas na vida cotidiana, aproveitavam-se do relaxamento carnavalesco para entrar em contato com rapazes do seu nível social e, deste modo, estabeleciam-se relações matrimoniais de interesse das famílias. O Entrudo contribuía para a reafirmação de laços de parentesco e de interesses comerciais, reafirmando a segregação e a estratificação social. (FELIPE FERREIRA, 2013, p.11-12).

Gustavo Barroso, todavia, não era contrário a qualquer festa carnavalesca, pois adiante ele menciona que “O próprio carnaval de Nice tem uma tradição. Ele entra pelas ruas adentro como um triunfador, no seu alto carro arabescado de doiraduras, imponente e rechonchudo, a tomar conta da cidade, mergulhando-o e, louca alegria por três dias a fio” (BARROSO, 1997, p.33).

Perante esse quadro, como explicar essa contradição?

Segundo Felipe Ferreira (2013), pode-se dividir a emergência do carnaval carioca em três partes: a primeira consiste no citado Entrudo, o qual se estende até 1850. O segundo momento diz respeito à “importação, pela burguesia carioca, do carnaval considerado por ela como digno de uma cidade que se queria integrada ao mundo” (2013, p.7). Nessa linha, essa elite passou a organizar os bailes de máscaras, os quais, mesmo presente nas ruas, se concentravam nos salões. E, por fim, “o período que vai de 1902 a 1930 irá marcar as novas contradições da cidade e o crescimento do carnaval de origem popular” (2013, p.7).

Pelo seu escrito, Barroso, ao elogiar o carnaval francês, não está se contrapondo ao baile de máscaras importado pela burguesia carioca, pois ela “buscará esta identidade através da comparação com os carnavais “venezianos” de Nice, Paris ou Roma” (FELIPE FERREIRA, 2013, p.21). Assim, além de acenar para uma elite que ele estava querendo fazer parte, o que o está incomodando é o carnaval popular, isto é, o Entrudo, mas por quê?

Primeiramente, tanto o baile de máscaras quanto os cordões carnavalescos apresentam, cada um a seu modo, regras mais elitizadas e conseqüentemente mais excludentes. No caso dos bailes de máscara, “a elite da Belle Époque, tendo como modelo a França, e mais precisamente Paris, buscava expurgar da cidade os costumes grosseiros e vulgares associados às heranças negra, portuguesa e indígena” (FELIPE FERREIRA, 2013, p.18). Outro detalhe é que a “música tocada era principalmente a polca, verdadeira febre internacional” (FERREIRA, 2013, p.18).

Já os cordões se caracterizam pela “percussão acompanhada de cantoria, na qual um ou dois dançarinos vestidos de índio entoavam a copla, e o coro em uníssono repetia o estribilho (ou chula)” (CUNHA, 2001, p.153-154). Contavam, também, “com um mestre de pancadaria, a quem cabia afinar o ritmo da percussão” e, “embora nem sempre excluíssem as mulheres, eram predominantemente masculinos em suas saídas à rua” (2001, p.153-



154). Além disso, mantinham “nomes que **denotavam** suas origens” (CUNHA, 2015, p.571-572, grifo nosso).

Logo o aceno de Barroso indica inicialmente um momento singular na história do carnaval carioca, pois os cordões, ainda que fossem de origem popular e se contrapusessem inicialmente ao baile de máscaras, aos poucos vão sendo absorvidos pelo carnaval de origem burguesa, assim como outros festejos, tais quais os Zé Pereiras, os Cucumbis, os Ranchos e os Blocos. Como aborda Felipe Ferreira (2013), “Durante algum tempo, dois “carnavais” irão conviver no centro do Rio de Janeiro. O Grande Carnaval de origem burguesa e o Pequeno Carnaval, descendente do Entrudo, das procissões e das festas “negras” (2013, p.34).

Em segundo lugar, por mais que o “Entrudo” fosse uma herança portuguesa e remetesse ao período colonial, características, portanto, que Barroso valorizava, essa festa representava uma herança de um passado que parte da elite carioca procurava se afastar. O elogio de Barroso ao baile de máscaras e aos cordões representava, então, uma disputa pelo carnaval, mas tem, do mesmo modo que na advertência sobre o pórtico da Quinta da Boa Vista e na queixa sobre as transformações urbanas, como pano de fundo a rejeição à mistura e à miscigenação que, após a abolição, se tornou mais visível no Rio de Janeiro. Como pontua Sevckenko (1998),

a desmobilização de enormes contingentes de ex-escravos alterou os quadros hierárquicos e de valores da sociedade, na mesma medida em que se consolidavam as práticas de trabalho assalariado e da constituição de um mercado interno mais dinâmico. Esse conjunto de transformações gerou um amplo processo de desestabilização da sociedade e cultura tradicionais. (1998, p.16).

Seguindo essa linha, a partir da promulgação da Lei Áurea,

ali mesmo teve início uma unidade de aglutinação de elementos do mundo sensível com o sentido de preservar a discriminação em outros termos, certamente mais convenientes à formação de um excedente estrutural de mão de obra e ao rebaixamento do valor da força de trabalho. A essa unidade ou a esse conjunto complexo de vetores daremos o nome de forma social escravista. (SODRÉ, 2023, p.166).

Para Sodré (2023), a forma social escravista consistia em um sentimento e funcionava como uma paraestrutura, já que se localizava fora da “estrutura jurídico-política, mas dentro das vontades e das práticas, na medida em que para isso houver margem institucional ou então oportunidade social” (SODRÉ, 2023, p.33). Segundo ele, a “forma social escravista **preserva** o sentido do escravagismo, embora distante de suas circunstâncias históricas” (SODRÉ, 2023, p. 111, grifo nosso).



Mas que sentidos seriam esses?

Ao longo de sua obra, o autor conjectura o racismo constitutivo, o mascaramento da antiga sociedade escravista, a negação da visibilidade do descendente africano, a dominação do colonizador, a subordinação, a violência e a ênfase na família patriarcal como sendo representações desse sentimento. Em razão da sua centralidade, a forma social escravista foi categorizada, aqui, de silêncio, pois, como todo silêncio, é ele que molda o discurso.

Partindo desse ponto, o silêncio barroseano consistia justamente na rejeição a uma população negra e mestiça que, com as transformações da época, passou a ocupar os lugares que antes eram restritos a certas elites, o que alterava a lógica espacial da casa-grande e da senzala. A forma social escravista era, portanto, um elo da elite carioca, visto que indicava “semelhança a si próprio a partir de um processo de reconhecimento do outro” e trazia “o sentimento de segurança, de pertencimento, de proteção, mesmo que o processo de sua construção seja repleto de insegurança e incerteza” (ROSTOLDO, 2021, p.2), como era o caso de Barroso, um escritor novo nos círculos editoriais do Rio de Janeiro.

Expressões desse silêncio são percebidos, por exemplo, no momento em que nossa personagem faz alusões aos medievos francês e alemão. Para Gustavo Barroso,

Nuremberg, toda cheia de hálito da idade média, onde cada aresta de solar e cada estátua de nicho são recordações dos tempos feudais, é a rainha dos cortejos históricos. Nas datas que lhes são caras, saem à rua longas filas de partazaneiros, de bacineta ou celada à cabeça, estramação ao lado, cervilheiras de malha, gorjsa de aço brunido, de aço fosco, de aço toledano. (BARROSO, 1997, p.33).

Em seguida, acrescenta que

Toda uma viva riqueza de recordações da Westphalia surge nas praças e vielas, sob o oiro do sol, que reluz e faísca nos elmos repolidos, nos metais florejados. Entre lansquenetes e reitres, vêm príncipes e vêm barões, ceifeiras e castelãs, seareiros humildes e costeiros vaidosos, longas roupagens e saiotos curtos, varapaus de zambujos, piques e bastões. E de tudo se eleva uma melodia de antigos cantos como poeira de saudades dos tempos idos. (BARROSO, 1997, p.33).

E realça também que

o povo alemão, loiro e disciplinado, cisma e sonha na vida tradicional das lendária margens do Reno, onde as ruínas dos castelos se conservam como monumentos nacionais. É a história da terra mãe, que desfila aos seus olhos, escrita e revivida no ferro do soldado, no veludo dos gibões fidalgos, nos arneses dos cavaleiros e no cajado nodoso dos pastores. É toda a crônica guerreira, política e feudal da Suábia, da Francônia, da Turíngia, da Baviera. A multidão respeitosa olha o passado desfilar. Orleans, com outro cortejo histórico, celebra a entrada histórica de Pucela.



Ao clangor de fanfarras, aparece, numa esquina, o exército do rei do Bourges. Ao meio de besteiros que seguram a gafa das bestas, de beguinos com os bureis rotos de caminhadas entre urzes, marcham, cabisbaixos, prisioneiros ingleses. Sobre o branco corcel ajaezado de oiro e vermelho, Joana d'Arc eleva a auriflama triunfante. Do mesmo modo, Calamais comemora a rendição dos ingleses. Outras cidades, assim, comemoram outros feitos. Toda a história da França vai se repetindo com essas festas, nas cores, nos costumes, nos aspectos. Atualmente, os alunos da escola militar de Saint-Cyr repetem as diversas fases da sangrenta batalha de Borodino. Cossacos, granadeiros de Vologda, cavaleiros guardas se acoutam num reduto de madeira, armado ao centro do pátio. Napoleão e seus marechais dirigem as manobras. A guarda imperial marcha ao assalto com os seus brancos correanos encruzados sobre as nizas azuis. Por último, os couraceiros de Montbrun dão as sus cargas formidáveis. Uma banda de música toca o "Veillons au salut de l'Empire". A rememoração da batalha de La Moskowa é perfeita. (BARROSO, 1997, p.33).

As longas citações foram inseridas na íntegra, pois mediante elas percebemos algumas tensões. Primeiramente Gustavo Barroso deseja realçar, com esses exemplos, a importância das celebrações nacionais, pois, na sua ótica, elas são uma maneira de as tradições de outrora se perpetuarem. Tal preocupação retrata, assim, uma situação mais ampla, haja vista que

O esfacelamento do mundo social, verificado no decorrer do século XIX e agravado no século XX, promoveu drástica redução das experiências coletivas sociais e, em contrapartida, possibilitou a exacerbação das experiências solitárias do indivíduo. Como consequência, assistiu-se ao enfraquecimento das atividades coletivas, dos mitos sociais, das festas coletivas, das vivências conjuntas. (SANTOS, 2018, p.19).

Essa questão revela ainda uma situação desconfortável que a nova forma de governo implementada em 1889 tinha que resolver: a do calendário, isto é, a da construção de datas nacionais dissociadas da período monárquico. Como aborda Leal (2006),

Nos primeiros anos republicanos, observa-se um crescente desejo de participação política dos brasileiros, somado a uma explosão do sentimento cívico/patriótico. Abundam as formas de manifestação política organizada representativa de diferentes grupos, que produziam imagens de si e de seus homenageados. A festa cívica era uma das formas de dar visibilidade a imagens e promover uma educação visual republicana. Planejar uma festa cívica e definir que imagens seriam mostradas ou não, e possuir uma coleção de imagens para isso, fazia parte do jogo e disputa políticos e de poder que atravessavam a sociedade. (2006, p.65).

Por fim, a valorização de uma Idade Média francesa e alemã revela ainda uma forma de se exaltar uma sociedade diferente da formada aqui, tendo em vista que essas alusões expressam trajetórias nacionais diversas da nossa e serviam para mascarar o passado escravista brasileiro e para se contrapor a outras manifestações que estavam acontecendo na capital brasileira à época. Velloso (2003), por exemplo, comenta que, no Império, "a



nacionalidade era representada pelo índio forte e vigoroso” dos românticos, mas, “No início do século XX, essa imagem idealizada não se sustenta mais. No seu lugar aparece o povo das ruas: o português da venda, a mulata sensual, o malandro, o capoeira, o Zé-povo e também o Jeca Tatu” (2003, p.369). Está crescendo também a imagem da família boêmia carioca que, liderada por José do Patrocínio, “vinha ocupando espaço expressivo na vida cultural do Rio de Janeiro desde os tempos do Império” e construindo

uma reflexão sobre a nacionalidade a partir da perspectiva do humor, da sátira e das caricaturas. Tagarela (1902), O Malho (1907), Careta (1907) e D. Quixote (1917) são algumas das revistas as quais o grupo marcou presença. Mas foi a revista D. Quixote (1917-1927) - dirigida por Bastos Tigre - que funcionou como verdadeira porta-voz, polo agregador e lugar de memória do grupo. (VELLOSO, 2011, p.360).

Todavia, e seguindo a técnica da “Firasa”, é importante se questionar ainda: por que a Idade Média? E por que o medievo alemão e francês?

Segundo Birro (2020), a Idade Média europeia “foi a pedra fundamental e fundamental e fundacional das identidades e línguas nacionais e, simultaneamente, **serviram** para legitimar os processos vigentes de dominação colonial” (2020, p. 40, grifo nosso), dado o processo de expansão territorial que se desenvolvia na virada do século XIX para o século XX. Para Hobsbawm (2014), “entre 1880 e 1914, a maior parte do mundo, à exceção da Europa e das Américas, foi formalmente dividida em territórios sob o governo direto ou sob dominação política indireta de um outro Estado de um pequeno grupo: principalmente Grã-Bretanha, França, Alemanha, Itália, Holanda, Bélgica, EUA e Japão” (2014, p.94-95).

Diante desse quadro, poderíamos entender que, ao valorizar a Idade Média, Gustavo Barroso poderia estar sendo contraditório, já que estaria utilizando semióforos que legitimavam um processo de transformações às quais ele se opunha. Em outras palavras: o imperialismo do século XIX para o XX, além da ocupação territorial, disseminou também ideais de civilização, progresso e de modernidade que legitimavam as remodelações urbanas e as mudanças industriais que acarretavam a formação da intelectualidade que ele estava desejando adentrar e nas perdas das tradições que ele está se queixando.

Isso é em parte verdadeiro, mas neste trabalho parte-se do ponto de que nossa personagem não está sendo totalmente contraditória, pois a ideia sobre o medievo permitiu também que “épocas ulteriores forjassem a convicção de sua própria modernidade e de sua capacidade em encarnar valores da civilização” (BASCHET, 2006, p.23). Desse modo, suas críticas não devem ser analisadas como uma excrescência atemporal, por transmitir a valorização de um passado diferente do brasileiro e que, em alguns casos, sequer existiu. Barroso, na realidade, está propondo, mediante a salvaguarda do patrimônio cultural brasileiro, uma outra modernidade, denominada, aqui, de *modernidade escravista*.



Segundo Koselleck (2006), a modernidade consiste na tensão oriunda do distanciamento entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa, sendo o espaço de experiência o passado atual e os fatos que podem ser lembrados; e o horizonte de expectativa significando o futuro presente, isto é, o que ainda não foi experimentado, mas que pode ser previsto. Desse modo, a *modernidade escravista* diz respeito à utilização da saudade do escravizado como um recurso para se situar no tempo, tendo em vista que

Não se escapava da escravidão. Aliás, no caso brasileiro, de tão disseminada ela deixou de ser privilégio de senhores de engenho. Padres militares, funcionários públicos, artesãos, taverneiros, comerciantes, pequenos lavradores, grandes proprietários, a população mais pobre e até libertos possuíam cativos. E, sendo assim, a escravidão foi bem mais que um sistema econômico: ela moldou condutas, definiu desigualdades sociais, fez de raça e cor marcadores de diferenças fundamentais, ordenou etiquetas de mando e de obediência, e criou uma sociedade condicionada pelo paternalismo e por uma hierarquia muito estrita. (SCHWARCZ, 2019, p.27-28).

Analisada dessa forma, a saudade do escravizado aparece como um elo entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa, pois era o sentimento que unia um passado escravocrata nostálgico e, ao mesmo tempo, apresentava limites e direcionamentos para o novo futuro que, influenciado pelos ideais de progresso e de civilização, emergia. Como a lógica física da casa grande e da senzala estava se desfazendo (ainda que de maneira lenta), era necessário manter a segregação de outra forma, isto é, por meio do simbólico e do abstrato.

Ainda conforme Birro (2006), após a guerra-franco prussiana (1870-1871), que levou à unificação da Alemanha em 1871, o medievo na Europa serviu como um recurso de legitimação nacional francês para acalmar a disputa entre monarquistas e republicanos que se instaurou após o confronto. Segundo o autor, esse modelo foi também seguido por nós, visto que ele

caiu como uma luva” diante das necessidades políticas, intelectuais e até mesmo educacionais daquele tempo, para constituir um sentimento de ser brasileiro independentemente das distâncias e diferenças. Na esfera mais ampla, o Brasil dispunha de um passado monárquico recente e que assombrava, em certo grau, a jovem república. Porém, no caso brasileiro, por um lado havia contiguidade territorial e, por outro, não se manifestava uma pretensão imperialista para além das fronteiras. (BIRRO, 2006, p.47).

Diante desse cenário, entende-se que Gustavo Barroso teceu elogios tanto à França quanto à Alemanha, assim como tinha feito com o carnaval de máscaras e os cordões, a fim de não se indispor com a intelectualidade carioca da qual ele desejava participar. Isso demonstra que essa elite não era homogênea, pois nossa personagem estava tentando



agradar lados opostos, mas esses lados, apesar de divergentes, tinham a forma social escravista como um elo identitário.

Entretanto é importante destacar que o aceno a essa elite carrega ainda um tom de lembrança, pois, como mencionado, “os patrimônios se constituem e se mantêm na fronteira entre a história e a memória, enquanto identidade individual ou coletiva” (ROSTOLDO, 2012, p. 1). Nesse sentido a memória

não é um fenômeno de interiorização individual, mas sim uma construção social e um fenômeno coletivo, dessa forma sendo modelada pelos próprios grupos sociais. Ainda, devemos pensar que a memória não é o passado, mas a rememoração desse passado feita no presente de um indivíduo, sendo determinada pelas condições do presente. (GOULART; PERAZZO; LEMOS, 2005, p.156).

Logo as alusões à França e à Alemanha se associam à sua própria biografia, já que Barroso era fruto da união do brasileiro Antônio Felino Barroso e da alemã Ana Dodt Barroso, “que viera com o pai a serviço de obras públicas no Brasil (...). Seu avô era engenheiro e doutor em Filosofia pela Universidade de Viena, um típico representante da nobreza Walsore” (COSTA FILHO, 2017, p.101). Ao perder sua mãe muito cedo, acabou por ser criado pelas tias paternas que o ensinaram a ler e a escrever. Anos depois, ingressou no externato São José; em 1898 entrou no Colégio Partenon e, no ano seguinte, transferiu-se para o Liceu do Ceará, onde teve contato mais direto com a cultura francesa. Desse modo, percebe-se que os medievos francês e alemão se ajustavam tanto à sua biografia quanto às oportunidades de ascensão social que se apresentavam no Rio de Janeiro.

Em “O culto da saudade” (1912), essa questão da memória se torna mais clara no momento em que, ao realçar a tradição francesa, nossa personagem faz menção também à Congada. Seguindo essa linha, Barroso comenta que

Paris, com a sua refulgência e atração, nunca perdeu os velhos hábitos. Nas halles, as vendedoras fazem uma alegre festa, regada a vinho e acompanhada de cantos, em que quatro delas aparecem vestidas de rainhas, sendo uma escolhida soberana do mercado para todo o ano. É uma coisa semelhante aos reis do Congo na escravatura. As revistas estampam longas notícias e grandes fotografias do festejo. (BARROSO, 1997, p.32).

Com base no que se falou acerca do silêncio barroseano, pode causar estranheza o elogio da nossa personagem às festas dos Reis do Congo, isto é, a um rito de origem africana celebrado sobretudo por escravizados e ex-escravizados. Porém, ao analisar novamente a sua trajetória e somá-la às mudanças do estado do Ceará ao longo do século XIX, entende-se melhor o porquê da valorização dessa festa.



Primeiramente é importante mencionar que a escravidão cearense se desenvolveu de uma maneira diferente das outras regiões do país. Ao contrário de São Paulo e de Recife, por exemplo, que se concentravam na produção do café e do açúcar respectivamente, o Ceará se voltava à pecuária, em razão, entre outros fatores, das próprias condições climáticas. Dessa forma, muitos cativos eram empregados no trabalho doméstico, além de exercerem funções de carpinteiro, pedreiro, sapateiro e costureiro.

Com a abolição do tráfico, promulgada oficialmente pela Lei Eusébio de Queirós em 1850, ocorre um desequilíbrio na oferta da mão-de-obra escravizada interprovincial e, em especial, os estados paulista e carioca aproveitam a oportunidade, para garantir a continuidade dos seus negócios. Houve tentativas, como a do deputado provincial por São Paulo, Moreira de Barros, em aumentar os tributos para barrar as iniciativas de mudança dessa mão de obra para a região sudeste (MARTINS, 2012), todavia as migrações continuaram.

Assim a escravidão do Ceará, além de marcada por uma maior mobilidade social, também se viu cada vez mais obsoleta e dispendiosa e, não por acaso, a abolição foi decretada na região em 1884. Embora haja controvérsias da aplicabilidade prática dessa lei, as discussões em torno da abolição dos escravizados cearenses, motivadas em especial pela ação dos movimentos abolicionistas da época, fizeram com que a saudade do escravizado se desenvolvesse de uma forma antecipada no Ceará. Em outras palavras, ao contrário de outras zonas que ainda temiam e imaginavam o fim da escravidão, a região cearense já possuía locais que essa mão-de-obra não estava mais presente ou simplesmente não fazia mais sentido, em razão dos altos custos ou das mudanças climáticas, como a Grande Seca que ocorreu entre 1877 e 1879.

Essa abolição “precoce” afetou diretamente a forma da celebração da Congada, presenciada por Barroso em sua juventude, pois, como pontua Marques (2009), “os Congos passaram a sofrer maior controle por parte da polícia” (2009, p.41) e foram associados à baderna e à desordem. Ademais “o processo de “romanização” do clero, as ideias de “civilização” e de “progresso” e o projeto de “modernização”” (2009, p.35) fizeram com que as apresentações públicas se tornassem cada vez mais cerceadas. Essas perseguições levaram as congadas a se concentrarem cada vez mais nas guerras congo-angolanas e nas relações amorosas, em detrimento de outras celebrações que também faziam parte desse festejo, como as atividades de trabalho, as críticas sociais e o próprio cotidiano cearense.

Pelos semióforos utilizados em “O culto da saudade”, entende-se que Barroso rememora justamente as relações amorosas, mas dentro de um quadro de valorização do belicismo. Se para Bloch (2001) a história é vista como “a ciência do homem no tempo”



(2001, p.55), para Barroso a história é a ação bélica do homem no tempo, ou seja, a trajetória de heróis e de guerras, detalhes que novamente estão associado à sua trajetória pessoal. Seu pai, Antônio Filinto Barroso, além de tabelião e de ter uma atuação política entre os anos de 1840 e 1880 (COSTA FILHO, 2017), era também coronel, posto que ocupou em decorrência da atuação de seu pai na área militar.

Gustavo Barroso desejava seguir, assim, os mesmos passos que seu pai e que seu avô, mas não pôde (COSTA FILHO, 2017). Tal frustração foi decorrência das dificuldades financeiras que sua família passava quando criança e, perante essa negativa, Barroso entra na Faculdade de Direito do Ceará em 1907, mas acaba por seguir o caminho das letras, oportunidade essa que também deve ser historicizada, dado que a profissão de escritor se transformou em uma realidade para aquelas famílias que, com o advento da Primeira República, foram perdendo espaço na política ou no serviço público. Seguindo essa linha, antes mesmo de entrar no ensino superior, nossa personagem publica em 1906 seu primeiro artigo no periódico cearense “Jornal da República” e se torna redator do “Jornal do Ceará” entre os anos de 1908 e 1909. Dá continuidade à sua atividade literária e jornalística com

a fundação do O Garoto, O Equador e O regenerador, ora participando de outros órgãos como O Unitário, O Colibri, O Figaça e O Demolidor, este último veículo socialista de Joaquim Pimenta, ora participando de grupos literários como o Grêmio Literário 25 de Março. Participou de outras atividades culturais, sendo secretário da Talma Cearense, da sociedade literária Clube Máximo Gorki, primeira agremiação socialista do Ceará. Foi colaborador da imprensa carioca nos jornais O Malho, O Tico-Tico e a Careta, com o pseudônimo de João do Norte. (COSTA FILHO, 2017, p.101).

Quando chega à capital carioca, prossegue com os estudos iniciados e se matricula na Faculdade de Direito do Rio de Janeiro. Durante a graduação, passa a lecionar no Ginásio de Petrópolis e se bacharela em Direito em 1912, mesmo ano que publica seu primeiro livro, “Terra e Sol”, escrito que é uma homenagem ao seu amigo Coelho Neto, um dos responsáveis por lhe abrir as portas na nova região (COSTA FILHO, 2017).

Percebe-se, assim, que Barroso não era um intelectual totalmente inexperiente quando chegou às terras cariocas e, talvez, tenha aprendido com o que se passou em sua terra natal: apesar das dificuldades financeiras, nossa personagem migra para o Rio de Janeiro, em razão também de divergências políticas com a Família Accioly, oligarquia que, além de influente no Liceu do Ceará, um dos seus colégios de infância, era bastante próxima de seu pai.

Desse modo, em “O culto da saudade” (1912), entende-se que Barroso faz questão de elogiar tanto o baile de máscaras quanto os cordões carnavalescos e as Idades Médias



francesa e alemã, para não se indispor com as diferentes elites, como em sua terra natal. Perante esse quadro, é difícil afirmar se todos os elogios presentes nesse escrito foram uma situação específica que ele enxergou uma chance de ascensão social ou se a sua conexão entre história, memória e silêncio era tão imbricada que Barroso não conseguia se desvencilhar dela. Apesar da dúvida, não vemos essas questões como contraditórias, mas, sim, como complementares, visto que elas ajudam a compreender a noção de patrimônio cultural barroseano.

A MODERNIDADE ESCRAVISTA, O PATRIMÔNIO CULTURAL BRASILEIRO E A PRIMEIRA REPÚBLICA

Segundo Pinheiro (2011), “a história da preservação do patrimônio cultural é ainda um campo aberto às investigações – pelo menos no que diz respeito ao período anterior à criação do Sphan, em 1937”. A autora aborda, assim, que “Trabalhos pioneiros já têm mapeado algumas manifestações mais evidentes a indicar o surgimento de uma preocupação preservacionista entre nós, na década de 1920, consubstanciando em uma série de projetos de lei relativos à questão” (2011, p.16). Logo o que se procurou foi contribuir para esse campo primeiramente.

Em segundo lugar, buscou-se elaborar também o conceito de *modernização escravista*. Seguindo essa linha, entende-se que ele ajuda a compreender os semióforos utilizados para salvaguardar o patrimônio cultural e nacional brasileiro a partir de 1889, pois envolve uma situação própria da Primeira República: com o fim da escravidão, pessoas negras passaram a ocupar espaços anteriormente obstaculizados, em decorrência dos processos de industrialização e de urbanização vigentes. Com isso foi se elaborando uma modernidade que, ao mesmo tempo que sentia saudade do escravizado, dependia deste, seja com mão de obra, seja como mecanismo de identificação, para se projetar e se autorreconhecer.

Embora houvesse discordâncias, portanto, sobre quais monumentos deveriam ser preservados, qual a melhor forma de carnavalizar ou de qual lado ficar na guerra franco-prussiana, a saudade do escravizado, seja como silêncio ou como forma de se situar no tempo, apresentava limites e direcionamentos para o novo futuro que emergia. A lógica escravista, assim, continuou mesmo após o 13 de maio de 1888 e se institucionalizou de diferentes maneiras depois da Proclamação da República. Uma dessas formas foi justamente o patrimônio cultural e nacional brasileiro.



REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. **Os mercadores do Mal. Os Judeus na obra de Gustavo Barroso**. Documentos de trabalho do CPDOC/FGV, maio, 1979.
- ABREU, Regina. **A fabricação do imortal: memória, história e estratégia de consagração no Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco/Lapa, 1996.
- BARROSO, Gustavo. **O Culto da Saudade**. In: Anais do Museu Histórico Nacional, Vol. 29. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1997.
- BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da história, ou O ofício de historiador** / Marc Bloch; prefácio, Jacques Le Goff; apresentação à edição brasileira, Lilia Moritz Schwarcz; tradução, André Telles. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BIRRO, Renan Marques. A Idade Média brasileira? Colonialismos e medievalismos historiográficos (c. 1900-1940). **Antíteses**, Londrina, v. 13, n. 23, p. 036-067, 2020.
- CASTRO, Fernando Vale. **As colunas do Templo: Folclore e história no pensamento de Gustavo Barroso**. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: UFF, 2001.
- CASTRO, Fernando Vale. As colunas do templo. O folclore no pensamento de Gustavo Barroso. **Anais do Museu Histórico Nacional**, v. 35, p 197-212, 2003.
- CERAVOLO, Suely Moraes. O Museu do Estado da Bahia, entre ideias e realidades (1918 a 1959). **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, São Paulo, v. 19, n. 1, p.189-243, jan./jun. 2011.
- CERQUEIRA, Erika Moraes. Cultuando a Saudade: O Conceito de História em Gustavo Barroso. **Anais do XIV Encontro Regional da Anpuh-Rio “Memória e Patrimônio”**. Rio de Janeiro, 2010.
- CHAGAS, Mário de Souza. **Imaginação Museal: museu, memória e poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Rio de Janeiro: UERJ, 2003.
- COSTA FILHO, Cicero João. Raízes raciais do Projeto integralista (nacional) de Gustavo Barroso: o preconceito, a intolerância e o racismo para com a figura do judeu no Brasil da década 1930. **Revista Caminhos da História**, [s.l.], v. 2, n. 2, 2017. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/caminhosdahistoria/article/view/2014/2123>
Acesso em: 08 ago. 2022.
- CUNHA, Fabiana Lopes. Os “Cordões” entre confettis, serpentinas e lança-perfumes: o carnaval do “Zé Povinho” e as diferentes formas de brincar e tentar regravar o carnaval carioca em fins do século XIX e início do XX. **Diálogos (Maringá. Online)**, v. 19, n.2, p. 565-591, mai./ago. 2015
- CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Ecos da Folia: Uma História Social do Carnaval Carioca entre 1880 e 1920**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001.
- CYTRYNOWICZ, Roney. **Integralismo e antissemitismo nos textos de Gustavo Barroso na década de 30**. Dissertação (Mestrado em História Social). São Paulo: USP, 1992.
- DANTAS, Elynaldo. Gustavo Barroso e a evocação do pretérito. **Fronteiras**, [S. l.], v. 24, n. 43, p. 171–190, 2022. DOI: 10.30612/frh.v24i43.15851. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/15851>. Acesso em: 14 set. 2023.
- DÓCIO, Vanessa de Almeida. **Construindo narrativas pelos caminhos da salvaguarda: Gustavo Barroso no entorno do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (1930-1945)**. Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2021.



FELIPE FERREIRA, Luiz. RIO DE JANEIRO, 1850-1930: A CIDADE E SEU CARNAVAL. **Espaço e Cultura**, [S. l.], n. 9-10, 2013. DOI: 10.12957/espacoecultura.2000.7223. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/espacoecultura/article/view/7223>. Acesso em: 29 jun. 2024.

FERREIRA, João Carlos; MARTINS, Angela Maria Moreira. Quinta da Boa Vista: De Espaço de Elite a Espaço Público. **Paisagem e Ambiente**, São Paulo, Brasil, n. 13, p. 125–145, 2000. Disponível em: <https://revistas.usp.br/paam/article/view/134116>. Acesso em: 29 jun. 2024.

GONÇALVES, Cláudio do Carmo. **Ficções do Patrimônio, raízes da memória, em Gustavo Barroso e Mário de Andrade**. Tese (Doutorado em Poética). Rio de Janeiro: Dep. De Letras, UFRJ, 2001.

GOULART, E. E.; PERAZZO, P. F.; LEMOS, V. Memória e cidadania nos acervos de história oral e mídia digital. **Em Questão**, v. 11, n. 1, p. 153-166, 2005. Disponível em: <<https://bit.ly/41x0lyB>>. Acesso em: 2 dez. 2023.

HARTOG, François. **Regime de historicidade: presentismo e experiências do tempo** / François Hartog. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HOBSBAWM, Eric J. **A era dos impérios, 1875-1914** / Eric J. Hobsbawm – 18ª ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

HOLANDA, Cristina Rodrigues. **Museu do Ceará. A memória dos objetos na construção da história (1932-1942)**. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2005.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora Puc-RJ, 2006.

LEAL, Elisabete da Costa. O calendário republicano e a festa cívica do Descobrimento do Brasil em 1890: versões de história e militância positivista. **HISTÓRIA**, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 64-93, 2006.

LEANDRO, Everaldo Gomes; PASSOS, Cármen Lúcia Brancaglion. O paradigma indiciário para análise de narrativas. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 37, e74611, 2021.

LEONARDO, Paula; AGUIAR, Thiago Borges de. As potencialidades para o uso da obra de Carlo Ginzburg na História da Educação. **Revista Tempos e Espaços em Educação**, v. 5, p. 107-123 jul./dez. 2010.

MAGALHÃES, Aline Montenegro. A curta trajetória de uma política de preservação patrimonial: a Inspeção de Monumentos Nacionais, 1934-1937. **Anais do Museu Histórico Nacional – v. 36 (2004)**. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2004.

MAGALHÃES, Aline Montenegro. **Troféus da guerra perdida. Um estudo histórico sobre a escrita de si de Gustavo Barroso**. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGHIS, 2009.

MAGALHÃES, Aline Montenegro. A Inspeção de Monumentos Nacionais do Museu Histórico Nacional e a proteção de monumentos em Ouro Preto (1934-1937). **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**. São Paulo, v. 25, n. 3, p. 233-290, set.-dez. 2017.

MAIO, Marcos Chor. **Nem Rotschild nem Trotsky. O pensamento antissemita de Gustavo Barroso**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

MARQUES, Janote Pires. Autos de Rei Congo em Fortaleza: Uma prática cultural negra na dinâmica socioespacial da cidade (1873-1900). **Sankofa (São Paulo)**, São Paulo, Brasil, v.



2, n. 4, p. 34–49, 2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88744>. Acesso em: 29 jun. 2024.

MARTINS, Paulo Henrique de Souza. **Escravidão e pós abolição no Ceará: sobre histórias, memórias e narrativas dos últimos escravos e seus descendentes no sertão cearense**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2012.

MICELI, Sérgio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

MORAES, Eneida. **História do Carnaval carioca**. Nova edição revista e atualizada por Haroldo Costa. Rio de Janeiro: Record, 1987.

NEVES, Margarida de Souza Neves. Os cenários da República. O Brasil na virada do século XIX para o século XX. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília Neves. (Org.). **Brasil republicano: o tempo do Nacional Estatismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

OLIVEIRA, Raimunda Ivoney Rodrigues de. **Gustavo Barroso: a tragédia sertaneja. A criação do personagem popular, 1912-1959**. Fortaleza: Secult, 2006.

PINHEIRO, Maria Lúcia Bressan. **Neocolonial, Modernismo e Preservação do Patrimônio no Debate Cultural dos Anos 1920 no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2011.

RAGO FILHO, Antônio. **A crítica romântica à miséria brasileira. O Integralismo de Gustavo Barroso**. São Paulo, PUC-SP, Dissertação (Mestrado em História), 1980.

ROSTOLDO, Jadir Peçanha. O patrimônio como instrumento de (re)afirmação de identidades. In: **Anais do 31º Simpósio Nacional de História [livro eletrônico]: história, verdade e tecnologia** / organização Márcia Maria Menendes Motta. -- 1. ed. -- São Paulo: ANPUH-Brasil, 2021.

SANTOS, Mariza Veloso Motta. **O tecido do tempo: o patrimônio cultural no Brasil e a Academia SPHAN: a relação entre modernismo e barroco**. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro** / Lília Moritz Schwarcz. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SODRÉ, Muniz. **O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional** / Muniz Sodré. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.

VELLOSO, Monica Pimenta. O modernismo e a questão nacional. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília Neves. (Org.). **Brasil republicano: o tempo do Nacional Estatismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.