

Luto e culto cívico dos mortos: as tensões da memória pública da Revolução Constitucionalista de 1932 (São Paulo, 1932-1937)

Mourning and civic cult of the dead: tensions in the public memory of the 1932 Constitutionalist Revolution (Sao Paulo, 1932-7)

Marcelo Santos de Abreu*

RESUMO

O artigo trata das tensões na memória pública da Revolução Constitucionalista, baseando-se na análise da invenção do culto cívico dos mortos em combate entre 1932 e 1937. Busca compreender a relação entre o luto como expressão dos sentimentos pessoais da perda e o culto cívico dos mortos, que estabelecia um sentido político preciso para a morte dos combatentes.

Palavras-chave: memória; culto cívico dos mortos; Revolução Constitucionalista de 1932.

ABSTRACT

The article deals with the tensions in the public memory of the Constitutionalist Revolution based on the analysis of the invention of the civic cult of the dead soldiers between 1932 and 1937. It seeks to understand the relationship between grief as the expression of personal loss and the civic cult of the dead, which established a political and historical meaning for the death of combatants.

Keywords: memory; civic cult of the dead; 1932 Constitutional Revolution.

LUTO E MARTÍRIO NA CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA PÚBLICA DA REVOLUÇÃO CONSTITUCIONALISTA

A contagem dos mortos em combate nas fileiras constitucionalistas não ultrapassou, depois de 3 meses de batalha, a marca de 634 voluntários e militares engajados no movimento.¹ Os números não expõem, contudo, os significados que a morte dos combatentes teve imediatamente e teria para além do momento do conflito. Não se consideravam, como até hoje não se consideram, os números, mas sim os nomes. Tratava-se de singularizar, pela inscrição na memória coletiva, os indivíduos que teriam se sacrificado em favor de uma

*Professor da Universidade Federal de Uberlândia. Avenida José João Dib, 2545. Progresso. 38302-000 Ituiutaba – MG – Brasil. mabreu@pontal.ufu.br

ideia que os ultrapassava: a causa da Constituição e da autonomia regional. Na defesa desses princípios de ordem política, os combates prosseguiriam, no tempo que transcorre desde outubro de 1932, de outras maneiras: na produção maciça de poemas, contos e romances históricos, e testemunhos dedicados a assegurar a lembrança de 1932 na perspectiva dos ‘revolucionários’, escrituras da história vivida que compunham o que Menotti Del Picchia definiu como uma ‘guerra literária’;² na inscrição de sepulturas e monumentos funerários nos cemitérios e praças públicas, e nos ritos cívicos que tomavam os corpos como centro. Todos esses movimentos conjugam-se numa luta imediata contra o esquecimento, luta atravessada pela atribuição de sentido político ao ‘martírio de São Paulo’, mais especificamente aos seus mártires – e que continua ainda hoje a cada 9 de julho.

A retórica do martírio fora acionada antes mesmo do início do conflito armado, servindo à mobilização que resultou no movimento revolucionário. De fato, a 23 de maio de 1932 tombaram na praça da República os primeiros ‘mártires’: Martins, Miragaia, Drausio e Camargo, cujas iniciais formaram a sigla MMDC nomeando, naquele momento, a organização responsável pela mobilização civil e militar e, desde a década de 1950, a sociedade encarregada da preservação da memória da Revolução Constitucionalista. Se pensarmos o movimento constitucionalista como um *drama social*, seguindo as proposições de Victor Turner para uma leitura da ação simbólica que caracteriza os conflitos sociais,³ poderemos tomar o evento da praça da República como um ato importante, pois nele tornaram-se visíveis as principais forças em conflito naquela conjuntura. Após um comício cuja tônica encerrava-se na defesa da autonomia regional e dos princípios liberais de reforma política, concentrados, então, nos clamores pela reconstitucionalização, a multidão se dirigiu à sede da Liga Revolucionária Paulista e do Partido Popular Paulista (PPP). No caminho, arrancaram as placas com nomes de eventos e personagens ligados à revolução de 1930 e ‘empastelaram’ os jornais que defendiam o governo provisório, num movimento que culminaria com o ataque à sede das organizações ‘outubristas’. Os membros da Liga e do PPP reagiram ao movimento descoordenado dos ‘constitucionalistas’ e atiraram sobre a multidão desde o edifício onde se encontravam, resultando na morte dos quatro primeiros ‘mártires’ e no ferimento de um quinto participante que viria a falecer meses depois.

Pode-se mesmo afirmar, para usar uma metáfora plástica, que aquele evento é o resumo de linhas da Revolução Constitucionalista. Nesse sentido, importa ressaltar que, do acontecimento da praça da República em diante, ecoando as divisões que já se faziam claras antes, conquanto matizadas pelos

meandros das disputas internas a cada grupo, os campos de oposição se separaram diametralmente: ali se defrontaram ‘outubristas’ e ‘constitucionalistas’, ‘centralizadores’ e ‘federalistas’, ‘autoritários’ e ‘liberais’, ‘ditatoriais’ e ‘democráticos’.⁴ As mortes na praça pública levaram, num movimento característico do processo ritual, à constituição dessas dualidades que separavam as filiações políticas em torno de preceitos bem demarcados. A partir daí, arregimentar as paixões em torno da ‘causa da Constituição’ implicaria lembrar os ‘moços imolados’ como símbolo da unidade regional, subsumindo as diferenças e conflitos internos ao espaço paulista em nome da ‘causa de São Paulo’ contra os ‘ditatoriais’ identificados ao governo provisório. Pode-se dizer, seguindo a metáfora de Katherine Verdery acerca dos usos da morte na reconfiguração dos quadros morais das sociedades,⁵ que naquele instante a vida política dos corpos mortos tinha início.

No caso do movimento constitucionalista, procurava-se, desde o início, conferir ao luto, aos sentimentos pessoais e familiares da perda, os contornos do martírio, da entrega consciente da vida em nome de uma fé. Contudo, os sacrifícios individuais não sinalizavam, como no martírio religioso, a crença em potências transcendentais. O martirólogo constitucionalista não serviria para assegurar aos mortos em combate um lugar nos céus. Tencionava-se, durante e após o conflito, tecer com os fios do luto bandeiras políticas mais altas, conferindo sentido preciso às perdas singulares, ultrapassando o sem sentido da morte ao garantir aos ‘heróis’ anônimos um lugar na história, como é próprio do culto cívico dos mortos que se constitui na modernidade.⁶ Tratava-se, portanto, de um martírio secularizado que sinalizava a crença de cada combatente caído num princípio de organização política, o liberalismo, e sua devoção a um lugar, São Paulo, entendido como espaço a partir do qual a nação e o Estado nacional foram construídos – tema recorrente da cultura histórica que informava as elites ilustradas da região.⁷ Animados por aquele encantamento cívico e, talvez mais ainda, pela crença no necessário papel de São Paulo como protagonista no cenário nacional, teriam se apresentado 20 mil voluntários que, somados às tropas regulares da Força Pública e de unidades amotinadas do Exército, formariam uma força de cerca de 35 mil homens que combateriam precariamente as forças mais bem supridas do ‘governo provisório’ até a derrota sacramentada na rendição de 2 de outubro de 1932.⁸

O presente texto busca discutir a eficácia dos rituais cívicos criados no processo de construção da memória pública da Revolução Constitucionalista de 1932. Conforme já se notou, o culto cívico dos mortos situava-se entre os sentimentos do luto e a atribuição de sentido histórico às mortes singulares

dos combatentes, atribuição que ganhava forma numa martirologia secular de 1932. Trata-se, portanto, de discutir os limites e fraturas dessa intenção na invenção imediata da memória do evento. Cabe esclarecer, antes de prosseguir, o que se entende aqui por ‘memória pública’. John Bodnar, estudando as práticas memoriais e as políticas da memória nos Estados Unidos, define o conceito. Segundo o autor, a memória pública se tece pela trama entre as memórias oficiais e as memórias populares dos eventos históricos. As primeiras são atributos dos grupos dominantes na cena pública, representados ou não no Estado, e procuram moldar o passado à imagem de seus interesses políticos. As memórias populares, de difícil identificação a um grupo preciso, caracterizam-se por uma formalização mais fluida do tempo vivido. No que toca às comemorações, essa tensão se expressa, por exemplo, nas diferentes apreensões das datas cívicas. Enquanto os grupos engajados na celebração revestem esses dias de severidade e formalismos que se expressam nos ritos públicos destinados a reatualizar o passado, os demais investem o tempo no lazer. Quando se trata de comemorar eventos traumáticos, como as guerras e suas mortes, os criadores anônimos de uma memória popular investem nos afetos e lembranças familiares para tecer a lembrança, enquanto os indivíduos e organizações comprometidos com sua posição proeminente na cena política reivindicam a história e tecem os vínculos entre as perdas pessoais e uma narrativa triunfante da nação ou da região com a qual se identificam.⁹

Essas tensões na constituição da memória pública remetem às dificuldades da *filiação*, *identificação* e *distinção* que a memória social estabelece. Para Fernando Catroga, a família torna-se o núcleo social onde a introjeção da lembrança como *norma* se afirma. Nesse mundo regulado pelo afeto antes que pelo conhecimento, as filiações se estabelecem pelas genealogias, isto é, por uma tessitura que liga gerações distintas. A família é a primeira instância, portanto, em que os indivíduos se identificam como parte de um grupo dotado de passado, o que assegura a integridade de um *eu* perante o caos anômico do puro transcurso do tempo e seu fim evidente, a morte. A produção desse sentimento de pertença e continuidade no tempo para além de uma vida singular produz igualmente as primeiras *distinções*, uma vez que estabelece o indivíduo como parte de um coletivo dotado de um passado próprio. A memória, então, liga os indivíduos *verticalmente*, a grupos e entidades, e *horizontalmente* “a uma vivência encadeada do tempo (subjetivo e social), submetendo-os a uma ‘filiação escatológica’ garantida pela reprodução (sexual e histórica) das gerações e por um impulso de sobrevivência, nem que seja na memória dos vivos”.¹⁰ No caso analisado neste artigo, essas indicações nos propõem pensar

como é possível ultrapassar a *filiação* exclusivista a uma memória familiar, consubstanciada, entre outras coisas, através do luto, promovendo a *identificação* com entidades sociais e processos históricos englobantes. É precisamente o *sentimento de pertença* de cada indivíduo, família e grupo social a uma história comum que a memória oficial da Revolução Constitucionalista, caracterizada pelo culto cívico dos mortos, procurava estabelecer.

Para compreender esse processo, é preciso conhecer a invenção do culto ao soldado constitucionalista e seus sentidos políticos em seus começos, isto é, entre 1932 e 1937. O trabalho se centra nesse período, buscando evidenciar os elementos constitutivos do culto cívico, sem deixar de apontar as fraturas na memória pública que se procuravam tecer. Num segundo movimento, de caráter conclusivo, apontam-se através de um indício, que talvez não seja suficiente como prova, os limites do culto cívico. De qualquer forma, essa última parte sustenta-se na ideia de que nenhuma memória é suficientemente coerente a ponto de englobar a todos e subsumir outras lembranças.

A INVENÇÃO DO CULTO CÍVICO AOS MORTOS DA REVOLUÇÃO CONSTITUCIONALISTA (1932-1937)

No decorrer da guerra civil, os ‘constitucionalistas’ mortos em combate encontraram seu descanso em sepulturas mal ornadas nas proximidades dos campos de batalha: nos próprios caminhos ou nos cemitérios das cidades vizinhas. Por vezes, os restos mortais foram trasladados para as necrópoles paulistanas ou das cidades interioranas de onde vieram. Os nomes, dependendo de sua celebridade, ganhavam as páginas dos jornais, inscrição efêmera de sua memória muitas vezes limitada pela censura imposta aos jornais com vistas a evitar os apelos ‘derrotistas’. Portanto, foi somente ao final do conflito armado que começou a se constituir o culto cívico aos mortos, configurando a iniciativa mais visível, e talvez por isso mais eficaz, de criação da memória pública do evento político. Entre 1932 e 1937 é possível distinguir dois movimentos na invenção daquele culto cívico: o primeiro, entre novembro de 1932 e novembro de 1933, foi a apropriação do Dia de Finados como momento propício à celebração dos ‘mártires’ no recesso dos cemitérios; o segundo, iniciado em julho de 1934 e estendendo-se até julho de 1937, se caracterizava pelo distanciamento relativo do culto religioso em direção a um culto laico que tinha por lugar os espaços públicos, como as ruas e as praças.

Antes de descrever essas mudanças, é preciso dizer que a criação do culto

aos mortos da Revolução Constitucionalista sempre se realizou nos deslizamentos entre a cultura religiosa e a cultura cívica brasileira já instituída, à qual se agregavam elementos externos às fronteiras nacionais. Outra observação importante sobre a interpretação que este trabalho apresenta diz respeito aos grupos que se encarregavam, desde novembro de 1932, da lembrança do evento através dos ritos cívicos que tomavam os mortos como centro: eram os extratos mais intelectualizados da sociedade paulista que organizavam as visitas aos cemitérios, as ‘romarias cívicas’ mais formalizadas, os traslados dos mortos e os desfiles de ex-combatentes na capital. Para esses grupos sociais, imersos numa cultura histórica particular, revestir o luto com o manto do martírio secularizado, que asseverava simbolicamente a inscrição de cada morto na história, era um gesto dotado de sentidos precisos e passíveis de compreensão. Para outros grupos sociais, contudo, persistiria o luto como dor da perda dos entes queridos, expressão da relação contemporânea com a morte que se define pela privatização do morrer e da lembrança dos mortos.¹¹

Há, portanto, uma dupla tensão na criação do culto aos mortos que se vai descrever. Por um lado, o culto cívico dos mortos e seus sentidos políticos, como expressões da cultura letrada das elites, não escapariam às fraturas da sociedade paulista de então, uma vez que o martirologio constitucionalista, que funda a memória oficial de 1932, não seria recebido e interpretado igualmente por todos os grupos sociais. Por outro lado, entre o gesto comemorativo de fundo político do culto cívico dos mortos e os sentimentos do luto característicos da privatização da morte há uma diferença de intenções em torno da lembrança dos caídos, isto é, entre fazê-los objetos de um encantamento cívico público de novo tipo e reservá-los ao universo das memórias familiares, circunscrevendo-os ao campo afetivo privado, espaço no qual a memória e o sentimento do passado como fenômenos coletivos têm seu começo.

Uma última observação se faz necessária: as tensões na criação da memória pública do evento só são perceptíveis por indícios esparsos na documentação compulsada para descrever a invenção do culto cívico, uma vez que as fontes da imprensa, como *O Estado de S. Paulo*, a *Folha da Manhã* e *O Correio Paulistano*,¹² são, elas mesmas, produtos e produtoras da memória do ‘martírio de São Paulo’. Mas a escrita da história, como ‘gesto de sepultura’ comprometido com a verdade, há muito aprendeu que com indícios pode fazer falar os mortos em vida silenciados.¹³ Começemos, pois, com um desses sinais.

Em 19 de novembro de 1932, o jornal libertário *A Plebe* referia-se aos combatentes e ao significado da guerra civil nestes termos:

Ah! com que infinita simpatia nós lamentamos as vítimas de tão nefando ecídio, as vítimas de sua própria ingenuidade e boa fé, as vítimas imoladas a interesses de terceiros, os nefandos carrascos desse povo ingênuo, crédulo e dedicado!... E que imenso desprezo votamos a esses verdugos políticos, a essa caterva de negociastas de toda a casta que subordinaram os interesses da região e da nação aos seus próprios interesses, os quais criam conflitos tremendos para serem resolvidos à custa do sangue dos ingênuos e dos puros de coração, e que às vozes dos falsos pastores se arremessam em choque tremendo procurando morte e matando reciprocamente!¹⁴

Voz dissonante, entre outras que não chegaram até o presente, *A Plebe* não escapava, a despeito do credo libertário, de referências ao universo religioso para caracterizar os mortos aos quais devotava simpatia: ‘vítimas imoladas’, ‘sangue dos ingênuos’, ‘puros de coração’. E para desqualificar os ‘nefandos carrascos’, ‘verdugos políticos’ e ‘caterva de negociastas’, todos resumidos na cabeça – e no coração? – do escritor sob o epíteto de ‘falsos pastores’. A apropriação do discurso religioso podia ter aqui um tom irônico? É possível, mas a gravidade da morte e as deferências que desperta reservariam o uso dessa figura de linguagem apenas aos ‘falsos pastores’. O texto se apresenta como resposta às comemorações do Dia de Finados realizadas dias antes, nas quais os cemitérios da capital serviram de palco para ‘orações cívicas’ em homenagem aos mortos, destacando seu sacrifício por São Paulo e pelo Brasil, imagem do passado imediato amplamente difundida pela grande imprensa paulistana. Era precisamente contra essa interpretação da guerra civil e dos sentidos que se atribuíam a seus mortos que a voz dissonante d’*A Plebe* se dirigia, denunciando os interesses de classe por trás do conflito e de sua comemoração. Um sinal diminuto, mas eloquente, das fraturas sociais que, desde o início do culto aos mortos, procurar-se-ia denegar.

No dia 2 de novembro 1932, segundo a grande imprensa, os paulistas se dirigiram, na capital e no interior, aos cemitérios para celebração anual de seus mortos. Segundo os relatos, em todos os campos santos, dos mais pobres aos mais ricos, a comunhão no luto típica de uma atitude piedosa muito antiga se somaria à lembrança dos mortos pela ‘causa paulista’. Tudo indica que naquele momento inicial houve certa orquestração no sentido de assegurar o Dia de Finados como momento especial de um culto cívico dos combatentes. Nos cemitérios da Consolação, São Paulo e do Araçá – nenhuma palavra para a pobre necrópole da Quarta Parada – teriam ocorrido as maiores concentrações de ex-voluntários. Na Consolação, em um gesto que possivelmente se repetiu

em outras necrópoles, as associações católicas e a Assistência às Viúvas e aos Mutilados cobriram os túmulos dos combatentes com flores doadas pelas floriculturas. Em todos os cemitérios, à tradicional missa campal seguiu-se uma infinidade de ‘orações cívicas’ aos combatentes, possivelmente entoadas à maneira das ‘declamações de grosso calibre’, um dos estilos acionados na ‘guerra literária’ que então começava.¹⁵

Em novembro de 1933, cenas semelhantes se repetiram na capital e no interior com maior vulto, num movimento mais organizado destinado a fazer confluir os sentimentos do luto e os desígnios cívicos que cercavam os mortos em combate. Um observador daquele dia, reforçando o sentido de coesão social em torno da lembrança do evento político representada nas sepulturas individuais, afirmava que “a multidão de povo” que vinha do Araçá e da Quarta Parada, onde visitara seus mortos, caminhava na mesma direção da “multidão das elites elegantes, que tem seus mortos no cemitério aristocrático da Consolação”. Ambas se destinavam à quadra 2 do cemitério São Paulo, carneiros onde se encontravam inumados “corpos dos heróis que pertencem a todos os paulistas, que morreram por São Paulo e pelo Brasil, irmanados na grande causa comum, sem diferenças de credo político ou de posição social”.¹⁶ Essa descrição, mesmo que resumida, da apropriação do Dia de Finados com fins cívicos traz uma indicação precisa do sentido que o culto aos mortos assumiria logo em seu princípio: os ritos reforçavam a unidade na lembrança como metáfora da unidade regional em torno da causa constitucionalista e todos os seus corolários, isto é, a defesa do liberalismo político e da autonomia estadual.

Uma maior formalização do culto cívico e, portanto, do reforço da trama a ligar o luto a sentidos políticos precisos, começaria com as comemorações de 1934, estendendo-se até 1937. Naquele momento, já respirando o clima político da reconstitucionalização, reconhecida como vitória para os grupos políticos paulistas apesar de suas divisões, os organizadores do culto cívico puderam ultrapassar o recesso dos cemitérios e ganhar as ruas, o espaço público, lugar onde a política de massas se processava. Foi sob o influxo dessa nova percepção do político que o culto cívico se definiu pela preocupação em celebrar os indivíduos anônimos sacrificados pela Constituição. Na consecução de uma ordem pretensamente democrática, assentada sobre a vontade geral emanada da comunhão de indivíduos autônomos, a comemoração dos mortos assumiria as tonalidades de uma pedagogia cívica. Precisamente, os ritos cívicos colaboravam na instituição das relações políticas que deveriam caracterizar a nova ordem, fundada na capacidade de escolha do homem comum, do anônimo na multidão. Singularizar os mortos anônimos por seu heroísmo corres-

pondia a esse objetivo. Esse aspecto faria que o culto cívico dos constitucionalistas mortos se moldasse à diferença da sacralização do ‘grande homem’ através dos ritos fúnebres.

Os rituais mortuários cercando os ‘grandes homens’ eram um traço constitutivo da cultura histórica republicana, que, aliás, ecoava sua matriz francesa: desde a instituição do calendário cívico à *estatuamania*, o comemoracionismo da Terceira República servia como modelo.¹⁷ À semelhança dos funerais de Victor Hugo, durante a Primeira República realizaram-se enterramentos civis de Machado de Assis em 1908; Afonso Pena e Euclides da Cunha em 1909; traslado e inumação dos restos mortais de Joaquim Nabuco em 1910; Barão do Rio Branco em 1912; Pinheiro Machado em 1915; Osvaldo Cruz em 1917; traslado e enterramento dos corpos de D. Pedro II e Rodrigues Alves em 1921, e enterro de Rui Barbosa em 1923.¹⁸ Todos nomes reconhecidos em vida por suas qualidades excepcionais nos domínios da cultura ou da política. Sua morte apenas garantia inscrição definitiva na história nacional – os ritos fúnebres de caráter cívico eram a forma própria dessa inscrição e simbolizavam a homenagem que o conjunto da nação prestava a indivíduos modelares que expressavam seu gênio, suas qualidades morais e intelectuais mais altas.¹⁹ Quando da criação do culto aos mortos da Revolução Constitucionalista já havia, pois, uma cultura histórica que tinha na morte um de seus objetos de predileção. Pode-se dizer que a invenção do culto cívico que se criava em São Paulo valeu-se daquela tradição estabelecida, garantindo a eficácia simbólica da mobilização dos mortos na memória pública. Porém, os corpos que constituíam seu objeto eram de natureza diversa daquela dos ‘grandes homens’, pois era em torno do morto comum, do homem da trincheira, que o rito se instituía. Daí a necessidade de recorrer a outros modelos para sua invenção. Meu argumento é que a comemoração do soldado constitucionalista apropria-se do culto ao soldado-cidadão criado na Europa ao final da Primeira Guerra Mundial.

Algumas semelhanças entre as duas formas de celebração da morte em guerra indicam a filiação do culto cívico criado em São Paulo à cultura cívica europeia, nomeadamente a francesa. Antes de mais, é preciso destacar a atenção conferida às cerimônias de traslado e inumação do soldado desconhecido em 11 de novembro de 1920. Realizadas simultaneamente em Londres e Paris, cidades onde os restos mortais foram inumados na Abadia de Westminster e sob o Arco do Triunfo respectivamente, as cerimônias foram amplamente noticiadas na imprensa paulistana.²⁰ Ademais, as referências à Primeira Guerra Mundial eram uma constante nos relatos da imprensa e na literatura comemorativa acerca de 1932, especialmente a analogia entre o soldado constitu-

cionalista e o *poilu*, uma vez que ambos eram identificados como combatentes contra a ‘tirania’. Ao menos para as elites ilustradas, portanto, a Grande Guerra e a celebração de seus mortos constituíam objetos de interesse, o que permite inferir a filiação europeia do culto paulista.

O olhar sobre os estudos acerca do culto ao soldado cidadão evidencia as semelhanças. Primeiramente, a memória da guerra seria celebrada, nos dois casos, pelos grupos mais intelectualizados, conforme já se notou acerca do caso paulista. Em segundo lugar, o culto cívico dos mortos, em São Paulo e na Europa, se faria entre os cemitérios e as praças públicas e através das transferências entre a cultura religiosa e a cultura cívica. Em terceiro lugar, os dois cultos afirmavam o caráter civil da comemoração dos mortos e reforçavam o viés igualitário da experiência de guerra, uma vez que só cabia a lembrança dos nomes dos companheiros mortos sem distinção das patentes que ostentavam nos campos de batalha. E, finalmente, os ritos fúnebres europeus e paulista procuravam asseverar simbolicamente a proeminência do homem comum na cena política da sociedade de massas.²¹ Na impossibilidade de uma descrição pormenorizada dos rituais cívicos entre 1934 e 1937, apresento agora seus principais elementos que confirmam a hipótese levantada.

Em 9 de julho de 1934, contribuindo para afirmar o Dia de Finados como momento dedicado à celebração dos mortos em combate, organizou-se pela primeira vez o desfile dos ex-combatentes na capital, bem como as ‘romarias cívicas’ nas cidades do interior. Havia todo um esforço de coordenação para garantir a simultaneidade da comemoração em todo o Estado, garantindo até mesmo a presença de ex-combatentes interioranos nos desfiles cívicos da capital. Na cidade de São Paulo, os rituais tiveram início com a alvorada no ‘berço civil da revolução’, a Faculdade de Direito do Largo de São Francisco. Toda a manhã foi dedicada à visita aos cemitérios, espaços onde cada grupo de ex-combatentes, organizados segundo os batalhões patrióticos aos quais haviam pertencido, e os familiares puderam render homenagem aos seus companheiros e entes queridos. Nas necrópoles da capital, repetiram-se cenas piedosas semelhantes àquelas devotadas aos ‘caídos no campo de honra’ em novembro de 1932 e 1933: missas, deposições de flores sobre os túmulos, orações saudosas. Esse era o momento de reavivar o luto pela evocação de cada falecido junto aos túmulos.

Na parte da tarde, nas imediações do cemitério do Araçá e da Consolação, ex-combatentes, vestidos em trajes civis, e membros da ‘retaguarda’, composta pelas organizações que sustentaram o esforço de guerra, reuniram-se para dar início à marcha pelas ruas da capital. À evocação de cada morto em parti-

cular, sucedia-se, metaforicamente, a afirmação de seu pertencimento a um movimento coletivo, relembrado no espaço público por uma retórica da caminhada bastante precisa.²² Partindo dos espaços dedicados à recordação dos finados, a marcha seguiu em direção à avenida Paulista, onde a assistência agitava bandeirinhas paulistas à sua passagem. A ordem dos ex-combatentes em desfile obedecia a uma disposição que hierarquizava os diferentes ‘setores’ da guerra de dois anos antes: Norte, Leste (Minas), Sul, Sul de Mato Grosso e Litoral, seguidos pela ‘retaguarda’. Os três primeiros ‘setores’ correspondiam aos teatros de operações onde a luta contra os ‘ditatoriais’ fora mais encarniçada: o Vale do Paraíba, os contrafortes da Mantiqueira na divisa com Minas Gerais e a divisa com o Paraná. Representava-se, portanto, nos corpos em desfile, todo o espaço regional, guardando as diferenças nos sacrifícios que os combatentes e habitantes de cada ‘setor’ fizeram pela ‘causa paulista’.

Passo a passo, a formação se aproximava do parque do Trianon, lugar onde se encontrava um cenotáfio, representando todos os mortos, e um palanque de onde Pedro de Toledo e os mutilados assistiam à marcha. Nesse lugar, os combatentes bateram continência, devotando suas intenções a todos os companheiros caídos, aos mutilados e à única autoridade homenageada em todo o processo ritual, o ancião Pedro de Toledo, governador civil durante a revolução, homem acima dos partidos, única referência restante da unidade dos grupos políticos paulistas durante o movimento de 1932. A continência simultânea ao único chefe civil da revolução presente à celebração e a todos os mortos, que ainda não possuíam um monumento adequado ao culto laico que se estabelecia, igualava o ‘grande homem’ ao homem comum. Em seguida a esse gesto significativo, a marcha continuou até a confluência das avenidas Paulista e Brigadeiro Luís Antônio, descendo em direção ao centro da cidade. O desfile terminaria precisamente no Largo de São Francisco, em frente à fachada austera da Faculdade de Direito adornada especialmente para ocasião com a ‘bandeira das treze listras’. Dali a multidão em marcha se dispersaria. Alguns, apesar da chuva, voltariam, num movimento sem coordenação prévia, aos cemitérios para mais uma vez lembrar *seus* mortos.

O que essa caminhada enunciava? Ela tornava evidente o entrelaçamento entre o luto, como culto privado dos mortos, e o culto cívico, que sobrepunha à memória individual e familiar dos caídos a lembrança do sacrifício de São Paulo pelo Brasil. Esse significado se completava com a representação do caráter civil da Revolução Constitucionalista, que mobilizara o homem da multidão disposto a entregar a vida em nome do ideal de constitucionalização. Tal como nos rituais cívicos franceses em homenagem aos mortos da Primeira

Guerra Mundial, os homens e mulheres em desfile vestiam-se com seus trajes cotidianos, sinalizando sua igualdade formal no universo político. O desfile na capital simbolizava a igualdade entre indivíduos diferentes ao reunir no mesmo compasso os moradores da capital e do interior, combatentes e retaguarda, o ‘grande homem’ e os mortos comuns, representados num cenotáfio semelhante ao que fora construído defronte ao White Hall nas cerimônias londrinas de 1920. Ao mesmo tempo, contudo, os ritos cívicos daquele 9 de julho reforçariam as diferenças sociais que marcavam o espaço regional.

Primeiramente, porque as hierarquias do espaço paulista eram reafirmadas, submetendo o interior à capital, convertida em centro de um complexo ritual que se estendia por todo o território do estado com as ‘romarias cívicas’ como espelho do desfile cívico da capital. Em segundo lugar, porque atribuía a determinados grupos um papel proeminente na celebração como metáfora de seu protagonismo na história. Iniciados com a alvorada na Faculdade de Direito, os rituais terminaram no mesmo ‘berço civil da revolução’, como a indicar que naquele lugar preciso se forjavam os homens – ou os ‘falsos profetas’ – dotados da capacidade de liderança necessária para conduzir os destinos de todos os paulistas e brasileiros. A asserção simbólica do direito de liderança dos mais instruídos, e dos paulistas, coadunava-se com o desejo de construção de uma ‘democracia ilustrada’ que encantava as elites paulistas naquela conjuntura.²³ Como manifestação das crenças e interesses dos grupos que organizaram as primeiras cerimônias cívicas, o caráter excludente das relações políticas almejadas tornava-se, pois, patente.

Entre 1934 e 1937, a centralidade da capital e dos grupos sociais dominantes na cena pública seria reforçada. A formalização do culto aos mortos continuaria ganhando maior dimensão com a organização dos traslados dos corpos dos cemitérios da capital federal, das cidades do interior e das covas nos campos de batalha para a necrópole São Paulo. Entre 1932 e 1935, o traslado dos restos mortais dos voluntários e militares do exército constitucionista era realizado de maneira esparsa pelos familiares, remanescentes dos batalhões e outras associações civis envolvidas no esforço de guerra e na celebração dos mortos. Transferências e sepultamentos não obedeciam a uma coordenação prévia e não coincidiam num tempo e espaço precisos. Em 1936 e 1937, como reforço inédito do culto aos mortos, organiza-se o traslado e a inumação de 46 e 92 voluntários respectivamente, a maioria deles identificada como ‘estudantes’ e ‘militares’. Nos dois anos, o traslado dos restos mortais para o Cemitério São Paulo proporcionou uma integração da região sem precedentes nos anos anteriores. O Centro Paulista instalado no Rio de Janeiro,

em consórcio com as associações de ex-combatentes, governos estadual e municipal e outras grêmios cívicos, assumiu a coordenação dos traslados que se realizaram num tempo preciso, entre 8 e 9 de julho, partindo de diversos pontos do estado, mas sobretudo do antigo Setor Norte (Vale do Paraíba), e convergindo para o mesmo cemitério.

Naqueles anos, a manhã do dia 9 foi dedicada à recepção dos corpos na Estação do Norte, ao cortejo cívico até o Cemitério São Paulo, onde mais uma vez a Liga das Senhoras Católicas mandou rezar missa de corpo presente, ao sepultamento e a orações cívicas junto aos túmulos que invariavelmente lembravam o sacrifício coletivo, os mártires individualizados e as qualidades excepcionais desses homens comuns. Grande ‘multidão’ tomou parte da romaria cívica junto às autoridades e aos representantes dos voluntários e demais grupos engajados na guerra de 1932. O dia que havia começado com o hastear das bandeiras no largo de São Francisco, de onde se pôde ouvir a salva de 23 e 9 tiros lembrando o 23 de maio e o 9 de julho, continuava, depois do cortejo e da inumação, na parte da tarde, com o desfile que percorreu a avenida São João, onde se encontrava o cenotáfio. Em 1936, o desfile contou com uma bandeira paulista de duzentos metros de comprimento, carregada ao longo do trajeto por representantes das associações civis envolvidas no esforço de guerra. Em 1936 e 1937, o ar se enfeitou com as cores de São Paulo nas bandeirinhas agitadas pela assistência, assim como nos corpos das mulheres paulistas que se vestiam de preto, vermelho e branco, ou nos edifícios e casas comerciais onde o pavilhão das ‘treze listras’ pendia das janelas ou cobria as vitrines. Enquanto isso, nas cidades do interior, mais uma vez as romarias cívicas se repetiam em compasso com o que ocorria na capital, com grandeza e apelos sinestésicos proporcionais aos recursos de cada localidade.

Pela descrição sucinta da invenção do culto cívico dos mortos da Revolução Constitucionalista entre 1934 e 1937, o ano de 1936 marca o seu desenvolvimento. A partir daquele momento, afirmava-se o deslocamento do culto aos mortos dos cemitérios para o espaço público laico, da contrição religiosa para a exaltação cívica. Importa ressaltar, finalmente, que nesse processo o sentido histórico das mortes individuais era reforçado, convertendo os ritos em tempo de celebração da unidade regional acima de todas as diferenças, reatualizando a comunhão de propósitos que teria cercado a ‘causa paulista’ em 1932.

À medida que o tempo passava, as referências aos ‘corações enlutados’ pela perda dos entes queridos iam desaparecendo no discurso da imprensa. Pode-se atribuir esse silenciamento do luto ao sucesso do encantamento cívico em seu desenvolvimento? Os apelos do martírio secularizado teriam substi-

tuído as preces que reenviavam as memórias dos caídos ao universo afetivo das famílias? Os sinais que sobraram indicam a vitória da sedução da memória oficial sobre as memórias pessoais e familiares. Dado o silêncio que a documentação produz, é possível que os apelos cívicos do culto aos mortos tenham apascentado os sentimentos pessoais da perda pelo vulto que tomaram a partir de 1936. É possível igualmente que, por fim, a inscrição dos caídos em combate na história como compensação da perda tenha valido a pena, uma vez que naquela conjuntura se desenhava a esperança de retorno de São Paulo ao centro do poder político com a campanha presidencial de Armando de Salles Oliveira: a projeção do futuro desejado por vivos e mortos parecia próxima de realizar-se. Contudo, como se sabe, o golpe de 10 de novembro, urdido com a conivência de parte dos liberais-constitucionalistas a pretexto de combate à subversão, sustaria o futuro da hegemonia paulista e o desenvolvimento do culto cívico dos mortos.

OS LIMITES DO CULTO CÍVICO DOS MORTOS E SEU SIGNIFICADO

Durante o Estado Novo, a lembrança dos mortos retornaria ao recesso dos cemitérios e à contrição do culto religioso. E seria resguardada nas recordações familiares, retornando ao universo dos afetos onde a memória se cria, até ser novamente acionada. Note-se que durante todo o período do Estado Novo não se deixa uma única vez de evocar os mortos para *re-presentificar* o evento político. É necessário afirmar, ainda, que sempre que essa lembrança se atualizava, ela ganhava as páginas dos grandes jornais paulistanos, se bem que deslocada para as páginas internas e com pequenas chamadas na capa, contrastando com a grandeza eloquente das manchetes que haviam noticiado os ritos cívicos entre 1934 e 1937. Outros periódicos, mais restritos em número de leitores, dedicariam muito espaço à celebração do evento.

É o caso da revista *Paulistânia*, que trata da Revolução Constitucionalista e de sua celebração em suas edições desde 1940, destaque que cresce de 1946 em diante, atingindo seu ápice na década de 1950. Em todas as edições, repete-se o tema central da martirologia constitucionalista, isto é, a morte do homem comum nobilitado por sua devoção à ‘causa de São Paulo’. É nela, contudo, que colhemos um indício eloquente dos limites do culto cívico aos mortos de 1932. Na edição número 23 de 1948, um artigo de César Borges Schmidt relembra a figura de Paulo Virgínio, caboclo cunhense morto pelas tropas ‘ditatoriais’ por não delatar a posição das forças ‘constitucionalistas’. Em página inteira, o autor descreve a paisagem natural e humana da região monta-

nhosa de Cunha para qualificar o heroísmo das populações caipiras. Segundo Schmidt, a difamação do caboclo não correspondia à realidade histórica, uma vez que havia muitos exemplos da abnegação e heroísmo de caipiras e caiçaras. Virtudes que se amparavam num cotidiano endurecido da vida natural que forjava suas qualidades de pai de família dedicado, ‘crente fervoroso’, ‘lavrador por predestinação’ e ‘patriota’.²⁴ Nas palavras do autor,

Paulo Virgínio, caipira do Taboão, é um desses exemplos de heroísmo caboclo. Sua história vive hoje na lira do bardo sertanejo e no coração dos cunhenses, por isso que a crônica dos acontecimentos em que figurou em primeiro plano ainda não se difundiu o quanto deveria.²⁵

O autor segue o texto e faz, então, a crônica que faltava, contando os detalhes do ‘martírio’ de Paulo Virgínio: seu aprisionamento, tortura e morte à beira da sepultura aberta por seus próprios braços. Segundo o autor: “Na refrega dos combates tempera-se a consciência dos homens e o sentido da nacionalidade. Exemplo de caráter inflexível e nobreza de ânimo, Paulo Virgínio não morreu em vão”. Essa assertiva completava-se com a referência ao culto à memória do herói caboclo que ainda durava em Cunha. Com a viola apertada ao peito, os caboclos cantavam “a façanha de um de seus iguais, a memória daquele que se sacrificou pela boa causa”. Reproduz em seguida, respeitando os traços do falar caipira como ensinavam os folcloristas, a moda que supostamente indicava a aderência dos caipiras ao encantamento cívico dos martirizados em 1932. Ainda que muito longa, merece citação:

*Eu vô conta um caso,
Que isto foi acontecido
Daquele tempo da revorta
Num vi ninguém resorvido.*

*Houve muito desprezo de família,
Ficou muito coração sentido
Sobre a morte de Paulo Virgínio,
Que só no falá é doído.*

*No bairro do Taboão,
Onde ele era residido,*

*Tiraro ele da casa dele.
Ele saiu distraído.*

*Trouxero pro rio abaixo,
Ele veio muito iludido
Na casa do seo Laurindo
Onde ele foi recebido*

*Isto era bem cedinho
O sol ainda não tinha batido.
Puzero ele na água fria
Logo que o dia tinha amanhecido.*

*Tiraro ele da água fria
Puzero na água fervida:
Geada tava no campo
Que nem sal moído.*

*Se não fosse a revorta
Esse home num tinha morrido.
Seus fio ainda tinha pai,
Sua muié tinha marido.*

*Coitada dessa família,
Quanto ela não foi sofrido
Que as farta do seu pai
P'ra os seus filinho querido.*

*Levaro ele perto de uma ponte
Onde ele foi falecido.
Fizero ele fazê sepultura,
Já ele estava distraído.*

*Depois da sepultura feita
Recramô o seu pedido.
Mando chamá seu Benedito Maria
Que era seu amigo garantido.*

*E fez a recramação
Do que tinha acontecido
Mandar o ele virá as costa
Dero 18 tiros nos ouvido.*²⁶

Cabe a pergunta: onde o cronista de Paulo Virgínio enxergou nestas rimas o eco da ‘boa causa’? A bem dizer, da ‘revorta’ resta uma crítica, pois se não fosse ela, a família do morto teria ainda um pai e marido. Se o ‘bardo sertanejo’ cantava a memória do camarada morto, refazia a lembrança no registro do luto e das perdas pessoais que caracterizam a recordação dos mortos na memória familiar e não dos valores cívicos mais altos cantados desde 1934 no culto cívico dos mortos. Este indício sugere que o encantamento do martírio representado nos ritos fúnebres era audível apenas aos grupos interessados em sua construção, para quem a memória dos caídos tornou-se um fim de redenção política.

NOTAS

¹ Para uma contagem realizada já com fins celebrativos, ver MONTENEGRO, Benedito. *Cruzes paulistas: os que tombaram em 1932, pela glória de servir São Paulo*. São Paulo: Empr. Gráf. Revista dos Tribunais, 1936.

² Menotti del Picchia usaria essa metáfora na apreciação deste livro: MELLO, Arnon. *São Paulo venceu!* 4.ed. Rio de Janeiro: Flores e Mano, 1933, p.267.

³ Ver TURNER, Victor. *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1974.

⁴ Para uma descrição do evento e visões acerca das divisões do campo político no “caso de São Paulo”, ver BORGES, Vavy Pacheco. *Tenentismo e revolução brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

⁵ Ver VERDERY, Katherine. *The political lives of dead bodies: reburial and post-socialist change*. New York: Columbia University Press, 1999.

⁶ Ver CATROGA, Fernando. *O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos*. Coimbra: Minerva, 1990.

⁷ Ver ABUD, Kátia. *O Sangue Itimorato e as nobilíssimas tradições: a construção de um símbolo paulista: o bandeirante*. Tese (Doutorado em História) – FFLCH, USP. São Paulo, 1985; VELLOSO, Monica Pimenta. *A brasilidade verde-amarela: nacionalismo e regionalismo paulista*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 1987 (Mimeogr.); LUCA, Tania Regina de. *A Revista do Brasil: um diagnóstico para a (N)ação*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999; e FERREI-

RA, Antonio Celso. *A epopeia bandeirante: letrados, instituições, invenção histórica* (1870-1940). São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

⁸ Cf. HILTON, Stanley. *A guerra civil brasileira: história da Revolução Constitucionalista de 1932*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, p.104.

⁹ Ver BODNAR, John. *Remaking America: public memory, commemoration, and patriotism in the Twentieth Century*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

¹⁰ Cf. CATROGA, Fernando. *Os passos do homem como restolho do tempo: memória e fim do fim da história*. Coimbra: Almedina, 2009, p.25.

¹¹ Ver ARIËS, Philippe. *Essais sur l'histoire de la mort em Occident: du Moyen Âge a nos jours*. Paris: Seuil, s.d.; e CATROGA, 1990.

¹² Para as descrições que se seguem foram consultadas edições de *O Estado de S. Paulo e Folha da Manhã* (nov. 1932; jul. e nov. de 1933 a 1937), e edições de *O Correio Paulistano* (jul. e nov. 1934 a 1937).

¹³ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007; GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007; CATROGA, 1990, p.38-46.

¹⁴ Cf. A sinistra aventura. *A Plebe*, São Paulo, 19 nov. 1932, p.4.

¹⁵ Ver MELLO, 1933, p.267.

¹⁶ Mausoléu do Soldado Constitucionalista. *Folha da Manhã*, São Paulo, 3 nov. 1933, p.6.

¹⁷ Ver OLIVEIRA, Lúcia Lippi de. As festas que a República manda guardar. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.2, n.4, p.172-189, 1989; CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994; KNAUSS, Paulo. *Imagens urbanas e poder simbólico: esculturas e monumentos públicos nas cidades do Rio de Janeiro e de Niterói*. Tese (Doutorado em História) – PPGH, UFF. Niterói (RJ), 1998. Para um caso semelhante a essa apropriação, mas em outro espaço nacional, ver CATROGA, 1990; CATROGA, Fernando. Ritualizações da história. In: TORRALBA, Luis Reis; MENDES, José Amado; CATROGA, Fernando. *História da história em Portugal, séculos XIX-XX*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996, p.547-671; CATROGA, Fernando. *Nação, mito e rito: religião civil e comemoracionismo*. Fortaleza: UFC/Nudoc/Museu do Ceará, 2005.

¹⁸ Ver BEM-AMOS, Avner. Les funérais de Victor Hugo. In: NORA, Pierre (Dir.). *Les Lieux de mémoire – 1*. Paris: Gallimard, 1997, p.425-464; e GONÇALVES, José Felipe. Os funerais de Rui Barbosa: um estudo de caso da construção fúnebre de heróis nacionais na Primeira República. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n.25, v.1, 2000. Disponível em: www.cpdoc.fgv.br/revista/asp/dsp_edicao.asp?tp_edi=U. Acesso em: fev. 2010.

¹⁹ Sobre a heroificação, ver CASSIRER, Ernst. Las lecciones de Carlyle sobre el culto del héroe. In: _____. *El Mito del Estado*. México (DC): Fondo de Cultura Económica, 1997, p.222-263.

²⁰ Homenagem aos soldados mortos na guerra. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 5 nov. 1920, p.1; As homenagens da França aos *poilus*. *O Estado de S. Paulo*, 11 nov. 1920, p.1; A

remoção do soldado desconhecido para a Catedral de Westminster. *O Estado de S. Paulo*, 12 nov. 1920, p.1.; Desfile do povo ante o Arco do Triunfo. *O Estado de São Paulo*, 12 nov. 1920, p.1; A inumação de um soldado desconhecido sob o Arco do Triunfo. *O Correio Paulistano*, São Paulo, 11 nov. 1920, p.5; A remoção para Westminster do cadáver de um soldado inglês desconhecido. *O Correio Paulistano*, 12 nov. 1920, p.5.

²¹ Ver MOSSE, George. *Fallen soldiers: reshaping the memory of the World Wars*. Oxford: Oxford University Press, 1990; LAQUEUR, Thomas W. Memory and naming in the Great War. In: GILLIS, John R. (Ed.). *Commemorations: the politics of national identity*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p.150-167; e PROST, Antoine. Les monuments aux morts. In: NORA (Dir.), 1997, p.199-223.

²² Sobre a noção de retórica da caminhada como inscrição que estabelece as relações entre *espaço e lugar*, ver CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano – I: artes de fazer*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1994, p.179 ss.

²³ Ver CAPELATO, Maria Helena. *Os arautos do liberalismo: imprensa paulista, 1920-1945*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

²⁴ SCHMIDT, César Borges. Paulo Virgínio. *Paulistânia*, São Paulo, n.23, maio-jun. 1948, p.14.

²⁵ SCHMIDT, 1948, p.14.

²⁶ SCHMIDT, 1948, p.13.

Artigo recebido em março de 2011. Aprovado em maio de 2011.