Anais

V Fórum
DOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DO CENTRO-OESTE

XVII Seminário
DE PESQUISA UFG/PUC-GOIÁS

GOIÂNIA
2024
ISSN 2176-6738

V FÓRUM DOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DO CENTRO-OESTE
&
XVII SEMINÁRIO DE PESQUISA UFG/PUC GOIÁS

***

Realização dias 13 e 14 de junho de 2024

***

Anais

Cristiano Alencar Arrais
Renata Cristina de Sousa Nascimento
Thaís Alves Marinho
Wemerson dos Santos Romualdo

Goiânia
2024

V Fórum dos Programas de Pós-Graduação em História do Centro-Oeste
&
XVII Seminário de Pesquisa UFG/PUC Goiás

*

Realização

Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (UFG)
Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)
Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília (UnB)
Programa de Pós- Graduação em História da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT)
Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Goiás (UEG)
Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP/UEG)
Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em História (UFCAT)
Programa de Pós- Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD)
Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (ProfHistória/UFG)

*

Organização Geral

Cristiano Alencar Arrais (UFG)
Renata Cristina de Sousa Nascimento (PUC Goiás/ UFJ/ UEG)
Thaís Alves Marinho (PUC Goiás)
Wemerson dos Santos Romualdo (UNIFESP)

*

Editoração dos Anais

Renata Cristina de Sousa Nascimento
Wemerson dos Santos Romualdo
Taís Nathanny Pereira da Silva (revisão)

*

Apoio

Sacralidades Medievais (https://sacralidadesmedievais.com/)
ANPUH - Goiás (https://anpuhgoias.com.br/quem-somos.html)

O conteúdo dos artigos, a estruturação e organização, informações contidas nos textos são de inteira responsabilidade dos autores. Os textos foram extraídos dos trabalhos submetidos sem que tenha havido quaisquer alterações realizadas pelos organizadores desta publicação.

* As normas de formatação se baseiam na ABNT, porém não seguem à rigor as normativas, seguindo a formatação própria escolhida pelo evento. A formatação realizada visou padronizar todos os artigos, levando em consideração e buscando respeitar ao máximo o arquivo original de cada autor, sendo fiel à originalidade dos textos.

** Modelos de citação (ex. ano: página/ ano, p.), grifos etc. foram mantidos de acordo com a escolha dos próprios autores em seus arquivos originais, buscando manter a originalidade dos textos.

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. In: ARRAIS, Cristiano Alencar.; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; MARINHO, Thaís Alves; ROMUALDO, Wemerson dos Santos. In: V Fórum dos Programas de Pós-Graduação em História do Centro-Oeste & XVII Seminário de Pesquisa UFG/ PUC Goiás, 5/17, 2024. **Anais** [...]. Goiânia: UFG e PUC Goiás, 2024, pp. 0-0. ISSN 2176-6738

SUMÁRIO

A ANÁLISES E REFLEXÕES DAS RELAÇÕES DE PODER: COMO PERPASSAM TODAS AS ESFERAS SOCIAIS 014

“NOSSO MESTRE ESTÁ DIZENDO: NASCEU O NOVO HORIZONTE!”: PERMANÊNCIAS E DESCONTINUIDADES NO CAMPO RELIGIOSO AYAHUASQUEIRO 027

"NOSSOS LÍDERES NÃO CONTROLAM AS MARÉS DA HISTÓRIA": A VISÃO HISTÓRICA DE ALAN MOORE NA OBRA V DE VINGANÇA 044

"PIRES DO RIO É UMA ILHA DE BRASILEIROS CERCADA DE 'TURCOS' POR TODOS OS LADOS" - A COLÔNIA SÍRIO-LIBANESA EM PIRES DO RIO (GO): AS REDES DE RELACIONAMENTO 058

(RE)VISÃO DO PASSADO: POR UMA ESCRITA DE PRESENTE MAIS PLURAL 074

A ANTROPOFAGIA MODERNISTA COMO ESTRATÉGIA DE RESISTÊNCIA: REFLEXÕES SOBRE IDENTIDADE, COLONIALISMO E PODER 085

A CASA HISTÓRICA DE DONA DICA, LUGAR DE MEMÓRIA EM LAGOLÂNDIA (GO) 100

A CONSTRUÇÃO DE GOIÂNIA E A INTENCIONALIDADE EM SUA PATRIMONIALIZAÇÃO: O GRANDE HOTEL COMO ESPAÇO DE PODER 116

A DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA PANAMBIZINHO: OS PROCESSOS DE LEGALIZAÇÃO DE CONSTRUÇÃO DA ESCOLA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA 128

A DIMINUIÇÃO DO INTERESSE DOS ALUNOS PELA DISCIPLINA DE HISTÓRIA: ESTRATÉGIAS PARA PROMOVER O ENGAJAMENTO 137

A FORMAÇÃO DA GRANDE PROPRIEDADE LATIFUNDIÁRIA NO BRASIL: UMA ANÁLISE HISTÓRICA E ECONÔMICA 146

A HISTÓRIA DAS ARTES NA CIDADE DE APARECIDA DE GOIÂNIA ENTRE 1922 A 2022 160

A IGREJA MATRIZ DE SÃO JOSÉ DE BOTAS: PATRIMÔNIO É A IDENTIDADE DA POPULAÇÃO DE MOSSÂMEDES, GOIÁS 175

A IMAGEM ALEXANDRINA NAS RELAÇÕES DE PODER PROVINCIAIS: UM ESTUDO SOBRE A CUNHAGEM DE MOEDAS EM NICÉIA NOS GOVERNOS DE MARCO AURÉLIO E CÔMODO (SÉC. II D.C.) 185

A IMAGEM DO NORDESTE EM A COMPADECIDA (1969), OS TRAPALHÕES NO AUTO DA COMPADECIDA (1987) E O AUTO DA COMPADECIDA (2000): CONSTRUÇÕES INTERPRETATIVAS ACERCA DE O AUTO DA COMPADECIDA (1955) 198

A INFLUÊNCIA DO SANTO OFÍCIO FRENTE A PERSEGUIÇÃO DAS HERESIAS EM PORTUGAL 209

A INTERPRETAÇÃO INSTITUCIONAL DE CAMPOS DO "ESPÍRITO DO CAPITALISMO" 220

A LIBERDADE E MEU LEMA: LULI & LUCINA E SEU ENCONTRO COM A MÚSICA INDEPENDENTE (1970-1985) 235

A LITERATURA BRASILEIRA NAS REVISTAS PORTUGUESAS NA DÉCADA DE 1930 — O CASO DE JOSÉ LINS DO RÊGO 250

A MEDICALIZAÇÃO DA ESCOLA NA COLÔMBIA (1905): A HIGIENE COMO POLÍTICA DE ESTADO 264

A PRODUÇÃO LITERÁRIA COMO FORMA DE RESISTÊNCIA: O PERCURSO LITERÁRIO DE CAROLINA MARIA DE JESUS 278

A REVOLUÇÃO INACABADA: PRODUÇÃO E INTERPRETAÇÃO DA REVOLUÇÃO MEXICANA NAS IMAGENS DE FRANCESCO TABOADA TABONE (2001-2008) 288

A TEORIA DA CULTURA E PREFIGURAÇÃO INTERIOR: COMPARAÇÃO ENTRE SIMMEL E NETTLAU 305

A TRINDADE EM RECROIX: TRANSFORMANDO O NATURAL EM REFERÊNCIAS DA IDENTIDADE PARA AS MARGENS DA CIDADE DE GOIÁS 316

A VELHA IGREJA MATRIZ E PRAÇA COMO ESPAÇOS DOS FESTEJOS DO PADROEIRO SÃO BOAVENTURA NA CIDADE DE CANAVIEIRAS, BAHIA (1903-1913) 332

AMEAÇAS À ORDEM PÚBLICA E RELIGIOSA NO IMPÉRIO ROMANO - AS PERSEGUIÇÕES AOS CRISTÃOS NO SÉCULO IV D. C. NA VISÃO DE LACTÂNCIO 354

ANÁLISE DO TRABALHO ESCRAVO CONTEMPORÂNEO RURAL NO ESTADO DE GOIÁS 369

ARCHIBALD TIPPLE – O MISSIONÁRIO PROTESTANTE INGLÊS 385

AS CAVALHADAS DE PALMEIRAS DE GOIÁS: PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL GOIANO 401

AS CONCEPÇÕES DE TEMPORALIDADE DE PASSADO, PRESENTE E FUTURO COMO CATEGORIAS HISTÓRICAS NAS OBRAS DE LE GOFF, KOSELLECK E HARTOG 415

AS HISTÓRIAS CONTADAS ATRAVÉS DAS FESTAS RELIGIOSAS NOS MUNICÍPIOS DA ESTRADA DE FERRO EM GOIÁS 430

AS REPRESENTAÇÕES DO SERTÃO GARIMPEIRO NO ANTIGO NORTE GOIANO ATRAVÉS DA LITERATURA DE JUAREZ MORERIA FILHO: CRISTAL DE ROCHA: PELOS GARIMPOS DE DUERÉ 439

CALDAS NOVAS (GO) - (1911-2011): HISTÓRIA, MEMÓRIA E PATRIMÔNIO 455

CAMPO RELIGIOSO EVANGÉLICO: ADESÕES E TENSÕES NO GOVERNO BOLSONARO 466

CENAS DO PRÓXIMO CAPÍTULO – ROQUE SANTEIRO E O BRASIL DA REDEMOCRATIZAÇÃO, 1985 478

CIDADE DE GOIÁS E AS PROBLEMÁTICAS QUE ENVOLVEM O CENTRO HISTÓRICO E AS REGIÕES PERIFÉRICAS DA CIDADE 493

CLARICE LISPECTOR E A POLÍTICA NA LINGUAGEM: UM ESTUDO A PARTIR DO ROMANCE PERTO DO CORAÇÃO SELVAGEM (1940-1950) 506

COMUNIDADE DE TERREIRO E QUESTÕES DE PRESERVAÇÃO NO PATRIMÔNIO CULTURAL NEGRO: ANÁLISE A PARTIR DA CELEBRAÇÃO DE VIDA E FOGUEIRA DE XANGÔ 517

CONCEITOS SOBRE "RELIGIÃO" NAS CONCEPÇÕES DE HANEGRAFF WOUTER, RUBENS ALVES, SÉRGIO DA MATA E, EMILE DURKHEIM EM DIÁLOGO COM O ESPIRITISMO 527

COLONIZAÇÃO E CIVILIZAÇÃO: PACIFICAR, CATEQUIZAR E INTEGRAR 541

CONCEPÇÕES DA HISTÓRIA ENQUANTO CIÊNCIA E O PAPEL DO HISTORIADOR PARA REINHART KOSELLECK E FANÇOIS HARTOG 552

CONGADA DE CATALÃO (GO): NARRATIVAS DECOLONIAIS DE RESISTÊNCIA E IDENTIDADE CULTURAL NO PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO 566

CONTRACULTURA NO BRASIL: POSSÍVEIS DISCUSSÕES SOBRE O MOVIMENTO A PARTIR DA REVISTA MANCHETE (1964-1978) 584

DANÇANDO COM OS TAPUIOS POR UMA REVISÃO DO PATRIMÔNIO NA CIDADE DE GOIÁS 595

DE PALÁCIO A POCILGA: UMA HISTÓRIA DO HOSPITAL PSIQUIÁTRICO ADAUTO BOTELHO DE GOIÂNIA (1954-1997) 614

DÉA FENELON E O ENSINO DE HISTÓRIA 630

DIVISIONISMO EM MATO GROSSO: O USO DA IMPRENSA COMO OBJETO-FONTE PARA A ANÁLISE DAS DISPUTAS POLÍTICAS OCORRIDAS NO ANO DE 1977 639

DO MELTING-POT AO ESPÍRITO CLÂNICO, A TRAJETÓRIA EPISTEMOLÓGICA DE OLIVEIRA VIANNA (1932-1949) 651

DO PATRIMÔNIO LEGAL AO PATRIMÔNIO CULTURAL: CONVERGÊNCIAS E CONTRIBUIÇÕES DO DESENVOLVIMENTO DE COLEÇÕES EM BIBLIOTECAS PARA OS ESTUDOS DE MEMÓRIA E IDENTIDADE NO PATRIMÔNIO CULTURAL BIBLIOGRÁFICO 663

DO SONHO DOS ESTUDANTES E TRABALHADORES AOS PRIMEIRO ENCONTRO COM AS URNAS: A FORMAÇÃO DO PARTIDO DOS TRABALHADORES (PT) EM DOURADOS (MS) (1979-1982) 677

ENSINAR DAS CONGADAS, A TRADIÇÃO ATRAVÉS DA ORIENTAÇÃO HISTÓRICA 695

ENTRE PAU-BRASIL E ANTROPOFAGIA: UMA QUESTÃO DE TEMPO 706

ESPAÇOS DE RELIGIOSIDADE DO MUNICÍPIO DE PIRES DO RIO – GOIÁS: AS DIFERENTES TRADIÇÕES QUE OCUPAM UM MESMO ESPAÇO 722

FIAÇÃO E TECELAGEM ARTESANAL DO XIXÁ: O SABER-FAZER E A PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL 732

FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE HISTÓRIA E O USO DE IMAGENS EM SALA DE AULA 744

GELÉIA GERAL BRASILEIRA: UM OLHAR TROPICALISTA PARA O PROCESSO DE BRANQUEAMENTO DO SAMBA 757

GRAMSCI E A ESCOLA UNITÁRIA 771

GUERRA RELIGIOSA, CRISTIANIZAÇÃO E VIOLÊNCIA NA CONQUISTA CAROLINGIA DA SAXÔNIA (772-804): UMA ANÁLISE DA CAPITULATIO DE PARTIBUS SAXONIAE 785

HISTÓRIA E FUTEBOL: REPRESENTAÇÃO DO FUTEBOLISTA NEGRO NA IMPRENSA BRASILEIRA ENTRE 1950 E 1970 796

HISTÓRIA E LITERATURA: W. BARIANI ORTÊNCIO, GOIÁS E GOIÂNIA 809

IDEIAS DA VIDA FUTURA PARA OS EGÍPCIOS 823

INFLUÊNCIA DA MÚSICA PARAGUAIA NA CRIAÇÃO DE UMA IDENTIDADE SUL-MATO-GROSSENSE. (1977-1995) 838

IRMANDADES DE SÃO JOSÉ DO TOCANTINS: ENTRE A MEMÓRIA E O ESQUECIMENTO 853

ÍSIS E SUAS REPRESENTAÇÕES MITOLÓGICAS E ICONOGRÁFICAS SOBRE MATERNIDADE NO CONTEXTO EGÍPCIO ANTIGO 867

LEANDRO KONDER: O INTELECTUAL PÚBLICO COMBATENDO NO FRONTE DA IMPRENSA (1960-1969) 882

LENDAS URBANAS E PATRIMÔNIO 891

LUIZ, FILHO DE MARIA DESORIA, UM ESTUDO DE CASO: FORMAÇÃO FAMILIAR ENTRE ESCRAVOS E ELITE DAS SENZALAS EM MEIA PONTE 903

MEMÓRIAS AUTOBIOGRÁFICAS DE EXPERIÊNCIAS COM BORDADEIRAS E SUAS MEMÓRIAS DE CATALÃO- GO.: RISCOS DE HISTÓRIAS 918

MENELAU LACEDEMÔNIO E A HONRA DOMÉSTICA: A XENÍA EM HOMERO E EURÍPIDES (SÉCULO VIII E V A.C.) 927

MÍDIAS SOCIAIS, FAKE NEWS E DESINFORMAÇÃO: ANÁLISE DO ANTIPETISMO NA ELEIÇÃO PRESIDENCIAL BRASILEIRA DE 2022 943

MULHERES QUE RETORNAM À ESCOLA NO ENSINO REGULAR APÓS TEREM SEUS FILHOS: UM ESTUDO EXPLORATÓRIO 953

NARRATIVAS DO HOLOCAUSTO E DO CONFLITO ISRAEL - PALESTINA: ABORDAGENS PARA O ENSINO DE HISTÓRIA 963

NATUREZA, CULTURA E ALIMENTAÇÃO: A CULINÁRIA DE GOIÁS COMO EXPRESSÃO DE IDENTIDADE 973

O AR COMO ELEMENTO DA NATUREZA E SUA INTERFERÊNCIA NA MEDICINA ATRAVÉS DA ANÁLISE DA OBRA SEVILLANA MEDICINA DE JUAN DE AVIÑON 986

O DOCE PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL DE SANTA LUZIA: A HISTÓRIA E SABERES QUE ENVOLVEM A MARMELADA GOIANA 997

O ENSINO DE HISTÓRIA NA EDUCAÇÃO INFANTIL ATRAVÉS DO LÚDICO: RECOMENDO A METODOLOGIA DA AULA-OFICINA 1009

O FARDO DE TINTIM CIVILIZADO VISITANDO O CONGO 1019

O INTELECTUAL DISSIDENTE E A DISSIDÊNCIA EM MERQUIOR 1032

O JUIZ E OS ALFORRIADOS: A NATURALIZAÇÃO DA ESCRAVIDÃO PELO JORNAL A SITUAÇÃO EM MATO GROSSO NO SÉCULO XIX 1042

O MATERIALISMO HISTÓRICO EM QUESTÃO: TEMPORALIDADE E TEORIA DA HISTÓRIA NA POLÊMICA ENTRE E. P. THOMPSON E LOUIS ALTHUSSER 1054

O OFÍCIO DAS CARREGADEIRAS D`ÁGUA DOS CHAFARIZES DE GOIÁS DESCORTINADO PELA ARTE 1066

O PAPEL DAS OPERAÇÕES DE INFORMAÇÃO E DAS ACISO NO DESENVOLVIMENTO DA GUERRILHA DO ARAGUAIA 1081

O PENSAMENTO DE ANTÔNIO CONSELHEIRO NO SEIO DO MOVIMENTO MESSIÂNICO: AFINIDADES ELETIVAS ENTRE AS CONCEPÇÕES POLÍTICAS E RELIGIOSAS 1091

O PENSAMENTO MÉDICO DE AFRÂNIO PEIXOTO (1876-1947) 11034

OS CÓDIGOS PENAIS E A PERSEGUIÇÃO AO BAIXO ESPIRITISMO 114

PATRIMÔNIO CULTURAL, IDENTIDADE E MEMÓRIA: ANÁLISE DE IMAGENS ARTÍSTICAS DA FOLIA DE REIS 1122

PATRIMÔNIO FERROVIÁRIO NO MUNICÍPIO DE ANÁPOLIS – GOIÁS: A ESTAÇÃO PREFEITO JOSÉ FERNANDES VALENTE 1136

PATRIMÔNIO PARA QUEM? RESISTÊNCIA E LUTA POR DIREITOS DA POPULAÇÃO NEGRA EM SITUAÇÃO DE RUA NA CIDADE DE GOYAZ – GO 1153

PERSPECTIVA HISTÓRICA ACERCA DO PLURALISMO RELIGIOSO: UM BALANÇO EPISTEMOLÓGICO PARA COMPREENDER AS RAÍZES DA INTOLERÂNCIA 1168

POIS VALE MAIS UM ESFORÇO E RESOLUÇÃO PARA O TOMAR QUE EXPERIMENTAR O AMARGOSO TRAGO DA MORTE: A PREOCUPAÇÃO E TRATAMENTO DE VENENOS NO BRASIL COLONIAL 1177

PRESERVAÇÃO DOS SABERES E PRÁTICAS TRADICIONAIS DO POVO XAVANTE: DESAFIOS E PERSPECTIVAS PARA A SUSTENTABILIDADE CULTURAL 1191

PRESERVAÇÃO E PATRIMÔNIO A PARTIR DAS NOÇÕES NÃO HEGEMÔNICAS DE CULTURA, MEMÓRIA E DIVERSIDADE: ESPAÇO CULTURAL VILA ESPERANÇA COMO REFERÊNCIA DE PATRIMÔNIO COM PERSPECTIVA DECOLONIAL 1204

QUILOMBO ALTO SANTANA - A CERTIFICAÇÃO COMO SINÔNIMO DE EXISTÊNCIA 1215

REAL QUINTO EM GOIÁS: A SOLUÇÃO CONTRA A DECADÊNCIA DA MINERAÇÃO NO SÉCULO XVIII 1228

REALIDADE DOS ALUNOS MIGRANTES ORIUNDOS DO ESTADO DO MARANHÃO EM CALDAS NOVAS-GO E OS PROJETOS DE INCLUSÃO ESCOLAR 1245

REPRESENTAÇÃO, RACIALIZAÇÃO E ESTERIÓTIPOS: A BACIA PLATINA NOS RELATOS DE ARSÈNE ISABELLE (1807-1888) 1256

SAÚDE E FILANTROPIA NA VILA SÃO JOSÉ BENTO COTTOLENGO: UMA ANÁLISE HISTÓRICA DAS PRÁTICAS DE CUIDADO MÉDICOS EM TRINDADE, GOIÁS (1951-1980) 1270

SEXUALIDADES DISSIDENTES NO ENSINO DE HISTÓRIA: PROPOSTAS DE OFICINAS PEDAGÓGICAS NA LUTA CONTRA A LGBTQIAPN+FOBIA POR MEIO DAS "BRECHAS" NA BNCC - 9° ANO DO ENSINO FUNDAMENTAL II 1278

TECELAGEM, TRANSMISSÃO DE MITOS E MEMÓRIA 1291

TERRA DOS PAPAGAIOS: RELATOS DE VIAGENS QUINHENTISTAS E SEISCENTISTAS EM TERRITÓRIOS BRASILEIROS 1303

TERRITÓRIO E IDENTIDADE: COLETIVOS POPULARES E PRÁTICAS DE MEMÓRIA URBANA NA REGIÃO DE SÃO PAULO 1314

TERRITÓRIO E PODER NO REINADO DE FERNANDO III, O SANTO: UMA ANÁLISE DAS ESTRATÉGIAS DE APROPRIAÇÃO E CONTROLE DOS ESPAÇOS E RECURSOS (1230-1252) 1325

UM ALVORECER REPUBLICANO NO SERTÃO NORTE-RIO-GRANDENSE: INTELECTUALIDADE E PROGRESSO NO SERIDÓ POTIGUAR ENTRE O FIM DO SÉCULO XIX E O INÍCIO DO SÉCULO XX 1342

UMA HISTÓRIA DE SUCESSO NA GESTÃO EDUCACIONAL: A AVALIAÇÃO DO SAEB E OUTROS PROGRAMAS QUE IMPULSIONARAM A EDUCAÇÃO DE SOBRAL (CE) 1353

VICTOR HUGO E SUA INFLUÊNCIA NO SÉCULO XIX NO BRASIL: A RESENHA CRÍTICA DO LIVRO OS MISERÁVEIS NO JORNAL A CRUZ 1368

VIDA, OBRA E MORTE DE PASOLINI: UM RETRATO POLÍTICO E ARTÍSTICO 1382

ANÁLISES E REFLEXÕES DAS RELAÇÕES DE PODER: COMO PERPASSAM TODAS AS ESFERAS SOCIAIS

Wendell Siqueira Marinho[1]

Este estudo pretende analisar e refletir a respeito das relações de poder e como elas se perpassar todas as esferas da sociedade, de modo que o tema "relações de poder", cuja teoria é (razoavelmente) consolidada nas áreas de sociologia, história e filosofia, pode ser considerado embrionário nas discussões "poder" nas esferas sociais. Após a revisão da bibliografia, este estudo revelou que a concepção de educação em Marx, depende da análise de pressupostos que compõem sua teoria crítica, e especial a crítica à economia nacional e a propriedade privada, o trabalho estranhado, a crítica à sociedade capitalista, e a afirmação marxiana do ser genérico. Este estudo traz as concepções de relação de poder baseados nas reflexões de Gramsci (2007); Marx (2010); Foucault (2010;2013); Mészáros (2008).

Palavras-chave: História; Relações de poder; Sociedade; Ideologia.

INTRODUÇÃO

Este estudo pretende analisar e refletir a respeito das relações de poder e como elas se perpassar todas as esferas da sociedade, de modo que o tema "relações de poder", cuja teoria é (razoavelmente) consolidada nas áreas de sociologia, história e filosofia, pode ser considerado embrionário nas discussões "poder" nas esferas sociais.

O Poder se expressa nas diversas relações sociais, assim, pode-se falar, que onde existem Relações de Poder, existe a política. Por sua vez, a política se expressa nas diversas formas de poder e pode ser entendida como a política relacionada ao Estado, como também, em um sentido mais amplo, e não menos importante, em outras dimensões da vida social.

Uma relação de poder se forma no momento em que alguém deseja algo que depende da vontade de outro. Esse desejo estabelece uma relação de dependência de indivíduos ou grupos em relação a outros.

Poder é uma palavra originada do latim e tem a mesma raiz que a palavra potência. Ambas remetem à capacidade de fazer algo, de empreender algo. Com o passar do tempo, poder

[1] Mestrando em História do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História pela Universidade Estadual de Goiás, Campus Sul – Morrinhos.

também passou a significar a capacidade de impor, de mandar e de submeter os outros à própria vontade.

O poder pode ser político, econômico, familiar ou de persuasão, esse elemento social acompanha a humanidade desde os seus primórdios. A fascinação com o poder rendeu boas teorias filosóficas, antropológicas e sociológicas na tentativa de desvendar o que há por trás dele.

Para Bobbio (2004), o poder é uma teia de relações entre elementos em diferentes posições na sociedade, enquanto, para Foucault (2010), o poder é uma relação que se dá, na contemporaneidade, entre pessoas e instituições.

No entanto, Marx (2010) não elaborou um tratado específico e rigoroso sobre a temática da educação, ideologia e sociedade, porém, é notória, no conjunto de suas obras, a preocupação dispensada por esse grande pensador materialista sobre a questão do ensino, da educação e da formação humana em geral.

Portanto, Marx e outros pensadores entendem a ideologia como um processo que promove uma falsa consciência da realidade, dando aos sujeitos uma sensação de pertencimento e afinidade dentro de um sistema cultural, econômico, político e social excludente (capitalismo), pois, trata-se de uma dominação que é imposta no cotidiano das classes subalternas por meio de pontos de vista, ideias e valores que geram a supremacia de uma classe sobre outra. Esse processo foi chamado de hegemonia por Gramsci (1978).

Portanto, Marx desenvolve uma crítica contra a economia nacional, ciência fundamentadora do capitalismo, a partir de uma análise inteiramente empírica, ou seja, de um estudo meticuloso do processo da vida real, pois, ao verificar que a economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada, sem apresentar uma explicação satisfatória para o mesmo.

Desse modo, Marx (2010) inicia um profundo debate teórico com os pensadores citados a fim de provar as contradições existentes entre suas leis e teorias (formulações arbitrárias) e a vida real, material e concreta dos homens.

A análise central deste estudo é “como as relações de poder perpassam pelas esferas da sociedade”?

Neste estudo trazemos as abordagens de Gramsci (2007), onde o autor traz temas relativos ao Estado, às questões da hegemonia e à política que encontram eco nas ideias de Maquiavel, fazendo críticas sobre a política de Maquiavel, focado principalmente em sua obra mais famosa O príncipe. “O caráter fundamental de O príncipe é o de não ser um tratado sistemático, mas um livro vivo, no qual a ideologia política e a ciência política fundem-se na

forma dramática do mito", explica Gramsci, homem sem modelos, mas com conceitos que não cessava de interrogar, traçando uma biografia de Maquiavel, seguindo as proezas do pensador.

Partimos também para as reflexões de Mészáros (2008), onde o autor caminha em outra direção e, como alerta-nos, a gravidade e a complexidade dos problemas não nos deixam "espaço para tranquilidade ou certeza", caso "os desafios históricos postos diante do movimento socialista não sejam enfrentados com sucesso, enquanto ainda há tempo".

Já Foucault, trata principalmente do tema poder, que para ele não está localizado em uma instituição, e nem tampouco como algo que se cede, por contratos jurídicos ou políticos. Onde acreditava que os acontecimentos deveriam ser considerados em seu tempo, história e espaço.

Desse modo este estudo é uma revisão bibliográfica, onde os autores citados foram pesquisados em sites como Scielo, Google Acadêmico, livros, resenhas teses e artigos acadêmicos.

A intencionalidade deste estudo é trazer luz às concepções de Marx, Gramsci, Mészáros e Foucault, de modo que esses autores refletem amplamente às relações de poder nas esferas da sociedade.

AS RELAÇÕES DE PODER NAS CONCEPÇÕES DE MARX

Observamos que Marx não possui preocupações com formulações abstratas, isto é, com devaneios que são possíveis somente no campo da imaginação. Ele parte do real, do concreto, das contradições, do existente, logo, parte de homens reais, vivos, que respiram e que estão em relação com outros homens reais e concretos que vivem numa determinada forma de organização social.

No entanto, para Marx, a ideologia a serviço da burguesia oculta os processos que provocam as desigualdades sociais, assim como fornece aos indivíduos um sentimento de identidade com base nos ideais da classe dominante, o que faz com que cada sujeito permaneça na sua posição social sem contestação.

Contudo, a dominação ideológica atua como um instrumento de consenso entre as classes dominadas, ocultando as contradições expressas na relação antagônica entre burguesia e proletariado.

Para Marx (2010) "a economia nacional percebe o processo material da propriedade privada, que passa, na realidade, por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como leis para ela". No entanto, o pensador alemão, a economia nacional não concebe estas leis, isto é,

não mostra como têm origem na essência da propriedade privada. Ainda, de acordo com Marx, a economia nacional não apresenta nenhum esclarecimento no que diz respeito ao fundamento da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra (Marx, 2010, p. 79).

Desse modo, para Marx:

> O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. (Marx, 2010, p. 80).

Assim, entendemos que a crítica à economia nacional e, principalmente, a propriedade privada é muito importante para entender a concepção de educação em Marx, pois, aqui, percebe-se a preocupação deste pensador, materialista, ao denunciar a valorização do mundo das mercadorias em detrimento da desvalorização do mundo dos homens.

De acordo com o livro *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), Marx afirma que "a economia nacional conhece o trabalhador apenas como animal de trabalho, como uma besta reduzida às mais estritas necessidades corporais" (Marx, 2010, p. 31).

Partindo desse pressuposto, Marx apresenta como a economia nacional considera o trabalho:

> A economia nacional considera o trabalho abstratamente como uma coisa; o trabalho é uma mercadoria: se o preço é alto, a mercadoria é muito procurada; se é baixo, [a mercadoria] é muito oferecida; como mercadoria, o trabalho deve baixar cada vez mais de preço: o que força a isso é em parte a concorrência entre capitalista e trabalhador, em parte a concorrência entre trabalhadores. [...] (Marx, 2010, p. 35-36).

Referida obra citada anteriormente, Marx apresenta, em caráter revelador, as consequências nefastas do estranhamento na essência do trabalho e suas implicações para o desenvolvimento pleno das capacidades humanas. Pois, para este pensador alemão, na sociedade capitalista, sem dúvida, o trabalhador baixa a condição da mais miserável mercadoria e o seu preço está totalmente relacionado aos custos de sua produção. A atividade vital humana aparece no capitalismo apenas sob a forma de emprego. (Marx, 2010)

O que nos remete à seguinte conclusão, que a relação do trabalhador com o produto do trabalho como objeto estranho e poderoso sobre ele e que esta relação é ao mesmo tempo a

relação com o mundo exterior sensível, ou seja, com os objetos da natureza como um mundo alheio [não pertencente ao trabalhador] que se lhe defronta hostilmente, pois, a relação do trabalho com ato da produção no interior do trabalho. (Marx, 2010)

Desse modo, Marx fundamenta, assim, a relação necessária entre o trabalho (fundamento ontológico de constituição do ser social) e a educação para o desenvolvimento pleno das capacidades humanas, pois, para o autor: "O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem" (Marx, 2010, p. 86).

Assim, Marx desenvolve, então, sua concepção sobre a categoria trabalho diferente da concepção desenvolvida pela economia nacional. E que para Marx, o grande problema que os ecônomos políticos não conseguiram resolver para explicar a relação entre homem, trabalho e capital se encontram no fato de aqueles terem tomado como ponto de partida o conceito de propriedade privada. (Alves, 2012)

Desse modo, explicar sobre em que consistia tal conceito, o que limitava em muito o poder da economia política no momento de tratarem da divisão do trabalho, o que a obriga a se limitar a tentar compreender os desenvolvimentos da concorrência, da liberdade de profissão e da divisão da propriedade fundiária, enquanto estas não passam de consequências do monopólio advindas do sistema feudal. (Alves, 2012)

AS REFLEXÕES DE GRAMSCI EM RELAÇÃO À IDEOLOGIA NA SOCIEDADE

Como processo de organização do trabalho, o americanismo não busca rearticular apenas o mundo da produção Imbrica-se, também, na esfera da reprodução da vida social, já que o controle do capital não incide somente na extração da mais-valia, mas implica, ainda, no consentimento e na adesão das classes à nova ideologia. A hegemonia que "nasce da fábrica" escreve Gramsci, é acompanhada por uma "moral dos produtores" e por uma "ética do trabalho", destinadas a produzir formas de passividade e adaptação das classes trabalhadoras às estratégias de dominação capitalistas. (Gramsci, 2007)

A obra citada neste estudo, Gramsci faz um estudo sobre as ideias de Maquiavel e prova que o pensador não apenas especulou sobre a realidade, mas criou uma sólida linha filosófica sobre governos e governados.

Para o grande pensador socialista italiano, Gramsci (2007), os relativos ao Estado, às questões da hegemonia e à política, incluindo se o famosíssimo estudo sobre Maquiavel. Sendo

uma opinião arriscada, pois o pequeno grande sardo nunca considerou menor qualquer tema que dissesse respeito aos dilemas humanos.

A atualidade de Gramsci (2007) é quase covardia perante outros paradigmas e teorias que, sucessivamente, sucumbem às novas configurações das grandes encruzilhadas da história.

O pensamento de Gramsci os enfrenta com galhardia, em sua complexidade, exatamente porque nunca reduziu a realidade a modelos que, por mais elaborados que sejam, padecem, inevitavelmente, do mal reducionista.

Na obra, para Gramsci (2007), o partido político operário é visto como o centro de uma ampla trama de instituições sociais e políticas, através das quais se realiza o avanço de uma classe e de seus aliados, ou seja, de forças sociais, de massa.

No entanto, a atenção voltada para os aparelhos de hegemonia, para as ideologias, para a fenomenologia dos partidos políticos, tem como objetivo investigar o modo pelo qual é possível realizar o amadurecimento de uma nova relação entre os 'simples' e a política. (Gramsci, 2007)

Portanto, a investigação gramsciana gira em torno desta pergunta; a distinção entre governantes e governados deve ou não ser perpetuada? Nas posições de Gramsci já existe algo que não só seleciona determinados aspectos do leninismo, privilegiando os diante de outros, mas que também 'força' o sentido deles e os desenvolve. Ele encaminha uma inovação com relação à Lenin, mas sem abandonar o patrimônio positivo contido no leninismo.

Gramsci escreveu aquelas que se tornariam algumas das mais famosas linhas dos *Cadernos do Cárcere*. "O moderno Príncipe", afirmou,

> [...] o mito-Príncipe, não pode ser uma pessoa real, um indivíduo concreto. Só pode ser um organismo, um elemento social no qual tenha já começado a se tornar concreta uma vontade coletiva parcialmente reconhecida e afirmada na ação. Este organismo já está dado pelo desenvolvimento histórico: é o partido político, a forma moderna na qual as vontades coletivas parciais, que tendem a se tornar totais e universais, encontram-se reunidas. (Gramsci, 2007, p. 16)

Além de questionável do ponto de vista histórico, essa interpretação negativa que atribui poder descomunal à aplicação da teoria gramsciana à realidade brasileira contemporânea não vai ignorar a necessidade – extraída por Gramsci de Maquiavel – de algum elemento capaz de dar unidade à luta pela construção hegemônica, dirigindo e organizando trabalho educativo no sentido do amadurecimento da consciência de classe do proletariado. (Puglia, 2018)

O grande mérito de Gramsci teria sido perceber, ainda muito cedo, as particularidades da Revolução Russa, apontando a dificuldade prática de se aplicar o modelo marxista-leninista

ortodoxo, de assalto ao poder estatal seguido do estabelecimento de ditadura da vanguarda organizada no partido revolucionário, a países capitalistas mais desenvolvidos.

Em sua obra, Gramsci, (2007) sustenta que "o caráter fundamental de O Príncipe é que ele não é um tratado sistemático, mas um livro 'vivo', no qual ideologia política e ciência política estão fundidas na forma dramática do 'mito'". Ainda na mesma nota, ele argumenta que Maquiavel não recorreu a "pedantes classificações de princípios e critérios para um método de ação". (Gramsci, 2007)

Pois, para Gramsci,

> "O Moderno Príncipe, desenvolvendo-se, subverte todo o sistema de relações intelectuais e morais, uma vez que seu desenvolvimento significa, de fato, que todo ato é concebido como útil ou prejudicial, como virtuoso ou criminoso, somente na medida em que tem como ponto de referência o próprio Moderno Príncipe e serve ou para aumentar seu poder ou para opor-se a ele. O Príncipe toma o lugar, nas consciências, da divindade ou do imperativo categórico, torna-se a base de um laicismo moderno e de uma completa laicização de toda a vida e de todas as relações de costume" (Gramsci, 2012, p. 19).

Assim, podemos compreender que Maquiavel, segundo Gramsci (2007), literalmente criou o moderno "manifesto político" no epílogo dramático de *O Príncipe*, em que o Príncipe, esta "fantasia concreta", funde-se com o povo, cujas vidas dispersas e pulverizadas ele organiza em uma vontade coletiva.

MÉSZÁROS E AS ANÁLISES IDEOLÓGICAS SOCIAIS E SEU PAPEL NO PROCESSO DE AJUSTAMENTO ESTRUTURAL

Mészáros (2008) caminha em outra direção e, como alerta-nos, a gravidade e a complexidade dos problemas não nos deixam "espaço para tranquilidade ou certeza", caso "os desafios históricos postos diante do movimento socialista não sejam enfrentados com sucesso, enquanto ainda há tempo".

Por isso, enfatiza, reiterando as "palavras dramáticas de Rosa Luxemburgo", que o século à nossa frente deverá ser o século do "socialismo ou barbárie", ao que acrescenta a frase "barbárie se tiver sorte", uma vez que "o extermínio da humanidade é um elemento inerente ao curso do desenvolvimento destrutivo do capital" (Mészáros, 2007, p. 132)

Desse modo, o autor procura esclarecer o poder da ideologia e qual é o seu papel no processo de ajustamentos estruturais, que utiliza seus recursos na manutenção das condições de dominação pelas classes hegemônicas. O momento histórico que vivemos, de virada de século,

revela a força da ideologia, que mantém e fortalece os interesses das classes dominantes, que atualmente toma forma via as ideias imperativas do neoliberalismo.

Onde estas mesmas ideias são veiculadas principalmente pela mídia, que se tem espalhado pelo mundo, junto ao processo de globalização econômica e financeira, na tentativa de criar uma consciência, como "verdade" única, de que tudo deve ser determinado pelas regras do mercado.

Mészáros (2007) mostra que o impacto prático da ideologia tem estado presente nas diversas sociedades, desde a antiguidade até o presente, e que a ideologia como forma específica de consciência social, é inseparável das sociedades de classe.

Mas, obstinadamente, e por igual tempo, também se empenha em alertar que, para superar tal realidade, os "remédios potenciais" têm que ser "globais" e "apontar para uma ordem social qualitativamente diferente em que deixam de existir as tendências destrutivas, hoje dominantes, de crescimento canceroso e acumulação de capital" (Mészáros, 2007, p. 15-16).

O conceito central de "mercado" vem destruindo muitas referências solidificadas ao longo da história da humanidade. Dentro estas podemos destacar conceito de "consciência de classe", que embasa a formação dos sindicatos, como representação na luta dos interesses dos trabalhadores. Com a ideologia dominante, tem-se pregado incessantemente, o individualismo como um valor atual. Onde vence os mais preparados, mais fortes, ou dotados de melhor sorte na vida. (COLARES, 2007)

Mészáros (2007) "deve-se enfatizar que o poder da ideologia dominante é indubitavelmente enorme, não só pelo esmagador poder matéria e por um equivalente arsenal político-cultural à disposição das classes dominantes", mas, sim, porque esse poder ideológico só pode prevalecer graças à posição de supremacia da mistificação, através da qual os receptores potenciais podem ser induzidos a endossar, "consensualmente", valores e diretrizes práticas que são, na realidade, totalmente adversas aos seus interesses vitais.

Para o autor, as ideologias críticas, que procuram negar a ordem estabelecida, não podem sequer mistificar seus adversários, pela simples razão de não terem nada a oferecer- nem mesmo subornos ou recompensas pela aceitação – àqueles já bem estabelecidos em suas posições de comando, conscientes de seus interesses imediatos palpáveis. Portanto, o poder de mistificação sobre o adversário é privilégio exclusivo da ideologia dominante. (Mészáros, 2007, p. 10)

Desse modo, podemos compreender que, para Mészáros (2007) a posição ideológica que "questiona radicalmente a persistência histórica do próprio horizonte de classe, antevendo,

como objetivo de sua intervenção prática consciente, a supressão de todas as formas de antagonismo de classes".

Partindo desse contexto, Mészáros, um dos mais sérios intérpretes da obra marxiana na atualidade, relata que a teorização de Marx quanto às classes sociais, como também, outra parte de sua doutrina, gerou uma ambiguidade básica que tem confundido os seus intérpretes:

> [...] de um lado, ele estava muito convicto de que as contradições engendradas pelo capitalismo levariam inevitavelmente a um proletariado com consciência de classe e, daí, a uma revolução proletária. Mas, por outro lado, ele atribuiu à consciência de classe, à ação política e à sua teoria científica da história um papel preponderante na realização desse resultado. (Mészáros, 2007, p. 76)

Desse modo, para uma devida compreensão do conceito marxiano de consciência de classe, sempre segundo Mészáros, é imprescindível entender, igualmente, a sua concepção de "causalidade social", do mesmo modo que tal conceito só atinge seu sentido pleno se compreendido como "focos de uma multiplicidade de fenômenos sociais estruturalmente interligados". Caso contrário, cair-se-á no voluntarismo, no objetivismo, e no aventureirismo. (Mészáros, 2007, p. 80)

Desse modo, Mészáros mostra que "o conceito das condições materiais de vida" como que as condições materiais constituam a pré-condição de vida humana estruturalmente necessária em todas as formas concebíveis de sociedade. (Mészáros, 2007, p. 78)

RELAÇÕES DE PODER SEGUNDO FOUCAULT

Foucault rompe com as concepções clássicas deste termo e define o poder como uma rede de relações onde todos os indivíduos estão envolvidos, como geradores ou receptores, dando vida e movimento a essas relações. Para ele, o poder não pode ser localizado e observado numa instituição determinada ou no Estado.

Para Bobbio (2004), pode-se definir poder como "a capacidade ou possibilidade de agir ou de produzir efeitos" e "pode ser referida a indivíduos ou a grupos humanos", pois, dependendo do contexto, a faculdade de exercer a autoridade, a soberania, ou o império de dada circunstância ou a posse do domínio, da influência ou da força.

Para Foucault (2013), é necessário efetuar um levantamento da história, buscando refletir como o discurso está legitimado, levando-se em consideração que ele é baseado em pensamentos e condições de mundo em que o grupo ou sujeito procura legitimá-lo de acordo com seus interesses.

No entanto, para Michel Foucault, o poder acontece como uma relação de forças. Desse modo, como relação de forças, o poder está em todas as partes, todas as pessoas estão envolvidas por relações de poder e não podem ser consideradas independente delas ou alheias a elas.

Portanto, Foucault retrata:

> O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circula, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outro termo, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. (Foucault, 2004, p. 193)

Em sua obra, a Microfísica do Poder, para Foucault, (2004), "a verdade não existe fora do poder ou sem poder". Desse modo, Foucault entende "um conjunto de procedimentos regulados para a produção [...] que está, circularmente, ligado a sistemas de poder" Em nossa sociedade verdade instala-se preferencialmente na forma do discurso científico. "Em suma, a questão política não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou ideologia; é a própria verdade" (Foucault, 2004, p. 14).

Foucault trata principalmente de o tema poder, que para ele não está localizado em uma instituição, e nem tampouco como algo que se cede, por contratos jurídicos ou políticos. O poder em Foucault reprime, mas também produz efeitos de saber e verdade.

> Trata-se (...) de captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações (...) captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que ultrapassando as regras de direito que organizam e delimitam (...). Em outras palavras, captar o poder na extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício. (Foucault, 2004, p. 182)

Portanto, para Foucault, as relações de poder não são negativas justamente porque elas geram saberes novos, elas produzem, elas deslocam, mexem, provocam. Todos os indivíduos participam dessas relações. Nessa genealogia, todos produzem saber a partir das relações de poder.

O poder como verdade vem se instituir, ora pelos discursos a que lhe é obrigada a produzir, ora pelos movimentos dos quais se tornam vitimados pela própria organização que a acomete e, por vezes, sem a devida consciência e reflexão,

> [...] para assinalar simplesmente, não o próprio mecanismo da relação entre poder, direito e verdade, mas a intensidade da relação e sua constância, digamos isto: somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa

> verdade e que necessita dela para funcionar, temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou encontrá-la. . (Foucault, 2013, p. 20)

No entanto, o estudo dessa relação entre saber e poder é que estrutura esquematicamente toda a análise de Foucault. Seus escritos são baseados principalmente nesses dois processos que se completam: uma arqueologia do saber e uma genealogia do poder.

É importante estarmos atentos ao fato de que Foucault não nega a importância do Estado, mas demonstra que as relações de poder ultrapassam o nível estatal e está presente por toda a sociedade, estando "dissolvida" por todo o tecido social.

Para Foucault o poder é uma prática social constituída historicamente. São formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. Constata Foucault que o poder está por toda parte e provoca ações e uma relação flutuante, não estando em uma instituição nem em ninguém.

Na ótica ascendente, Foucault (2004), afirma que "aquele que quer poder governar o Estado deve primeiro saber se governar, governar a sua família, seus bens, seu patrimônio". Com relação à ótica descendente nota-se que "quando o Estado é bem governado, os pais de família sabem governar suas famílias, seus bens, seu patrimônio e por sua vez os indivíduos se comportam como devem". (Foucault, 2004)

Assim, As relações de poder, sejam pelas instituições, escolas, prisões, foram marcadas pela disciplina e por ela que as relações de poder se tornam mais facilmente observáveis, pois é por meio da disciplina que estabelecem as relações: opressor-oprimido, mandante-mandatário, subordinador-subordinado, etc.

Trata-se de uma relação assimétrica que institui a autoridade e a obediência, e não como um objeto preexistente em um subordinador. Trata-se de uma concepção do poder que se irradia da periferia para o centro, de baixo para cima, que se exerce permanentemente, dando sustentação à autoridade. (Foucault, 2004)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo, compreendemos que as relações de poder estão em todas as esferas da sociedade. Percebemos que, a ideologia a serviço da burguesia oculta os processos que provocam as desigualdades sociais, assim como fornece aos indivíduos um sentimento de identidade com base nos ideais da classe dominante, o que faz com que cada sujeito permaneça na sua posição social sem contestação.

Que processo de organização do trabalho, o americanismo não busca rearticular apenas o mundo da produção Imbrica-se, também, na esfera da reprodução da vida social, já que o controle do capital não incide somente na extração da mais-valia, mas implica, ainda, no consentimento e na adesão das classes à nova ideologia.

Observamos o poder da ideologia e qual é o seu papel no processo de ajustamentos estruturais, que utiliza seus recursos na manutenção das condições de dominação pelas classes hegemônicas. O momento histórico que vivemos de virada de século revela a força da ideologia, que mantém e fortalece os interesses das classes dominantes, que atualmente toma forma via as ideias imperativas do neoliberalismo.

Podemos analisar que o poder acontece como uma relação de forças. Desse modo, como relação de forças, o poder está em todas as partes, todas as pessoas estão envolvidas por relações de poder e não podem ser consideradas independente delas ou alheias a elas.

Desse modo, concluímos que os espaços de mudança devem acontecer na própria sociedade, que ainda se baseia em ideologias totalitárias e dominadoras, o que fundamenta a construção de indivíduos intolerantes e despreparados para a vida em coletividade.

Portanto, a necessidade de passarmos por uma transformação cultural é emergente na dinâmica social em todo o mundo, onde os conflitos entre diferentes ideologias têm sido preponderantes nas manifestações de ódio contra as minorias e outros segmentos sociais.

Assim, compreendemos que o poder não é só do Estado ou da soberania, que são as ações sobre as ações e que provoca ações que ora se encontram no campo do direito, ora no campo da verdade.

Contudo, o poder deve ser entendido como uma relação flutuante, não está numa instituição e nem em ninguém, já o saber se encontra numa relação de formas e conteúdos. Assim, para estabelecer o poder é preciso força, ao passo que para estabelecer o saber bastaria apreender ou ensinar.

REFERÊNCIAS

ALVES, Luis Carlos Ribeiro. O homem e a alienação dos manuscritos econômico-filosóficos de 1844 de Marx. **Pólemos**, Brasília, vol. 1, n. 2, dezembro 2012.

COLARES, Solange de Aparecida. Meszáros, Istvan. Filosofia, Ideologia e Ciência Social - **Ensaios de Negação e Afirmação** / Resenha. São Paulo: Ensaio, 1993 Publ. UEPG Ci. Hum., Ci. Soc. Apl., Ling., Letras e Artes, Ponta Grossa, 15 (2) 149-150, dez. 2007

GRAMSCI, Antônio (1891-1937). **Cadernos do cárcere**, volume 3/ Antônio Gramsci; edição e tradução, Carlos Nelson Coutinho; coedição Luiz Sérgio Henrique e Marco Aurélio Nogueira. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FERREIRINHA, I. M. N.; RAITZ, T. R.. As relações de poder em Michel Foucault: reflexões teóricas. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, 44 (2):367-83, mar./abr.2010.

FOUCAULT, M. **A Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 23. ed. São Paulo: Graal, 2004.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial. 2010.

MÉSZÁROS, István. **Filosofia, ideologia e ciência social**: ensaios de negação e afirmação/ István Mészáros; [tradução Ester Vaisman]. São Paulo: Boitempo, 2008.

PUGLIA, Leonardo Seabra. Gramsci e os Intelectuais de Direita no Brasil Contemporâneo. **Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais** - UFJF v. 13 n. 2 Dezembro. 2018.

"NOSSO MESTRE ESTÁ DIZENDO: NASCEU O NOVO HORIZONTE!": PERMANÊNCIAS E DESCONTINUIDADES NO CAMPO RELIGIOSO *AYAHUASQUEIRO*

João Otávio Duarte Farias[2]

Este projeto de investigação histórica pretende observar o surgimento de uma vertente da religião brasileira do Santo Daime, chamada *Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado*. Esse segmento é criado na última década do século XX, durante um período e contexto em que se constituíram diversos perfis identitários na doutrina daimista, após o falecimento do principal líder da religião. Será analisada a dinâmica cultural desta vertente em relação às demais já existentes, com atenção aos conflitos e disputas pelo poder e capital religioso entre as lideranças, além das alianças que daí se gestam. Com o foco da pesquisa voltado às representações coletivas enquanto método de análise, apoiado na oralidade, esse estudo buscará entender os meandros do surgimento desse segmento daimista, sobretudo pela agência de seu patrono, Padrinho Luiz Mendes do Nascimento, e o carisma acumulado por ele e seus familiares na comunidade e circuito religioso do Santo Daime. Objetiva-se responder em qual lugar, de que forma e por quem são produzidas as representações, tanto individuais quanto coletivas, no campo religioso *ayahuasqueiro*, assim como quais são as interações, estratégias e agências empregadas por esses sujeitos e organizações envolvidas no campo, dada a importância das rivalidades, disputas e tensões que impulsionam esse processo.

Palavras-chave: Santo Daime. Representações. História oral. Campo religioso.

INTRODUÇÃO

A origem da religião brasileira Santo Daime se relaciona à vida de Raimundo Irineu Serra, um líder carismático (WEBER, 1991), homem preto que veio a ser conhecido como Mestre Irineu. Natural do Maranhão, Irineu foi ainda jovem para o Acre no apogeu do movimento conhecido como *Ciclo da Borracha*, observado em grande parcela da região amazônica entre os anos de 1879 e 1945, e próximo a 1930 iniciou a fundação do Santo Daime na região periférica de Rio Branco (MACRAE, 1992; LABATE, 2004). No decorrer do tempo formou ali sua comunidade, o *Alto Santo*. Foi nesse contexto que as populações indígenas, os habitantes mais tradicionais da Floresta Amazônica, dado momento tiveram que socializar o espaço com novos personagens, sendo inevitável que ocorressem ricas trocas culturais

[2] Mestre em História pelo PPGH/UFGD. Doutorando no PPGH/UFGD. E-mail -joao.otavio.farias@outlook.com. Orientador – Leandro Baller. Coorientador – Daniel Afonso da Silva.

responsáveis por transmutar a Amazônia em um território cosmopolita, o que impactou decisivamente toda a realidade local.

Essa doutrina religiosa se caracteriza sendo fruto do hibridismo de elementos da religiosidade popular maranhense e práticas cristãs e caboclas que existiam no território acreano. Entretanto, o fator fundamental para a propagação e a construção do Santo Daime é o uso do chá enteógeno[3] *Ayahuasca*[4], composto psicoativo que foi o veículo principal e mais importante legado deixado pelas tradições culturais amazônicas na formação dessa doutrina. A *Ayahuasca* é uma bebida de origem indígena que caracteriza o eixo central na organização espiritual e comunitária do Santo Daime, o mesmo que se observa em outras "religiões *ayahuasqueiras*"[5] que se definem por terem no chá sua "eucaristia", o que faz do Brasil um caso singular de institucionalização religiosa sobre o uso dessa bebida (LABATE e ARAUJO, 2004; LABATE, 2004).

Podemos sugerir que Mestre Irineu *inventou* uma cultura para o uso do chá, que assim como toda prática do ser humano, uma cultura passível de reavaliação em seu sentido e características (WAGNER, 2010). Essa codificação do uso religioso do chá foi instituída por um conjunto de normas a serem seguidas, tanto para o feitio da bebida quanto para o seu consumo, o que estabeleceu padrões de interpretação para as experiências vivenciadas sob o efeito do chá, "que abarcava uma ordem de valores, regras de conduta e rituais" (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 58).

Mestre Irineu acumulava em si todo um carisma que era ponto central de seu comando na comunidade do *Alto Santo*. Após sua morte em 1971, seu grupo religioso precisou se reestruturar e tentar compensar a ausência do prestígio que ele possuía. A comunidade estava dividida por conflitos internos e, apesar de haverem pessoas interessadas em assumir a liderança, nenhuma delas conseguia unir o grupo da mesma forma que Mestre Irineu fazia, o que naturalmente gerou uma série de disputas.

Em seu livro *Estou aqui, eu não estando como é? As comunidades daimistas após a passagem de Mestre Irineu* (2023), Paulo Moreira e Edward MacRae refletem sobre esse

[3] O termo enteógeno vem do grego e foi cunhado por Gordon Wasson em 1969 (LABATE; GOULART; CARNEIRO, 2005, p. 31). Pode significar "aquilo que produz uma inspiração ou possessão divina" (LABATE; GOULART; CARNEIRO, 2005, p. 31) ou "aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si" (MACRAE, 1992, p. 16). O termo enteógeno é evocado por grande parte dos daimistas e xamanistas, sempre em oposição a alucinógeno (FERNANDES, 2018).

[4] "A bebida é produzida de diversas maneiras e com diferentes plantas. Mas, em sua forma mais difundida é feita através do longo cozimento de uma combinação do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*. Os princípios ativos do preparado são os alcalóides harmina, harmalina, d-leptaflorina, presentes no cipó, e dimetiltripamina, na folha" (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 87).

[5] Outras duas são a *Barquinha* e a *União do Vegetal* - UDV, fundadas na região Norte do Brasil.

processo de reorganização dos grupos de pessoas que acompanhavam Mestre Irineu em sua senda, depois de seu falecimento. Logo após isso, há uma "definição" de como os rituais e as vertentes que surgem daí se desenvolveriam e deveriam se comportar. Esse momento histórico ilustra como as comunidades foram criando identidades próprias, de forma que não haveria mais apenas o Daime de Irineu, mas sim "muitos daimes" (p. 27), formas variadas de expressar essa cultura, além das ortodoxias que começam também a se manifestar.

Os primeiros registros de rituais da doutrina sendo realizados fora de seu local e contexto de origem datam 1971, com a morte de Mestre Irineu, e foram dissidências locais. O processo de expansão para centros urbanos no Brasil começou no fim da década de 1970, e para outros países próximo à década de 1990. Caracteriza-se hoje como uma religião transnacional, com registros de rituais acontecendo em pelo menos 43 países, em todos os continentes do globo (ASSIS; LABATE, 2014). No início dos anos 2000, em diversas regiões do país igrejas do Santo Daime já estavam bem estabelecidas, sobretudo no Sudeste brasileiro, resultado da expansão que a religião observou a partir da década de 1980, por meio de uma vertente expansionista. Esses lugares contribuíram para a circulação de pessoas e culturas diversas em espaços comuns, ao passo que impulsionaram a presença de *medicinas da floresta* em centros urbanos (ALBUQUERQUE, 2011, p. 52).

O rompimento efetivo das bases tradicionais, de uma comunidade homogênea e fortemente regionalista, como era o *Alto Santo*, para se inserir nesse movimento de expansão heterogêneo e diverso, se deu sobretudo a partir da comunidade daimista[6] fundada por Sebastião Mota de Melo, líder comunitário e religioso que acompanhou Mestre Irineu até o falecimento deste. Dando continuidade às práticas espiritualistas instituídas pela doutrina, em 1974 Padrinho Sebastião – como veio a ser conhecido – rompeu laços com o *Alto Santo* e começou a transformar sua própria comunidade, *Colônia Cinco Mil*, em uma igreja/comunidade daimista. Essa ruptura representa um marco histórico[7], pois um significativo número de pessoas da grupo original de Irineu acompanhou Padrinho Sebastião até sua comunidade (MACRAE, 1992, p. 72). Nela surge a vertente chamada CEFLURIS – *Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra*, atualmente denominada ICEFLU - *Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal*.

Para se entender os motivos das alteridades se manifestarem, ao passo que as religiões se constituem, se expandem e se transformam, é necessário compreender os mecanismos e

[6] Termo usado para designar adeptos da doutrina do Santo Daime, ou para se referir à própria religião.
[7] Como defende Goulart (2004), esse rompimento não representa a primeira dissidência após a morte de Mestre Irineu, contudo, a primeira com caráter messiânico.

articulações acionados pelos agentes desse processo, a medida em que se relacionam, e isso apenas é possível a partir da observação dos grupos que manejam essas transformações, com suas respectivas representações coletivas no campo religioso *ayahuasqueiro*. Mesmo sendo o Santo Daime uma doutrina marcada pela pluralidade desde seu surgimento, partindo da intrínseca criatividade do Mestre Irineu em orquestrar todo um arsenal sociocultural ao que tinha acesso no contexto em que vivia, após sua morte, qualquer mudança dos costumes e tradições postulados passou a ser vista com ressalvas pelos grupos mais ortodoxos que começavam a se constituir.

No Brasil, são muitos os estudos acerca da *Ayahuasca*. Encontramos diversas pesquisas que tratam do viés histórico e antropológico, pelo seu uso religioso já estabelecido e sua crescente presença no interior da sociedade, com uma diversidade de pesquisas nas Ciências Humanas, mostrando-se ainda um terreno fértil. São trabalhos acadêmicos (livros, teses e dissertações) publicados a partir da década de 1990, de autores(as) que trazem dimensões sobre a constituição da doutrina daimista, suas características e sua expansão, como Edward MacRae (1992, 2011, 2016), Beatriz Labate (2002, 2004, 2005, 2009, 2019), Sandra Goulart (1996, 2004), Lucas Kastrup Rehen (2007, 2011), Glauber Assis (2014, 2017), Saulo Conde Fernandes (2018, 2019), entre outros. Todas essas pesquisas são de suma importância para que se entenda o caráter diverso e em constante movimento que possui o Santo Daime desde seu surgimento, contudo, nenhuma delas trata diretamente da vertente que será o foco deste estudo.

As pesquisas existentes até o momento apontam que cada agrupamento fez interpretações singulares do legado cultural construído por Mestre Irineu, isto é, desenvolveram contornos ou perfis próprios. Trabalhos como os de Platero (2012), Menezes (2020), Rose (2010), Oliveira (2012), versam justamente sobre as diversas transformações ocorridas na religião daimista, resultado dos diálogos e intercâmbios cosmológicos com a cultura indígena e cabocla amazonense.

Fato é que, atualmente, quase a totalidade das pesquisas acadêmicas e registros literários existentes sobre o Santo Daime tratam apenas da comunidade original de Mestre Irineu e da vertente fundada por Sebastião Mota, existindo poucos registros que versem efetivamente sobre outros seguimentos dentro dessa corrente religiosa. Apesar disso, percebe-se o estabelecimento de uma multiculturalidade entorno da religião daimista, ainda que dentro de um mesmo contexto histórico, mas com uma grande diversidade de fazeres e saberes em relação às formas originais de condução da religiosidade deixadas por Irineu, o que envolve disputas nesse campo religioso.

Bourdieu (2007) sustenta que campo é o espaço em que se estabelecem as disputas entre os atores de um processo, acerca de interesses específicos que caracterizam a área em questão. É o lugar em que os indivíduos pleiteiam pela imposição legítima do sagrado sobre a concorrência, e pelo acúmulo de capital religioso. Um campo político, artístico ou religioso é um lugar social[8] estruturado a partir de posições diversas, cujo movimento depende dessas posições para sua manutenção, à revelia de quem as ocupe. O campo religioso *ayahuasqueiro* compreende as muitas vertentes espiritualistas que fazem o uso ritual da *Ayahuasca*. Fernandes (2018) sugere que nos diversos contextos atuais do consumo da *Ayahuasca* os grupos "se articulam através de redes de alianças, e organizam circuitos pelos quais circulam indivíduos, substâncias, saberes e tradições" (p. 292). Pode-se ver que se trata de um território pautado em (re)invenções de elementos etnológicos de diversas culturas, onde tradições são reelaboradas, mescladas, ressignificadas.

Dessa forma, figurando como objeto dessa pesquisa, entre os sujeitos e as vertentes que se estabeleceram após a passagem de Mestre Irineu, destaca-se o senhor Luiz Mendes do Nascimento, conhecido na doutrina como Mestre Conselheiro Luiz Mendes, ou mesmo Padrinho Luiz. Luiz Mendes nasceu em 4 de janeiro de 1940 no Acre. Seu pai era originário de Uruburetama, no Ceará, enquanto sua mãe era do Acre. Sua esposa, Madrinha Rizelda, é descendente de dona Ana de Souza e do senhor Elias Brito, dois dos primeiros seguidores do Mestre Irineu. Durante sua convivência com Mestre, Luiz foi reconhecido por ele como o principal orador da comunidade, graças a sua habilidade para se expressar com as palavras e pelo seu carisma frente ao grupo.

Após o falecimento de Irineu, Luiz participou das atividades na sede original do *Alto Santo* por dois anos, sob a liderança do senhor Leôncio Gomes da Silva[9], escolhido ainda em vida pelo Mestre para ocupar o cargo de presidente da instituição após sua ausência. Posteriormente, Luiz ajudou a difundir a doutrina ao ser um dos fundadores de vários centros, como a ICEFLU, junto ao Padrinho Sebastião Mota de Melo, além de dois núcleos surgidos nos arredores do *Alto Santo*, entre outros, todos reivindicando serem extensões da sede original, apesar de suas diferenças.

Um marco na trajetória de Padrinho Luiz foi quando, em dezembro de 1992, data em que Irineu Serra completaria 100 anos de idade, Luiz Mendes organizou e realizou um festejo

[8] Tal como sinaliza Michel de Certeau, "toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção socioeconômico, político e cultural. [...] É em função deste lugar que se instauram os métodos, [...] que os documentos e as questões, que lhe serão propostas, se organizam" (CERTEAU, 1982, p. 57).
[9] Leôncio Gomes foi filho de Antônio Gomes, um dos primeiros discípulos do Mestre Irineu.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

ao centenário do Mestre no *Alto Santo*. Essa festa, que se estendeu por oito dias, congregou grande parte dos segmentos do Santo Daime, tanto do Acre quanto de outras localidades do Brasil e de outros países, como também centros da Barquinha e da UDV, de forma que Luiz consagrou-se aí como um verdadeiro porta-voz da doutrina, que favoreceu intercâmbios e quebrou certas fronteiras estabelecidas (MENDONÇA, 2019, p. 94).

A festa do centenário do Mestre Irineu teve uma série de desdobramentos nas comunidades daimista. Alguns grupos se fecharam em suas "identidades de raiz única", reforçando o ideal inalcançável de pureza dentro das tradições e culturas, como imutáveis ou originais, enquanto outras romperam essas fronteiras e aprofundaram relações já existentes (MENDONÇA, 2019, p. 98). Fato a se destacar são os ecos que esse episódio teve na própria história de Luiz Mendes, sobretudo na comunidade que ele constitui a partir daí, quando é fundada a segunda principal vertente da doutrina daimista existente na atualidade: o CEFLI – *Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado*.

A *Comunidade Fortaleza*, onde está a sede do CEFLI, começa a ser constituída em 1993, quando Luiz e seus familiares, acompanhados também de um grupo de amigos, decidem abrir mão da vida na cidade, especialmente pela intensa urbanização que se via em Rio Branco nessa última década do século XX. Frente a isso, buscam nova morada mais próxima à floresta para se dedicarem integralmente à vida comunitária e agrícola, e à continuidade da vida religiosa daimista. A colocação escolhida foi um antigo território do *Seringal São Gabriel*, com nome de *Fortaleza*, próximo a cidade de Capixaba, a 61 km da capital Rio Branco. No mesmo ano, um grupo de voluntários ajudou Luiz a explorar a área e estabelecer bases para um assentamento permanente. Com esforço, eles ergueram uma casa modesta, iniciaram uma área de cultivos e aprimoraram o acesso à região.

Em 1996, o *Instituto Nacional de Reforma Agrária* - INCRA formalizou a propriedade da terra para os residentes do antigo seringal, dando início ao Projeto de Assentamento São Gabriel. Foi nesse período que a comunidade *Fortaleza* recebeu sua primeira documentação de terra e expandiu suas posses para os membros da grupo. Posteriormente, o assentamento foi transformado em fazendas pecuárias menores e médias por proprietários vizinhos, deixando uma área florestal mínima onde a *Fortaleza* está situada. Foi também apenas em 1996 que a primeira sede oficial para os trabalhos espirituais[10] do Santo Daime foi inaugurada, realizados até então em um espaço improvisado.

[10] *Trabalho* é um termo utilizado entre daimistas para se referir aos serviços religiosos, os rituais de forma geral.

Com o desenvolvimento desse território, a comunidade ganhou serviços básicos como escola para as crianças e jovens, acesso rodoviário às cidades mais próximas e luz elétrica. Na atualidade, a *Fortaleza* recebe visitantes de várias partes do Brasil e do mundo. A melhor época para conhecer a *Fortaleza* é no período dos festivais daimistas, entre dia 30 de dezembro e 10 de janeiro, quando é organizado um encontro ecumênico do Santo Daime, o *Encontro para o Novo Horizonte*, no qual participam pessoas de diversas regiões do mundo, e que já conta com 23 edições desde o ano 2000. Nesses 30 anos de existência da comunidade, a *Fortaleza* se tornou um verdadeiro local de peregrinação para muitos seguidores do Santo Daime, dada a importância de Luiz para a doutrina daimista e os atrativos do CEFLI.

Padrinho Luiz Mendes faleceu no dia 29 de junho de 2019, deixando um legado que hoje é continuado por seus familiares, principalmente por seu filho Saturnino Brito do Nascimento, que preside o CEFLI desde seu surgimento. Portanto, o objetivo desta pesquisa é entender como se constituiu esse legado a partir da pessoa de Luiz Mendes do Nascimento e sua família, e quais foram suas contribuições e da vertente fundada por ele para o campo religioso *ayahuasqueiro*. Além disso, pretende-se aferir como o carisma conquistado por Luiz foi abordado pelos grupos mais ortodoxos e tradicionais.

Entende-se, a partir da vasta bibliografia existente sobre o Santo Daime, que a vertente fundada por Padrinho Sebastião, a ICEFLU, foi a responsável por uma série de modificações às práticas doutrinárias e liturgia daimistas, pela expansão da doutrina para fora do ambiente amazônico e estritamente brasileiro, outrossim foi a partir desse grupo que se observou a inclusão de elementos de outras religiosidades ao Santo Daime, como manifestações da Umbanda e Candomblé, além do uso ritualístico de outras plantas junto ao chá, como a *cannabis*[11]. Por sua vez, o CEFLI afirma adotar uma postura diferente em relação às tradições, no sentido de haver tentado manter boa parte dos elementos litúrgicos e dogmas da doutrina o mais próximo possível ao que eram postulados por Mestre Irineu, salvo pontuais alterações, suscitadas por Luiz e seus familiares. Os meandros desse processo é o que se espera compreender com a atual pesquisa.

As vertentes existentes dentro do universo daimista e do campo religioso *ayahuasqueiro* são sinais da diversidade de manifestações religiosas desse campo, que não devem ser tomadas como uma coisa só. São diferentes culturas em contato, se transformando ao passo que se expandem e se relacionam umas com as outras, o que envolve tensões, conflitos, disputas, mas

[11] Nome farmacológico e científico da planta popularmente conhecida por "maconha", de onde se extraem flores e insumos diversos para o consumo. Produz compostos terpeno-fenólicos chamados canabinóides, sendo o Tetra-hidrocanabinol (THC) a principal substância psicoativa presente na planta (RABELO, 2006, p. 411).

também convergências e contribuições mútuas. Esse rico processo não deve ser visto apenas em sua superfície, mas sim, deve-se entender o papel de cada agente nesse movimento.

Nesse sentido, o objeto principal a ser observado nessa pesquisa se encontra numa das diversas representações de atividades humanas envolvendo a *Ayahuasca* e as doutrinas que a utilizam. O chá é um elemento conceitual, um produto humano, com significados, valores e utilidades diversas. É um artefato que é consumido, fabricado, etc., e que ganha sentidos a partir de quem o usa.

O problema está em entender de que forma e o que mudou de fato nesta vertente criada por Luiz Mendes, o que ela sugeriu de novo em relação às tradições já existentes e o motivo para tal concepção. Questões que se tornam pertinentes a partir de uma reorganização de sua estrutura, com uma nova perspectiva religiosa que parte de sujeitos distintos, inseridos num circuito já urbano do uso da *Ayahuasca*, ainda que haja a afirmação de tentarem manter a tradição intocada.

JUSTIFICATIVA

A pertinência de tal pesquisa se afirma pois, de acordo com o Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, encontramos 222 trabalhos com o termo "Ayahuasca", e 118 com o termo "Santo Daime", nas mais diversas áreas de pesquisa com os mais variados temas, o que demonstra que esse é um campo amplo para estudos[12]. Entretanto, entre todos esses trabalhos, nenhum deles trata efetivamente sobre a história da vertente daimista CEFLI, encontrando-se apenas breves menções à essa instituição ou a Luiz Mendes. Os hibridismos nas tradições religiosas no território brasileiro já se estabelecem como uma realidade e são recorrentes nas produções acadêmicas, e por sua relevância antropológica e histórica – principalmente por se tratar de uma religião brasileira em transformação, no caso analisado – merecem atenção. "Na tentativa de preservação dos princípios e práticas religiosas indígenas e africanas, por meio da conciliação com os princípios e práticas católicas, acabaram levando ao nascimento de várias manifestações sincréticas em solo brasileiro, únicas no mundo" (DIAS, 2009, p. 37).

É então papel do historiador e intenção desse trabalho contribuir para uma melhor interpretação dos discursos que surgem na sociedade, e que por muitos passam despercebidos por serem marginalizados, sobretudo por se tratar de uma religião *ayahuasqueira*. Ainda no viés acadêmico, proponho a utilização desses discursos para entender de que forma se constroem as

[12] Disponível em: < https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/>. Acesso: 20/01/2024.

representações coletivas, a partir da abordagem de Roger Chartier (1991, 2002), e como se dão os conflitos por poder e capital religioso nesse campo, à luz de Bourdieu (1989, 1996, 2007).

Por conta dos diversos potenciais de transformação social, o uso das *plantas professoras* pôde ser observado em diversas sociedades no decorrer da história, justamente pelo profundo reflexo que possuem nos saberes de grupos humanos (ALBUQUERQUE, 2020, p. 4). "O fato de uma dada coletividade utilizar um psicoativo [...] atribuindo um determinado sentido contextual e um valor cultural para seu uso, elimina a classificação do grupo como portador de comportamento desviante" (REHEN, 2007, p. 12).

Outro ponto de relevância é a viabilidade da pesquisa que se mostra exequível, pelo aprofundado conhecimento do campo a ser estudado. Sou adepto[13] da religião do Santo Daime, e há alguns anos tenho coletado informações e dados, mapeado o campo, percorrido o circuito *ayahuasqueiro* participando de rituais e realizando entrevistas, e desde 2016 pude participar de diversos trabalhos do Santo Daime na presença de Luiz Mendes e sua família. Anualmente, os mesmos viajam em comitiva por vários estados brasileiros e alguns países do exterior visitando igrejas amigas, e pude encontrá-los em algumas de suas vindas ao estado do Mato Grosso do Sul, na cidade de Campo Grande, onde existe uma igreja filiada ao CEFLI. Nesses encontros, além de participar dos trabalhos religiosos com eles, pude travar amizade com Padrinho Luiz, sua esposa Madrinha Rizelda e seu filho Saturnino.

Ademais, na passagem do ano de 2022 para 2023 tive a oportunidade de ir pessoalmente até a comunidade *Fortaleza* no Acre, permanecendo lá por 15 dias, durante a realização do *XXII Encontro para o Novo Horizonte*. Essa viagem se deu não apenas na condição de adepto do Santo Daime, mas principalmente enquanto pesquisador. Tendo já finalizado o mestrado naquela ocasião, após pesquisar as relações entre o Santo Daime e o movimento político-religioso *Rastafari*, tinha em mente a possibilidade de dar continuidade à vida acadêmica pesquisando a história do CEFLI, justamente por ter sentido a ausência, durante o mestrado, de pesquisas que estudassem a formação e desenvolvimento dessa vertente.

Dessa forma, tive o consentimento pessoal de Saturnino, enquanto presidente da instituição, para desenvolver esse estudo na comunidade *Fortaleza*. Ainda, já pude realizar entrevistas iniciais ao que compete os objetivos desse trabalho, tanto com Saturnino como com outros familiares e moradores da comunidade. Vivenciei a realidade diária da comunidade durante os 15 dias em que permaneci lá, trabalhando junto aos moradores na Casa de Farinha,

[13] Sou fardado (o termo equivale a filiado) na religião do Santo Daime desde 2016, e participo eventualmente de rituais xamânicos com indígenas e não indígenas.

em mutirões nos roçados de plantas diversas, em manutenção das instalações que recebiam os visitantes do encontro e da capela onde está velado Padrinho Luiz Mendes, além de também haver participado de todos os trabalhos espirituais do Santo Daime ocorridos nesse período. Um "diário de bordo" foi produzido durante essa ida ao campo. Tenho firmado o contato tão essencial que abre portas para coletas de outros relatos que o projeto propõe, assim como uma aproximação pessoal com o tema da pesquisa.

Recorrendo ao que os antropólogos chamam de "observação participante", ou aproximando mais ainda ao objeto exposto, "antropólogo *ayahuasqueiro*" – categoria proposta por Beatriz Labate (2004, p. 53) -, minhas vivências se configuram em trabalho de campo etnográfico. Esta é uma forma de permanecer relacionado ao objeto/fenômeno a partir de dentro, mas também de fora. Assim, o acesso às fontes - que serão detalhadas mais a frente - tem consideráveis chances de se dar sem dificuldades. Os indivíduos envolvidos neste processo são quem significam o objeto estudado. Neles se encontram as representações coletivas aqui analisadas.

Quando se trata da vertente daimista fundada por Sebastião Mota de Melo, registram-se mais de uma centena de igrejas filiadas oficialmente a ela, em todos os continentes do globo, além de centros que informalmente simpatizam com esse segmento, o que impossibilita uma precisão quanto ao nome ou quantidade desses centros e igrejas, ou mesmo à história de cada uma delas. Ainda assim, percebe-se, de fato, a importância que Padrinho Sebastião teve para a expansão da doutrina mundo afora, e o consequente interesse de pesquisadores das mais diversas áreas em acompanhar o desenvolvimento dessa vertente desde seu surgimento.

A ICEFLU, estabelecida por Sebastião Mota e liderada por seu filho Alfredo Gregório desde o falecimento de Sebastião em 1990, é reconhecida como uma vertente bastante contestada dentro do contexto daimista e do campo religioso *ayahuasqueiro*. Ela enfrenta oposição explícita do *Alto Santo* e da União do Vegetal, assim como de outros grupos de menor visibilidade, principalmente devido à sua abordagem heterodoxa das tradições.

Em seu trabalho intitulado *A reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos*, Beatriz Labate (2004, p. 7) defende que nesses circuitos da ICEFLU e demais vertentes, quando comitivas de lideranças daimistas viajam difundindo a doutrina para outros lugares, fundando novas igrejas, momentos em que se dão trânsitos de pessoas, saberes e psicoativos, continuamente ocorrem transformações ou "reinvenções" para o consumo da bebida. No deslocamento da religião para as grandes cidades, existiria uma tensão entre o afastamento dos usos tradicionais do chá sem que se caísse em um uso banalizado ou fora de contexto. Dessa

forma, são elaborados novos referenciais simbólicos e discursivos, novos rituais, interagindo "direta ou indiretamente entre si e com o sistema maior".

Como apontam Assis e Labate (2014, p. 16), a *psicoatividade* é uma das principais características que possibilitou tamanha expansão do Santo Daime pelo globo, e é um forte elemento que facilita a aproximação com outras religiosidades, sobretudo pelo uso de plantas alteradoras de consciência. Indivíduos de diferentes segmentos estabelecem alianças entre si, o que estreita a proximidade entre os devotos que, muitas vezes, fazem parte de mais de uma religião. No mesmo sentido, os autores indicam também o conceito da *miscibilidade* enquanto uma característica destacadamente presente nas correntes religiosas que utilizam a *Ayahuasca*, que provem o Santo Daime da aptidão "de se misturar a outras religiosidades e incorporar elementos delas em sua cosmologia e prática ritual". Isso "torna-o teologicamente poroso e passível de ser adaptado a diferentes culturas, localidades e concepções religiosas, permitindo formas variadas de arranjos e bricolagem de crenças", o que também explica a diversidade de vertentes.

Paralelamente a esse processo de doutrinas em transformação e expansão, em relação ao CEFLI e Luiz Mendes, que por característica buscou manter "integralmente" os elementos litúrgicos e doutrinários conforme pregado por Mestre Irineu, existem apenas 12 igrejas/filiais que compõe essa vertente. Além da informação sobre a quantidade das igrejas filiadas ao CEFLI, oferecida por Saturnino quando estive na comunidade *Fortaleza*, não existem maiores dados sobre a formação ou desenvolvimento de nenhuma dessas igrejas, assim como é com a própria instituição CEFLI. Para o historiador Pierre Nora (1984, 1986, 1992), certos lugares têm o poder de transmitir memórias, significados, lembranças e representações coletivas sobre tradições em movimento, ao longo do tempo. Portanto, é objetivo dessa pesquisa fazer um levantamento sobre cada um desses *lugares de memórias*, e entender o papel de cada um deles no desenvolvimento da vertente pesquisada.

Outro fator que merece destaque, em relação à contribuições do CEFLI e da comunidade *Fortaleza* ao campo religioso *ayahuasqueiro*, é a criação de uma escola, a *Escolinha Dominical Infantil Midam*, que surgiu na ocasião da festa organizada ao centenário de Mestre Irineu, em 1992. Ainda que já houvesse naquela época uma iniciativa de jovens que ofereciam movimentos educativos aos domingos na região do *Alto Santo*, na qual o próprio Padrinho Luiz Mendes trabalhou por um período, ele mesmo propôs a criação de uma escola dominical voltada particularmente para crianças. Essa missão foi então encabeçada pelo senhor Emílio Furtado, presidente da igreja *Luzeiro da Manhã*, comprometido a garantir os direitos de crianças e adolescente à liberdade religiosa, convivência familiar e comunitária em um espaço educativo.

Desde então, professor Emílio, como passou a ser carinhosamente chamado na comunidade, oferece serviços de educação religiosa sobre os preceitos da doutrina daimista, além de ter elaborado uma cartilha com direcionamentos para esse serviço, que hoje é seguida por membros de outras igrejas, como na *Estrela Azul*, que fundou no ano de 2023 sua própria escola, a *Escolinha Dominical Estrelinhas de Midam*. Os ecos dessa iniciativa educativa no interior do CEFLI e do campo religioso *ayahuasqueiro* terão atenção nessa pesquisa.

Uma fonte que será fundamental para esse estudo são os *hinos* da religião daimista, pela centralidade dos mesmos para essa doutrina. Os hinários são tomados enquanto fontes históricas em muitas pesquisas sobre o Santo Daime. Esses caderninhos de hinos devocionais figuram a base teológica da doutrina, cantos estes que são "recebidos" dentro do processo mediúnico pelos adeptos e executados sob efeito do chá, de forma que representam um tipo de acervo produzido pelos próprios interlocutores, e serão analisados por manifestarem sinais das representações pessoais e coletivas. Recorro a eles para ilustrar indícios do processo de transformação da religiosidade daimista na vertente estudada, tendo em vista que o Santo Daime é uma doutrina musical e a ritualística consiste basicamente em executar os hinários sob o efeito do chá (LABATE; PACHECO, 2004; REHEN, 2007).

Sebastião Jaccoud (1992, p. 47), que chegou à comunidade do Mestre Irineu em 1967, publicou um livro relatando sua conversão ao Santo Daime e fazendo considerações sobre a simbologia e conteúdo dos hinos. O argumento central do autor é que *O Cruzeiro*[14] representa o "terceiro testamento" cristão, que contém os princípios primordiais da religião, a partir de um conjunto de associações que faz entre os evangelhos de Cristo e os hinos de Irineu, além de uma série de referências *proféticas*, que são incorporadas na cosmologia daimista. Groisman (1991) também aponta que os hinários, com o tempo, tornaram-se instrumento mais concreto de legitimação e homogeneização das práticas e da doutrina, no sentido que coloca a comunidade diante de si própria e seus ideais. As relações, conflitos e problemas da irmandade são "trabalhados" durante a execução dos hinos nos rituais.

Em razão do período e contexto em que a doutrina do Santo Daime surgiu, quando não haviam tantos recursos para registros impressos de hinários, a prática mais comum dos primeiros fiéis era a memorização dos hinos, pela repetição trabalho pós trabalho, sobretudo porque, em sua maioria, eram analfabetos, o que indica uma profunda relação com a oralidade enquanto ferramenta de transmissão de conhecimentos entre os daimistas. Nesse ponto em

[14] Hinário recebido por Mestre Irineu Serra durante sua vida, com um total de 132 hinos, que são executados por todas as igrejas do Santo Daime em datas importantes do calendário litúrgico da religião. HINÁRIO O CRUZEIRO. Raimundo Irineu Serra. CICLUMIG. Ed. de junho de 2005. Belo Horizonte.

particular se destacam os Padrinhos Luiz Mendes e Saturnino. Ambos possuem na memória milhares de hinos que são executados nos rituais sem o auxílio de letras escritas, além de sua habilidade destacada com discursos que são proferidos ao final dos rituais, contando histórias do período em que conviveram com Mestre Irineu. Isso os torna verdadeiros acervos vivos da oralidade do Santo Daime, o que resultou ao Padrinho Luiz o título de Mestre Conselheiro, dado por Irineu.

Além disso, o reflexo existente entre quem "recebe" um hino e o seu conteúdo é tomado por Rehen (2016, p. 486) enquanto a possibilidade interpretar, de ler (ou ouvir) os hinos, enquanto um "livro biográfico" da pessoa, que estaria organizado em ordem cronológica e "contando" a trajetória pessoal do fiel, por meio dos cânticos. Como exemplo, cito um episódio envolvendo Padrinho Sebastião em que diferenças ideológicas e doutrinárias manifestadas em um hino motivaram rompimentos e tensões entre os adeptos. Conforme indica Albuquerque, em biografia dedicada ao patrono da ICEFLU (2021, p. 166),

> [...] no ano de 1974, [...] três anos após o desencarne do Mestre Irineu Serra, Sebastião recebeu um hino que trouxe implicações profundas em seu percurso, ensejando-lhe a abertura de novos caminhos dentro do Daime, com a criação de uma linha própria. Trata-se do hino 89, Levanto esta bandeira, em que afirma a existência de uma bandeira a ser levantada (grifo da autora).

No momento em que esse hino foi "recebido" por padrinho Sebastião, ocorriam muitas disputas pelo poder no *Alto Santo*. O fato de Sebastião "afirmar sua bandeira", por conta da notoriedade, carisma e prestígio que conquistava ao lado do Mestre em seus últimos anos de vida, foi o suficiente para que o senhor Leôncio Gomes, que presidiu o *Alto Santo* após o falecimento de Irineu, orientasse Sebastião a "levantar esta bandeira na sua casa na Colônia Cinco Mil", o que ocorreu em 1974, quando surgiu a ICEFLU (MORTIMER, 2000, p. 88). Claramente esse episódio é um sinal das lutas simbólicas entorno da autoridade religiosa e do capital religioso que era disputado pelos contemporâneos do Mestre Irineu. No campo religioso *ayahuasqueiro*, o legítimo uso da *ayahuasca* é considerado como o capital religioso a ser preservado e disputado. As vertentes se envolvem em conflitos sobre o que é considerado legítimo, dando origem a discursos que abrangem tanto o interior quanto o exterior desse domínio (BOURDIEU, 2007, p. 75).

Nesse sentido, para o contexto daimista, as principais representações de mundo de Luiz Mendes, que por consequência estão impressas nas características adotadas no CEFLI, podem ser encontradas nos dois hinários recebidos por ele durante sua vida: *O Centenário*, com 132 hinos, e o *Novo Horizonte*, com 49 hinos. Levando em conta que "as performances funcionam

como atos de transferência vitais, transmitindo conhecimento social, memória e senso de identidade por meio de comportamentos reiterados", os hinários se mostram como um dos eixos centrais da doutrina (TAYLOR, 2013, p. 9). Tomados enquanto fonte, permitem uma análise da construção dos discursos e das cosmologias, dos agenciamentos envolvidos, dos arsenais culturais mobilizados, e das entradas que resultam em novas representações.

FONTES

ENTREVISTA. NASCIMENTO, Saturnino Brito do. Produção: João Otávio Duarte Farias. Comunidade Fortaleza, Capixaba-AC, 11/01/2023. 90 min (aprox.).

HINÁRIO FLORESTA ENCANTADA. Solon Brito do Nascimento. Gráfica Rainha. Ed. de junho de 2022. São Paulo.

HINÁRIO MISTÉRIOS DA NATUREZA. Solon Brito do Nascimento. Gráfica Rainha. Ed. de junho de 2022. São Paulo.

HINÁRIO NOVO HORIZONTE. Luiz Mendes do Nascimento. Gráfica Rainha. Ed. de setembro de 2020. São Paulo.

HINÁRIO NOVO PLANO. Solon Brito do Nascimento. Gráfica Rainha. Ed. de junho de 2022. São Paulo.

HINÁRIO O CENTENÁRIO. Luiz Mendes do Nascimento. Gráfica Rainha. Ed. de maio de 2015. São Paulo.

HINÁRIO O CRUZEIRO. Raimundo Irineu Serra. CICLUMIG. Ed. de junho de 2005. Belo Horizonte.

TRABALHO COM COMITIVA CEFLI. Estrela Dourada. Gravação: João Otávio Duarte Farias. Áudio Digital, extensão MP3, Campo Grande, 11/10/2022. 480 min (aprox.).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMOWITZ, Rodrigo Sebastian. *Música e Miração*: uma análise etnomusicológica dos hinos do Santo Daime. 2003. Dissertação (Mestrado em Música Brasileira) - UNIRIO, Rio de Janeiro, 2003.

ALBERTI, Venera. Fontes Orais: Histórias dentro da História. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi. *Fontes históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. *Sabenças do Padrinho*. Belém: EDUEPA, 2021.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. *Epistemologia e saberes da Ayahuasca*. Belém: EDUEPA, 2011.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. Educação e saberes culturais: apontamentos epistemológicos. *In*: PACHECO, Agenor Sarraf; *et al.* (Org.) *Pesquisas em Estudos Culturais na Amazônia*: cartografias, literaturas & saberes interculturais. Belém: AEDI, p. 649-690, 2015.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. Pedagogia da Ayahuasca: Por uma decolonização epistêmica do saber. *In*: *Arquivos Analíticos de Políticas Educativas,* 26(85). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14507/epaa.26.3519>. Acesso em: 12 dez. 2020.

ANDRADE, Julieta de. *Música e Dança na 'Miração' do Santo Daime*. Musices Aptatio – Anuário de Estudos Hinológicos e Musicológicos. 1981.

ASSIS, Glauber Loures de. *A Religião of the Floresta*: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora. 2017. Tese (Doutorado em Sociologia) - UFMG, Belo Horizonte, 2017.

ASSIS, Glauber Loures de; LABATE, Beatriz. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. *Revista Religião e Sociedade*, n. 34. p. 11-35, 2014.

BORGES, Maria Celma. *Semana de História 2005*: *o ensino e a pesquisa na construção da história*: 19 a 23 de setembro de 2005. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2006.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*: O que falar quer dizer. Vários tradutores. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p. 85-97.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas*: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 5ª reimpressão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. Estudos Avançados; Revista das Revist (ISSN 0103-4014). Vol.5; nº 11; São Paulo: Jan./Abr. 1991.

CHARTIER, Roger. *História Cultural*: entre práticas e representações. DIFEL, Algés - Portugal. 2002.

DIAS, Renato Henrique Guimarães. *Pequeno estudo sobre alguns sincretismos religiosos surgidos no Brasil entre 1500 e 1908.* São Paulo: Biblioteca Nacional, 2009.

FARIAS, João Otávio Duarte. *Doutrinas em movimento*: um bailado entre o *Rastafari* e o Santo Daime. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados-MS, 2022.

FERNANDES, Saulo Conde. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta. *Horizontes Antropológicos*, ano 24, n. 51, Porto Alegre, 2018.

GOULART, Sandra Lucia. *As raízes culturais do Santo Daime*. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

GOULART, Sandra Lucia. *Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica*: as religiões da ayahuasca. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2004.

JACCOUD, Sebastião. *O terceiro testamento*: um fato para a história. Goiânia, Página Um Editora, 1992.

LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas - SP: Mercado das Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimyr Sena (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas - SP: Mercado das Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby. Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca. *In*: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas-SP: Mercado de Letras, 2005.

LABATE, Beatriz Caiuby; COUTINHO, Tiago. "O meu avô deu a ayahuasca para o mestre Irineu: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil". *Revista de Antropologia da USP*, n. 2, v. 57, p. 215-250, 2014.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 4ª ed. Campinas – SP: Ed. Da Unicamp, 1996.

MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua*: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. Editora Brasiliense, 1992.

MACRAE, Edward; ALVES, Wagner Coutinho. (orgs.). *Fumo de Angola*: cannabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade. Salvador: EDUFBA, 2016.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica urbe*: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na cidade. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MENDONÇA, Fernanda Cougo; MENDES, Luiz. *O orador do Mestre Raimundo Irineu Serra*: diálogos, memórias e artes verbais. Rio Branco-AC: Nepan, 2019.

MILLER, Daniel; SLATER, Don. Etnografia *on* e *off-line*: cybercafés em Trinidad. *Horizontes Antropológicos*. v.10, n.21, Jan./jun. 2004, pp. 41-65

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. *Eu venho de longe*: Mestre Irineu e seus companheiros. Salvador: EDUFBA, 2011.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. *Estou aqui, eu não estando, como é?*: as comunidades daimistas após a passagem de Mestre Irineu. Salvador, EDUFBA, 2023.

NEVES, Lucilia de Almeida. Memória, história e sujeito: substrato da identidade. *In*: *História Oral.* São Paulo, v.3, n. 3, p. 109-116, jun. 2000.

NORA, Pierre. *Le lieux de mémoire - I*: La République. Paris: Gallimard, 1984.

NORA, Pierre. *Le lieux de mémoire – II*: La Nation. Paris: Gallimard, 1986.

NORA, Pierre. *Le lieux de mémoire – III*: Les France. Paris: Gallimard, 1992.

PACHECO, Gustavo. *Os hinos são as correntes*: notas para um estudo antropológico da música no Santo Daime. Texto apresentado para disciplina antropologia da religião, PPGAS, Museu Nacional/ UFRJ, 1999.

PINSKY, Carla Bassanezi. *Fontes históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

POLIVANOV, Beatriz. Etnografia virtual, netnografia ou apenas etnografia? Implicações dos conceitos, *Esferas*, v. 2, n. 3, 2013

RABELO, Danilo. *Rastafári*: Identidade e Hibridismo Cultural na Jamaica, 1930-1981. 2006. Tese (Doutorado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

REHEN, Lucas Kastrup. *Recebido e Ofertado*: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UERJ, Rio de Janeiro, 2007.

REHEN, Lucas Kastrup. *Música, emoção e entendimento*: a experiência de holandeses no ritual do Santo Daime. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - UERJ, Rio de Janeiro, 2011.

TAYLOR, Diana. Traduzindo performance [prefácio]. *In*: DAWSEY, John et al (orgs.). *Antropologia e Performance*: ensaios na pedra. São Paulo: Terceiro nome, 2013.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. *Economia e sociedade.* UnB, Brasília, 1991.

“NOSSOS LÍDERES NÃO CONTROLAM AS MARÉS DA HISTÓRIA”: A VISÃO HISTÓRICA DE ALAN MOORE NA OBRA *V DE VINGANÇ*

Gustavo Henrique Soares Silva[15]

Este trabalho é um recorte da minha pesquisa de mestrado, que está sendo realizada no Programa de pós-graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Através dele, procuramos analisar a perspectiva histórica do autor de quadrinhos britânico Alan Moore em sua obra V for vendetta (traduzida para o Brasil como, V de vingança) produzida entre os anos de 1982-1989. A partir do seu próprio contexto político e social, Alan Moore vai abordar em V de vingança, questões que discorrem sobre a sua visão de mundo particular diante do conceito de história para ele, referenciando a importância de eventos e personagens históricos que não são tão lembrados, ao mesmo tempo em que também apresenta uma realidade que ele acreditava e temia ser possível, o que caracteriza V de vingança como uma distopia futurística. Sendo assim, o autor torna como um dos pontos centrais de sua obra, a relação dualística que existe entre a importância do passado e o temor do que poderia ser o futuro, com a história sendo fundamental para entender a complexidade entre essa relação.

Palavras-chave: Alan Moore; V de vingança; História.

INTRODUÇÃO

Alan Moore é um escritor britânico de quadrinhos que se destaca por possuir uma série de trabalhos notáveis desde a década de 1980, ganhou ainda mais notoriedade ao trabalhar com a editora norte-americana DC comics em títulos como *Watchmen* (1986-1987), *Swap Thing* (1984-1987) e *Batman: The Killing joke (1988)*, além de finalizar uma história que caminhava para quase uma década e que viria a elevar ainda mais o seu prestígio como escritor de quadrinhos, *V for vendetta* (1982-1988) (Dos Santos, 1995).

Começando sua profissão como roteirista de quadrinhos em 1979, no início da sua carreira, Alan Moore era um autor autônomo, encarregado de roteirizar algumas obras curtas e sem contrato fixo com nenhuma editora. Em 1982, foi contratado por uma editora britânica de quadrinhos chamada *Warrior*, que possuía uma revista de mesmo nome, onde trazia diversas Histórias em quadrinhos diversificadas em uma mesma edição (Miguel, 2018). Durante esse

[15] Mestrando em história pelo PPGH/UFGD. Bolsista financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Lattes: https://lattes.cnpq.br/4134619211900432. E-mail: gustavohist27@gmail.com. Orientador: Dr. Fabiano Coelho (UFGD).

período, Moore acabou conhecendo um ilustrador de quadrinhos que também era britânico e se mostrava muito promissor chamado David Lloyd. Lloyd também era um recém-contratado pela revista *Warrior*, juntos ambos ficariam responsáveis por desenvolver um projeto chamado *V for vendetta* (traduzido para o Brasil como, V de vingança).

A história de V de vingança inicia com a revista *Warrior#1* de 1982 (Figura 1), sendo uma série limitada em preto e branco, que acabou sendo cancelada em 1985 pela própria *Warrior*. Moore e Lloyd só iriam voltar a escrever sobre a história apenas entre os anos 1988-1989 (Figura 2), agora já pela editora americana *DC comics*. V de vingança ao ser finalizada em formato de *Graphic Novel*[16], teve no total 267 páginas e 10 edições com três tomos: o primeiro, intitulado "A Europa depois do Reino", o segundo "Esse Vil Cabaré" e o terceiro "A Terra do Faça-o-que-quiser" (Krüger, 2012, p. 1079). No ano de 2005, V de vingança ganhou uma adaptação cinematográfica pela distribuidora americana *Warner Bros*, dirigido por James Mcteigue e estrelada pelos atores Hugo Weaving e Natalie Portman.

Figura 1 – **Capa da revista *Warrior#1* em 1982**



Fonte: imagem disponível em https://www.ebay.com/itm/373601966006. Acesso. 18 de out. 2023.

Figura 2 - **Capa da edição *V for vendetta#1***



Fonte: imagem disponível em http://www.guiadosquadrinhos.com/edicao-estrangeira/v-for-vendetta-%281988%29-n- 1/266/6599. Acesso em: 20 de out. 2023.

[16] O conceito de *Graphic Novel* (em uma tradução literal para o português, "Romance gráfico"), foi um termo introduzido pelo quadrinista americano Will Eisner, para caracterizar Histórias em quadrinhos com enredos mais fechados, destacando problematizações sociais, culturais e políticas, com isso, "dando aos gibis um aspecto mais sério, com acabamento parecido ao dos livros" (Krakhecke, 2009, p. 67). Para mais informações, ver: KRAKHECKE, Carlos André. **Representações da guerra fria nas histórias em quadrinhos Batman – o cavaleiro das trevas e Watchmen (1979-1987)**. 2009. 145 f. Dissertação (Mestrado em História; PUC-RS). Porto Alegre, 2009. Disponível em: https://meriva.pucrs.br/dspace/handle/10923/3770. Acesso em: 10 out. 2023.

Em V de vingança, somos apresentados a história de V, um protagonista enigmático, com boa parte do seu passado desconhecido e que após sobreviver a experimentos científicos feitos pelo Estado em um campo de concentração, passa a utilizar uma máscara semelhante a um personagem histórico chamado Guy Fawkes[17]. Suas motivações passam por concretizar uma nova "conspiração da pólvora", ele também tem a ajuda de uma órfã chamada Evey, a quem o homem mascarado salva a vida logo no início da história. Inicialmente, os dois trabalham juntos com o objetivo de destruir o governo fascista inglês, representado pela ascensão ao poder do partido político "*Norsefire*" em uma Inglaterra distópica, com os eventos da história iniciando no ano de 1997, ou seja, aproximadamente uma década depois que a *Graphic Novel* encerrou as suas publicações.

A HISTÓRIA COMO "MARÉ": O CONTEXTO DE PRODUÇÃO E AS PERSPECTIVAS DE FUTURO EM V DE VINGANÇA

Durante o período de produção de V de vingança, a Inglaterra tinha em sua liderança política Margaret Thatcher, com o cargo de primeira-ministra do Reino Unido, em que ocupou entre 1979-1989. Alan Moore vai evidenciar em suas opiniões políticas, a oposição existente com o governo da primeira-ministra britânica, conhecida pelo seu caráter conservador e adepta de políticas econômicas neoliberais. Com V de vingança, os autores se utilizaram de todo o ambiente social, político e econômico da época para destacar as suas críticas em relação ao governo inglês, através do enredo, dos personagens apresentados e da caracterização da sociedade inglesa, sendo o que Czizeweski (2014, p. 6) identifica como "abertamente uma crítica ao Thatcherismo".

> Como Dave e eu queríamos fazer algo genuinamente britânico que não competisse com a enorme quantidade de material americano no mercado, o ambiente só poderia ser a Inglaterra. Além do mais, uma vez que ambos partilhávamos do mesmo pessimismo político, o futuro nos parecia soturno, desolador e solitário, o que nos garantia um conveniente antagonista político contra o qual o nosso herói se bateria (Moore; Lloyd, 2012, p. 272).

[17] Guy Fawkes (1570-1606) foi um ativista católico, conhecido por fazer parte de um evento chamado *Gunpowder Plot* (Conspiração da pólvora), esse evento tinha como objetivo assassinar o rei Jaime I que era protestante, assim como, todos os membros do parlamento inglês em uma sessão que iria ocorrer em 1605. Fonte: Dicionário de Oxford. Disponível em: http://www.oxforddnb.com/view/article/9230. Acesso em: 22 Jul. 2023.

Não por acaso, V de vingança apresenta uma sociedade pessimista, pautada pela vigilância e com um governo que restringia a liberdade de expressão, exaltava o fascismo e perseguia todos aqueles considerados inimigos e "incapazes" de viverem em sociedade. Esse intervalo de tempo entre as publicações (1982-1989), pode ter influenciado a visão dos autores sobre as expectativas para o futuro com a reeleição dos conservadores na Inglaterra e sem o fim da guerra fria, um conflito geopolítico global que já perdurava por aproximadamente 40 anos. À vista disso, a obra poderia estar apresentando um futuro que era possível ser alcançado com a hegemonia política de líderes como Thatcher. Algo que nem sempre foi pensado para ser assim, já que a ideia por trás de V de vingança começou de maneira "despretensiosa", como lembra Felipe Krüger (2017, p. 16) ao destacar que, a princípio, "sua divulgação era pequena, e seu público se restringia ao Reino Unido", ganhando uma maior notoriedade quando passa a ser publicada pela *DC Comics*.

Outra evidência que reforça a mudança de percepção por parte dos autores, foi após uma entrevista publicada ainda em 1983 na revista *Warrior#17*, onde Alan Moore destaca que inicialmente idealizou V de vingança em um cenário que "os conservadores obviamente perderiam eleições de 1983", com a vitória de Michael Foot — candidato do partido trabalhista e um opositor direto as ideias políticas de Thatcher — assim, um passo importante seria dado para remover os misseis nucleares que a Grã-Bretanha possuía, impedindo-a de se tornar um alvo em uma possível guerra nuclear global (Moore; Lloyd, 2012, p. 276). Entretanto, para a surpresa de Moore, o partido conservador liderado por Thatcher vence as eleições em 1983 e novamente 1987, algo que eleva o pessimismo do autor há um nível considerável e que posteriormente seria lembrado como uma "inexperiência política" pelo próprio Alan Moore em uma entrevista já em 1988.

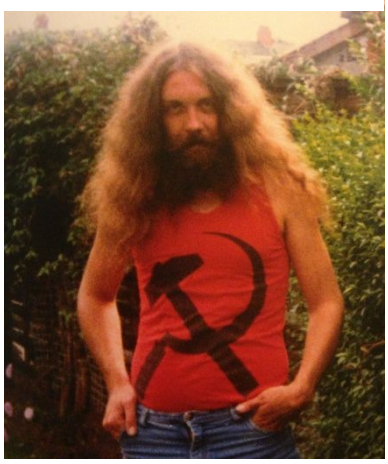
> Estamos em 1988 agora. Margaret Thatcher está entrando em seu terceiro mandato e fala confiante de uma liderança ininterrupta dos Conservadores no próximo século. Minha filha caçula tem sete anos, e um jornal tabloide acalente a ideia de campos de contração para pessoas com AIDS. Os soldados da tropa de choque usam visores negros, bem como seus cavalos; e suas unidades móveis têm câmeras de vídeo rotativas instaladas no teto. O governo expressou o desejo de erradicar a homossexualidade até mesmo como conceito abstrato. Só posso especular sobre minoria será alvo dos próximos ataque. Estou pensando em deixar o país com minha família em breve, esta terra está cada vez mais fria e hostil, e eu não gosto mais daqui. (*Ibid*., p. 8).

Evidentemente, existe uma mudança de percepção por parte dos autores de V de vingança nesse intervalo de tempo entre o início e a finalização da sua história (1982-1988),

algo que como já foi dito, pode ser explicado pelas sucessivas reeleições do partido conservador britânico e consequentemente, com a manutenção da primeira-ministra Margaret Thatcher. Esse desencantamento do mundo é um sentimento consonante com aquilo que o filósofo francês Jean-François Lyotard (2009, p. 16) aponta como "crise das metanarrativas ou dos metarrelatos", um sentimento advindo da sociedade pós-industrial que se formou durante o período pós-guerra, onde as grandes narrativas atreladas ao progresso da ciência e da tecnologia como o iluminismo ou da emancipação humana para a eliminação da sociedade de classes como o marxismo, se mostraram insuficientes para gerar uma estabilidade total nas relações humanas. O que em seguida, formou aquilo que o autor chamou de uma "condição pós-moderna", um período marcado pela incredulidade e a incerteza com o que poderia de fato ser o futuro.

Com V de vingança, Alan Moore acaba se manifestando sobre esse período de incerteza abordando temas que estavam em discussão durante aquele contexto histórico, desde a inspiração e ambientação do enredo principal utilizando referências de livros literários que reproduzem um mundo fictício-distópico, como o caso de *1984* de George Orwell e *Admirável mundo novo* de Aldous Huxley, até a centralidade moral da história, que passava pela adaptação e discussão referente aos conceitos "Anarquia e Fascismo" dentro da *Graphic Novel*, algo que foi confirmado pelo próprio Alan Moore em uma entrevista posterior ao lançamento da adaptação cinematográfica de V de vingança (Vineyard, 2006), reforçando assim, o caráter político que V de vingança carregava em sua concepção, como consequência dos sentimentos pessoais do próprio escritor, já que Alan Moore é conhecido por ser uma das vozes mais ativas politicamente nos quadrinhos.

Figura 3 - Alan Moore em 1987



Fonte: Millidge, 2011, p. 107

O antagonismo existente entre os conceitos de fascismo e anarquia, remete a uma interpretação de mundo do autor sobre a possibilidade que esses possíveis caminhos tinham para serem seguidos dentro daquela conjuntura específica de ambiguidade. Mas ao mesmo tempo, também revela que em toda a obra de Moore, durante os seus mais de 40 anos como escritor de quadrinhos possui um traço importante a ser ressaltado, com o destaque que Moore dá a outro conceito que tem tamanha importância em toda a estrutura de pensamento do autor, a *história*. Algo que foi conduzido pelo ponto de vista histórico do autor ou como o próprio diz, as "*marés da história*".

> Como acontece com a maioria das coisas na cultura, você vai ter essa onda de progresso que será atendida por pessoas cavando seus calcanhares. Será confrontado com objecções fundamentalistas, que têm a sua base para tentar fazer as coisas voltarem a ser como eram. Eu diria que, historicamente, isso não vai acontecer. Isso não funciona. **Nossos líderes não controlam as marés da história** – eles estão apenas surfando nelas. Eles estão fazendo o possível para se manter em cima delas. Eles não fazem as marés – as marés da história vêm de um milhão de vetores diferentes: nossa tecnologia avançada, nossa visão de mundo avançada. Essas são as coisas que realmente fazem a diferença no fluxo da história, e nossos líderes tentam sentar-se em cima dela, e talvez tentam dar a impressão de que estão controlando-a, **mas a história da história. Tempo e maré – elas não prestam muita atenção a nenhum líder humano**[18] (Moore, 2004 *apud* Carney, 2006, grifo nosso).

O trecho citado acima foi retirado de uma entrevista em que Alan Moore fala sobre o relançamento de *Mirror of love* (Espelho do amor), um trabalho publicado inicialmente como um grande poema em 1988, com o objetivo de ser um protesto contra a homofobia, decorrente do governo de Margaret Thatcher que em 1988 havia conseguido promulgar uma lei que proibia as autoridades locais de incentivar ou promover a homossexualidade fundamentada pela relação afetiva e familiar[19]. Já em 2004, em cooperação com o ilustrador José Villarrubia, a história passou por um relançamento com a utilização de imagens (*Ibid*., 2006).

[18] Tradução livre de *As with most things in culture, you are going to get this surge of progress which will be met by people digging their heels in. It will be met by fundamentalist objections, which have their basis in trying to turn things back to how they were. I'd suggest that historically, that's not going to happen. That doesn't work. Our leaders do not control the tides of history — they are just surfing them. They are doing their best to keep on top of them. They do not make the tides — the tides of history come from a million different vectors: our advancing technology, our advancing worldview. These are the things that actually make a difference to the flow of history, and our leaders try to sit on top of it, and perhaps try to give the impression that they are controlling it, but history's history. Time and tide — they don't pay much attention to any human leader.*

[19] Essa lei abordava essa questão em seu 4° parágrafo, 28° artigo. Sendo revogada apenas em 2000. Para mais informações, ver: Legislação governamental do Reino Unido. Local Government Act 1988. UK Public General Acts, London: 1988. Disponível em: https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1988/9/contents. Acesso em 28 de nov. 2023.

A percepção do que é a história para Moore, em uma primeira análise, aparenta destacar uma visão otimista, principalmente com o futuro. O progresso humano seria uma força motriz que impulsiona a história e as suas marés em um avanço natural, ainda que existam as "contracorrentes" que retardam esse progresso. Alan Moore atribui isso à política e seus representantes, deixando evidente que a conjuntura em que "*Mirror of love*" (1988) foi lançada, clamava por um enfrentamento que colocava em oposição a luta pelo progresso e o retrocesso social, político e econômico que existia naquele contexto da década de 1980.

Entretanto, quando se aplica essa percepção histórica em V de vingança, uma obra que acompanha esse mesmo recorte temporal, as questões tendem a ter uma complexidade maior. Ainda que também exista uma questão antagônica de conceitos — isto é, a anarquia e o fascismo — como o próprio autor defende, a maneira como ambos os conceitos são apresentados remetem a uma percepção do autor muito mais crítica na relação entre o que poderia ser o futuro e o que foi o passado. Algo que se assemelha a tese *IX* sobre o conceito de história presente no livro *Obras escolhidas v.1* (1987) do alemão Walter Benjamin.

> Há um quadro de Klee que se chama Angelus Novus. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. **O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado**. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. **Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las**. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (Benjamin, 1987, p. 296, grifo nosso).

Quando Walter Benjamin destaca o conceito de história semelhante a um anjo que ainda busca entender o passado diante da emergência do futuro. Benjamin estava fazendo uma crítica ao "historicismo burguês", proeminente de uma pretensão que buscava a completude e a erudição sobre a totalidade do fluxo da vida, ou seja, uma história concretizada e linear. Ao mesmo tempo que também criticava o "determinismo do marxismo materialista vulgar", advinda de uma percepção que se "entrega de forma condicional a uma fé no progresso", um determinismo em direção a um objetivo final, semelhante ao hegeliano[20], todavia, de viés e

[20] A percepção de determinismo histórico faz referência a compreensão histórica do filosofo alemão Georg Friederich Hegel, para Hegel (2001, p. 53-54) existe um determinismo universal, "na história do mundo as coisas aconteceram racionalmente". A história representaria o espírito do mundo, guiada por uma direção racional e necessária que em sua finalidade buscaria a autodeterminação do espírito humano. Para mais informações, ver:

objetivação econômica que em seu fim seria conduzido a uma sociedade sem classes. Duas percepções históricas que se antagonizavam em um primeiro momento, em sua finalidade, se complementavam (Gois Filho, 2009, p. 79-80).

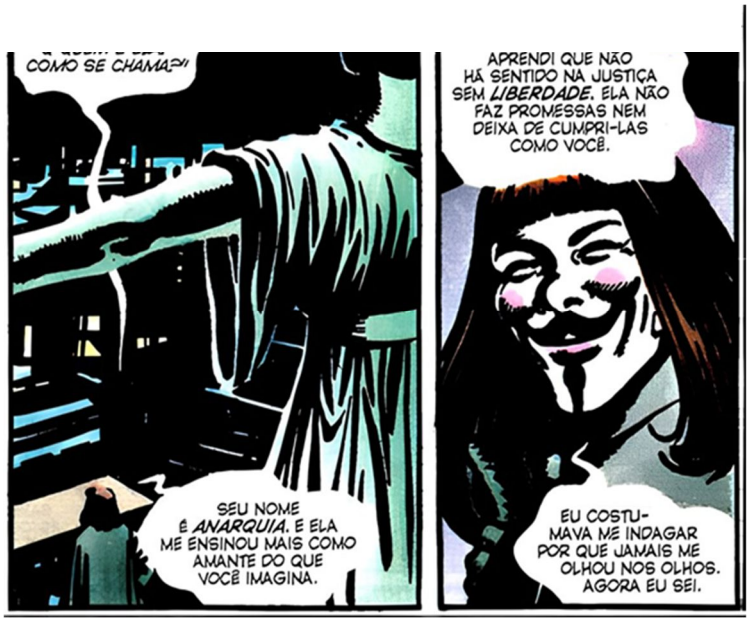
Ademais, Walter Benjamin é um crítico da ideia de progresso que busca em sua finalidade a perfeição humana. Politicamente, o progresso que ele estava criticando se dirigia a social-democracia e a sua falta de "vínculo com a realidade" (Benjamin, 1987, p. 229), sendo esta, uma importante ferramenta para "a consolidação do fascismo" (Pacheco, 2022, p. 20), pois ao mesmo tempo em que promovia o avanço científico, automaticamente promovia guerras e destruição. Portanto, como um autor marxista, Benjamin vai defender o processo revolucionário como o caminho para a libertação dessa visão deturpada de progresso.

> A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de "agoras". Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de "agoras", que ele fez explodir do continuum da história. A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado. Somente, ele se dá numa arena comandada pela classe dominante. O mesmo salto, sob o livre céu da história, é o salto dialético da Revolução, como o concebeu Marx (Benjamin, 1987, p. 229-230).

Paralelamente a isso, em V de vingança também observamos a externalização de ideias que possuem os aspectos revolucionários como o caminho para a liberdade, como já lembrando, algo que reflete a personalidade de um dos seus autores, já que politicamente "Moore é um anarquista comprometido, acreditando que a anarquia é o ponto em que uma pessoa assume o controle de sua própria vida" (Millidge, 2011, p. 11). Durante um determinado trecho da história, o mascarado V improvisa um diálogo de "encenação amorosa" com a estátua que estava acima de *Old Bayley* (o Tribunal Central Criminal, localizado na Inglaterra), a estátua é a representação de uma mulher segurando dois pesos em um braço e uma espada no outro, assim, simbolizando a justiça. V termina a encenação do seu diálogo com a estátua, explodindo a estátua e confirmando que agora existia uma nova "amante" chamada anarquia.

HEGEL, G. **A razão na história**: uma introdução geral à filosofia da história. 2. ed. Tradução de Beatriz Sidon. São Paulo: Centauro, 2001.

Figura 4 - V antes de causar a explosão da estátua da justiça



Fonte: Moore; Lloyd, 2012, p. 43.

V só se torna capaz de suprir a sua crença de justiça para acreditar na anarquia, devido a compreensão do que de fato significa a liberdade para ele. A liberdade referenciada aqui, que veio advinda da experiência do trágico, o trágico que fez parte da sua experiência humana, como lembra Oliveira (2015, p. 179) quando diz que "a relação entre a tragédia e a vida é a razão pela qual o vocabulário contemporâneo, saturado da e na experiência humana, está povoado pelo jargão trágico". Da mesma forma, no mundo real, Moore observava de forma pessimista o destaque político de líderes que com suas ações vão contra "as marés da história" como uma tragédia, uma tragédia que ao invés de mobilizar a sociedade civil em busca de compreender o preço da sua liberdade, teve o efeito contrário ao se concretizar em uma manutenção política desses líderes.

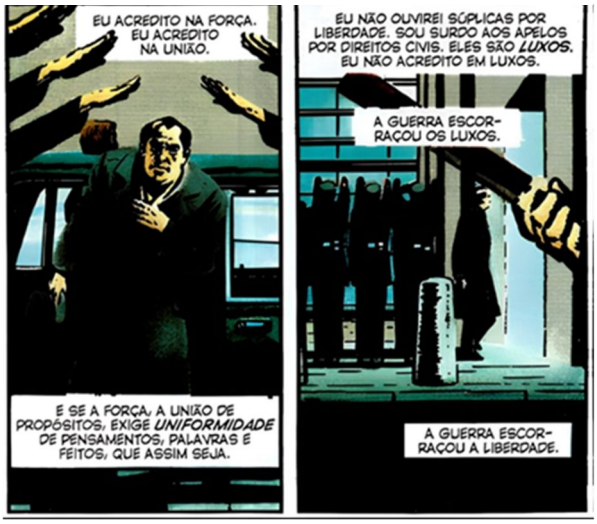
No entanto, esses líderes ainda assim poderiam ser combatidos, não por acaso, buscando referência em uma figura histórica do passado como Guy Fawkes e o seu objetivo de explosão do parlamento, Alan Moore ao caracterizar o personagem V, destaca a sua preocupação com os "fragmentos", com uma história que ainda não havia sido descoberta, explorada e por fim concretizada e é isso que faz com que o personagem lute com contra o Estado totalitário e procure "acordar os mortos", como gostaria de fazer o *Angelus Novus* de Walter Benjamin, os "mortos" citados aqui, podem ser equivalentes a aquilo que a sociedade

inglesa de V de vingança se tornou, uma sociedade melancólica e sem esperança, não tendo capacidade de compreender até mesmo a perca da sua própria liberdade.

Por outro lado, semelhante a visão crítica de Benjamin sobre o que significaria o progresso histórico, Moore vai demonstrar a sua preocupação com o futuro ao valer-se do conceito de distopia da sua maneira mais simplória: "um aviso de incêndio", ao buscar alertar sobre a tragédia e o perigo que representava os avanços sem controle de líderes políticos (Hilário, 2013, p. 202). Isso também se torna manifesto, na maneira que o autor caracteriza a palavra e o personagem "líder" durante a história. Em V de vingança, o partido totalitário *Norsefire* possui uma estrutura que se organiza com: O Dedo (polícia secreta), O Nariz (detetives e censura), O Olho (Divisão de vigilância visual), A Orelha (Divisão de vigilância de áudio), A Boca (Divisão de propaganda), Destino (máquina central que controla as informações) e O Líder (topo da hierarquia).

O líder na história, é um homem chamado Adam Susan, que se auto intitula fascista e apresenta as características comuns de líderes totalitários, inclusive, as "soluções para todos os problemas" (Souza, 2020, p. 14). Se para V, a justiça não pode ser compreendida sem a liberdade. Para Susan, a liberdade está na centralização e uniformidade de todos os indivíduos, igualando todos a um, porém, abaixo de uma estrutura (ou um líder) capaz de guiá-los ao futuro. Da mesma maneira, em que a originalidade do conceito de fascismo idealizado por ele, estava perdido em um passado glorioso e seria resgatado e posto em prática em um futuro que também seria determinado e linear.

Figura 5 - Apresentação de Adam Susan em V de vingança



Fonte: Moore; Lloyd, 2012, p. 39)

Surge então, uma apresentação antagônica de conceitos e na representação dos seus personagens. De uma perspectiva histórica, é possível compreender que o autor com esse personagem, faz uma crítica diante da possibilidade de uma visão catastrófica e destrutiva com o avanço do tempo, o chamado progresso. Contudo, semelhante ao anjo da história de Benjamin que luta contra essa falsa ideia de progresso, ao escolher virar a sua face e atenção para o passado, o personagem V tem no conceito da anarquia a sua crença de "libertação do espírito" para a humanidade, a liberdade de espírito aqui é posta em um sentido hegeliano (Hegel, 2008), onde os indivíduos reconhecem a sua própria natureza crítica e racional para a realização da verdadeira autonomia individual e coletiva. Ao explicar o conceito de anarquia para Evey, V argumenta que ela ostentava as duas faces, a criadora e a destruidora (Moore; Lloyd, 2012, p. 224). Em outras palavras, para construir um mundo melhor, era preciso primeiro destruir o que estava posto, voltando ao passado, compreendendo as tensões e contradições que a experiência humana obteve, para de fato entender as causas que vieram a elevar aquela situação ao trágico. Só assim, era possível se libertar dessa condição: transformando-a.

> O que Hegel parece enfatizar é o caráter da novidade que há na história [...] Para o autor, a transformação possui caráter contraditório. Ou seja, ao mesmo tempo que ela implica a dissolução, também implica a formação – isto é, ela destrói, mas, concomitantemente, cria. O exemplo utilizado pelo filósofo é a Fênix que, segundo ele, incessantemente se consome e se cria, a partir de si mesma, queimando-se, para depois renascer rejuvenescida de suas próprias cinzas (Silva, 2020, p. 73).

Não à toa, um dos diálogos lembrados de V de vingança, é quando V ressalta que por trás da máscara que ele utiliza existe uma ideia e "ideias são à prova de balas" (Moore, Lloyd, 2012, p. 238). Pode destacar-se novamente a fala de Alan Moore, sobre o tempo e a maré não estarem alinhadas a nenhum líder humano. Ainda que exista o indivíduo, como um símbolo de esperança rumo há novos tempos, como V é para Evey (personagem que possui a sua própria jornada de autodescoberta individual) e consequentemente, também se torna para toda a Inglaterra ao final da *Graphic Novel*, o corpo físico ainda é efêmero e limitado. Portanto, a contraposição a distopia apresentada ao decorrer de V de vingança, pode ser superada pela "utopia" e esperança que Alan Moore creditava ao anarquismo, constatando-se que o processo para o alcance de uma sociedade imaginada não é severamente imediato, o imediato ainda seria abstrato, enquanto o verdadeiro processo é histórico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A importância que Alan Moore dá a história é algo recorrente em muitas das suas obras, não apenas com citações a eventos ou personagens históricos, mas sim na construção narrativa do seu enredo. Com V de vingança, o autor consegue ousar ainda mais com o seu ponto de vista crítico sobre o mundo naquele contexto. Para além da implementação de visões políticas-ideológicas conflitantes, V de vingança é uma *Graphic Novel* histórica, com as suas próprias referências, mudanças políticas, sociais e culturais, o que em algum momento, traz à tona a importância de ser uma obra que desde a sua concepção tem a finalidade de ser centrada na Inglaterra.

Até por isso, optei por não destacar os Estados Unidos e a figura do presidente americano Ronald Reagan, eleito naquele contexto e com ideias semelhantes a primeira-ministra Margaret Thatcher. Ele também foi alvo de fortes críticas por alguns autores em obras de quadrinhos, inclusive em trabalhos do próprio Alan Moore (Watchmen, por exemplo). A partir das ideias de Walter Benjamin e Georg Hegel sobre a história, podemos entender que o conceito do que é histórico é complexo e por vezes contraditório, não voltado a uma predestinação do passado e suas respostas, mas também não crente no futuro e a sua utopia de progresso absoluto.

De certa forma, Alan Moore também acaba incorporando isso em sua obra, fazendo de V de vingança uma obra capaz de ser analisada de diversos pontos de vista, sejam eles históricos ou não, transformando V de vingança uma obra polissêmica, com uma representação de uma possível realidade, que mesmo com todos os seus eventos fantásticos e ficcionais que uma História em quadrinhos acaba trazendo em sua narrativa, aborda a história e as questões no mundo real;

REFERÊNCIAS

FONTES

MOORE, Alan; LLOYD, Dave. **V de Vingança**. Barueri, SP: Panini Books, 2012.

VINEYARD, J. Alan Moore: The Last Angry Man. **MTV News**. Disponível em: https://web.archive.org/web/20060901005535/http://www.mtv.com/shared/movies/interviews/m/moore_alan_060315/. 2006. Acesso em: 29 nov. 2023.

SITES CONSULTADOS

Capa da *Warrior#1*: https://www.ebay.com/itm/373601966006.

Capa de *V for Vendetta#1*: http://www.guiadosquadrinhos.com/edicao-estrangeira/v-for-vendetta-%281988%29-n-1/266/6599.

Dicionário de Oxford: https://www.oxforddnb.com/

Legislação governamental do Reino Unido: Legislation.gov.uk

BIBLIOGRAFIA

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas. v. I**. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 222-232.

CARNEY, Sean. The tides of history: Alan Moore's historiographic vision. **ImageTexT: Interdisciplinary Comics Studies**, v. 2, n. 2, 2006. Disponível em: https://imagetextjournal.com/the-tides-of-history-alan-moores-historiographic-vision/. Acesso em: 28 nov. 2023.

CZIZEWESKI, G. M. V de Vingança e o Thatcherismo. In: **Anais do XV Encontro Estadual de História da ANPUH-SC "1964-2014: Memórias, Testemunhos e Estado"**. Santa Catarina: Florianópolis. 2014. Disponível em: http://www.encontro2014.sc.anpuh.org/resources/anais/31/1405902110_ARQUIVO_VdeVinganceaothatcherismo.pdf. Acesso em: 10 nov. 2023.

DOS SANTOS, Roberto Elísio. O caos dos quadrinhos modernos. **Comunicação & Educação**, n. 2, p. 53-58, 1995. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/comueduc/article/download/36135/38855. Acesso em: 29 Nov. 2023.

GÓIS FILHO, Benjamim Julião de. Na contra-mão da História: um olhar das Teses sobre o conceito de história de Walter Benjamin. **Trilhas Filosóficas**, v. 2, n. 1, p. 69-94, 2009. Disponível em: http://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/download/1570/1504. Acesso em: 10 dez. 2023.

HEGEL, G. **A razão na história**: uma introdução geral à filosofia da história. Trad. Beatriz Sidon. 2° ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da história**. Trad. Maria Rodrigues, Hans Harden. 2° ed. Brasília, DF: Editora UnB, 2008.

KRAKHECKE, Carlos André. **Representações da guerra fria nas histórias em quadrinhos Batman – o cavaleiro das trevas e Watchmen (1979-1987)**. 2009. 145 f. Dissertação (Mestrado em História; PUC-RS). Porto Alegre, 2009. Disponível em: https://meriva.pucrs.br/dspace/handle/10923/3770. Acesso em: 10 out. 2023.

KRÜGER, F. R. V for Vendetta: entre imagem e narrativa. In: **XI Encontro Estadual de História**. Seção Rio Grande do Sul/ANPUH-RS, 2012, Rio Grande. Anais eletrônicos. Rio Grande: Pluscom Editora, 2012. p. 1078-1088. Disponível em: http://www.eeh2012.anpuh-rs.org.br/resources/anais/18/1346182893_ARQUIVO_VforVendetta-entreimagemenarrativa-FelipeRadunzKruger.pdf. Acesso em: 23 out. 2023.

KRÜGER, F. **A construção histórica na Graphic Novel V for Vendetta**: aspectos políticos, sociais e culturais na Inglaterra (1982-1988). Pelotas: UFPEL, 2017.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MIGUEL, Lucas Fazola**. Ideias à prova de balas**: diálogos entre quadrinhos e literatura em V de Vingança, de Alan Moore e David Lloyd. 2018. 130 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários - Letras) – Universidade Federal de Juiz de Fora: Juiz de Fora, 2018. Disponível em: http://www.repositorio.ufjg.br/jspui/bitstream/ufjf/6657/1/lucasfazolamiguel.pdf. Acesso em: 10 Nov. 2023.

MILLIDGE S., Gary. **Alan Moore: Storyteller.** ILEX, 2011.

OLIVEIRA, Laura de. **Guerra Fria e política editorial**: a trajetória da Edições GRD e a campanha anticomunista dos Estados Unidos no Brasil (1956-1968). Maringá: Eduem, 2015.

PACHECO, Danilo Freire. A História Como "Vórtice": a Categoria Filosófica da Origem em Walter Benjamin. In: **Anais do IV Fórum dos programas de Pós-graduação em História do Centro-Oeste e XV Seminário de Pesquisa UFG/PUC GOIÁS, 4/15, 2022**. Goiânia: Editora PUC Goiás, 2022, p. 17-27. Disponível em: https://88502279-37d7-409d-981b-5ed90e1d0fa8.filesusr.com/ugd/6f01b8_11d022b623cf480fa1d4edd671814169.pdf. Acesso em: 30 Jan. 2024.

SILVA, Gabriel Rodrigues da. Hegel e o progresso histórico. **Primeiros Escritos**, São Paulo, Brasil, v. 10, n. 1, p. 57–81, 2020. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/primeirosescritos/article/view/155601. Acesso em: 9 maio. 2024

SOUZA, Alexandre Nogueira. **Os impactos sociopolíticos causados pelos regimes totalitários no século XX**. 2020. 84 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020.

"PIRES DO RIO É UMA ILHA DE BRASILEIROS CERCADA DE 'TURCOS' POR TODOS OS LADOS"[21] – A COLÔNIA SÍRIO-LIBANESA EM PIRES DO RIO (GO): AS REDES DE RELACIONAMENTO

Gustavo Silva Ribeiro Assis[22]

O presente texto tem por finalidade analisar como se dava as estratégias de inserção e exclusão da colônia sírio-libanesa na cidade de Pires do Rio – GO. Ao contrário do que se pensou por um tempo, a integração dos imigrantes sírio-libaneses na sociedade brasileira não foi pacífica, ela foi repleta de conflitos envolvendo diversos preconceitos, discriminações e comentários pejorativos encaixotados no termo genérico de "turco". Como forma de resistência, esses sujeitos passaram a delimitar suas fronteiras para com os brasileiros, mantendo sua cultura viva e ativa, muitas vezes materializada na construção de clubes e associações étnicas, procurando se relacionarem especialmente entre os pares. Com o tempo, seja agindo de maneira coletiva ou individual, passaram a organizar atividades de cunho social e filantrópica, entretanto foi principalmente através do sucesso econômico, oriundo de suas atuações no comércio, que permitiram a sua participação em novos espaços, agora com o capital acumulado seja no atacado ou no varejo, podiam se inserir de vez na sociedade hospedeira, adotando um modo de vida burguês.

Palavras-chave: Colônia Sírio-libanesa; Preconceitos; Resistência; Pires do Rio – GO.

INTRODUÇÃO

No final dos anos 1930, a nova capital de Goiás - Goiânia - estava "construindo um grande hospital, destinado a socorrer todos aqueles que sofrendo de males materiais e até espirituais, ali buscassem alivio às suas dores", esse era o Hospital de Misericórdia de Goiânia. Sabendo dessa demanda e atentos aos privilégios que poderiam ser conquistados através da filantropia, a colônia sírio-libanesa de Goiás e do Triângulo Mineiro "resolveu construir [...], um confortável pavilhão daquele hospital, obra essa orçada em cerca de oitenta contos de réis". Buscando os recursos financeiros pelas colônias goianas - na figura do representante da coletividade Jaad Salomão - chegaram até a cidade de Pires do Rio no começo do ano de 1938.

[21] SIQUEIRA, 1993, p. 17

[22] Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Goiás (UEG – Campus Sul/Morrinhos). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG). Orientadora: Dra. Leicy Francisca da Silva.

O encontro se deu na "residência do sr. Eduardo Fares" onde foi contatada os sírio-libaneses piresinos, "explicando os fins de sua vinda a esta cidade e outras vizinhas"; Jaad Salomão "obteve desde logo o mais leal apoio dos seus patrícios, conseguindo para o hospital de Goiânia, a importância de sete contos de réis, contribuição essa que revela expressivamente o quanto os sírios desta terra são humanitários e caritativos"[23].

Aqui notamos a quão unida era a colônia sírio-libanesa em Goiás e em Pires do Rio (GO), que chegou a doar a quantia de sete contos de réis para a construção de um hospital na nova capital. Vimos no bloco anterior como essa colônia se formou em Pires do Rio – através das redes e cadeias migratórias conectadas entre os imigrantes – , agora, partindo dessa premissa surge algumas questões interessantes: 1) Como se dava a sua ligação com o município de Pires do Rio e qual o papel desempenhado da colônia nas demandas sociais da coletividade goiana? ; e, por fim, 3) Quais eram os meios que utilizavam para se organizar enquanto colônia?

Como ferramenta de análise nos baseamos nas Análises das Redes Sociais (*Social Network Analysis*), mais precisamente no conceito de Densidade das redes sociais. Como alternativa de entender como as pessoas se comportam numa determinada sociedade em um espaço, o historiador Tiago Gil propôs trocarmos o conceito de "comunidade" para "densidade"; essa mudança não se faz em vista de "discordar que haja uma concentração de laços que permita pensar em termos de comunidade", porém, é por nós empregada pois enfatiza " a fluidez e a dinâmica das fronteiras destas unidades, o que nos leva também a pensar seus nódulos internos" (GIL, 2023: 240). Portanto, ao tratarmos as relações humanas por meio do conceito da densidade, possibilitamos que "existam variações diversas de interação, não somente entre seus 'membros', mas, também, destes com o 'mundo exterior'" (GIL, 2023: 240).

Tiago Gil (2023) destaca que o aperfeiçoamento da história social se deu quando os historiadores passaram a compartilhar experiências teóricas com a antropologia. A fuga dos atributos estrutural/funcionalistas também reformulou os métodos de análise desta vertente historiográfica, deste modo ocorreu uma substituição da abordagem que compreende os comportamentos humanos, da posição de relacionamento do indivíduo (classe social ou profissão) para os frutos da integração dos mesmos (parentes, amigos, vizinhos, etc.). Giovanni Levi foi um desses historiadores que utilizou desta nova ferramenta em sua obra "A herança imaterial" (1986), influenciando diretamente nas pesquisas de seus orientandos: Maurizio Gribaudi, Francesca Trivelatto e Federica Ruspio. Gribaudi reforça que é através "das conexões

[23] S./a. A colônia síria piresina contribuiu para o Hospital de Misericórdia de Goiânia. Jornal Goiaz, 27 jan. 1938, n. 1, ano 1, p. 4.

que o indivíduo opera cotidianamente entre relações, recursos e referências que podemos apreender os mecanismos e as regras implícitas que pesam na determinação da ação social" (GRIBAUDI, 1998: 20 *apud* GIL, 2023: 231).

Federica Ruspio e Francesca Trivelatto estudaram comunidades étnicas em diferentes sociedades, ambas destacaram o que já era óbvio: é esperado que haja densidade relacional entre um grupo étnico estabelecido num mesmo espaço. Dentro desta densidade étnica, esses sujeitos fazem parte de uma rede maior de contatos, tida como "densidades fracas", dentro da sociedade do local estudado. As autoras chamam a atenção para a força existente nesses laços "fracos", como uma alternativa das famílias em conseguir ampliar seus recursos, ou seja, não podemos cair em "uma imagem cristalizada das comunidades, mas [precisamos entende-las como] forte o suficiente para permitir estratégias diversificadas por parte dos personagens históricos" (GIL, 2023: 234).

As redes de auxílio e solidariedade criadas pelos imigrantes, não eram utilizadas somente nas decisões da migração e para o local para onde ir, "elas se mantem em todo o processo de imigração, incluindo a inserção no mercado de trabalho, a empregabilidade e a posição ocupacional dos membros do grupo" (VILELA, 2011: 158). Deste modo, as redes sociais são constantemente conectadas pelos imigrantes para evitarem a concorrência do livre mercado na sociedade hospedeira, além de lhes proporcionarem melhores ocupações, status socioeconômico no país de acolhida.

Segundo Elaine Meire Vilela (2011) a formação das redes sociais sírio-libanesas foram estabelecidas em dois momentos: primeiramente, os pioneiros que entraram no país entre os anos 1870 e 1920, já depararam uma rede bem estabelecida pelas colônias, no entanto, com os locais de destino razoavelmente definidos; por outro lado, os que migraram pós-década de 1920, encontraram as redes sociais bastante sólidas, o mesmo vale para os locais de destino, já traçados de antemão.

De acordo com Rodrigo Ayupe Bueno da Cruz (2018) os imigrantes sírio-libaneses e seus descendentes passavam por uma dicotomia no Brasil: ao mesmo tempo que procuravam se integrar na sociedade brasileira, também delimitava suas fronteiras étnicas. Isso se dava por conta dos conflitos referente à integração desses imigrantes na sociedade brasileira. Da Cruz realça que tais conflitos se deram frente as características singulares dos imigrantes, como o idioma, a culinária, o ofício de mascate, os casamentos endógamos, entre outros atributos que englobaram a categoria superficial de "turcos", termo muitas vezes utilizado de maneira depreciativa. Buscando compreender as formas de organização nos espaços sociais pelos imigrantes sírio-libaneses, Da Cruz propõe estudar esses meios a partir das categorias de

"inserção" e "exclusão" desses imigrantes para com a cidade. O primeiro deles o autor estuda através dos eventos sociais, atividades filantrópicas e de caridade; já para o segundo, ele busca nos fenômenos de manutenção cultural a ferramenta de resistência aos ataques sofridos pela coletividade (DA CRUZ, 2018)

Em um pequeno povoado como o de Pires do Rio - GO nos anos 1920, 1930 e 1940 já é esperado que se tenha densidade nas redes sociais entre seus habitantes, mais ainda entre os membros da colônia sírio-libanesa em questão, uma vez que a maioria das pessoas se conhecem e interagem; entretanto é preciso entender como os agentes históricos constantemente constroem e sofrem as influências do contexto histórico, em outras palavras, como os sírio-libaneses formam suas densidades relacionais entre si e como esse recurso é ativado entre seus integrantes, visando tirar vantagens de seu contexto. Para além disso, é interessante perceber como se dá a relação da colônia com os membros "de fora", por isso se torna necessário estudar as posições de relacionamento, como a parentela, as amizades, os grupos de interesses, entre outras formas de organização.

Como fonte, utilizamos os escritores memorialistas, jornais de circulação local e regional, biografias dos imigrantes e descendentes sírio-libaneses, inventários da primeira e segunda geração, registros de casamento, e de associação. Metodologicamente, nos atentaremos especificamente na relação da colônia para com os indivíduos que também se estabeleceram no povoado e, posteriormente, propomos compreender as formas de organização étnica.

LIMITES E ESPAÇOS SOCIAIS DA COLÔNIA SÍRIO-LIBANESA EM PIRES DO RIO (GO): PRECONCEITOS E PRESERVAÇÃO CULTURAL

Durante o primeiro capítulo procuramos entender por quais meios os imigrantes sírio-libaneses chegaram até Pires do Rio – GO; no segundo, os dois primeiros textos foram com o propósito de compreender as formas de ocupação pelo trabalho nesta região de Goiás, bem como a fixação propriamente dita através de estabelecimentos comerciais, proprietários de terra, carroceiros, etc. Agora a análise se decai nas estratégias e as formas de organização étnica estabelecidas por esses imigrantes no município de Pires do Rio. Deste modo, como se estruturava as relações étnicas dos sírio-libaneses em Pires do Rio – GO?

Por volta dos primeiros dias do mês de junho de 1934, houve um convescote (piquenique) na fazenda de Felício Nassar, um sírio-libanês que havia chegado em Pires do Rio (GO) há pouco tempo e – diferente da maioria dos seus conterrâneos no lugar – decidiu por adquirir uma fazenda, realizando o cultivo do café. "A caravana chefiada pelo senhor David

Abdalla, partiu [de Pires do Rio] de jardineira precisamente às 7 horas", feito o trajeto até a fazenda "fo[ram] recebidos cordialmente pelo seu proprietário". O encontro organizado por David Abdalla Rassi contou com "diversas famílias Syrias residentes nesta cidade, fazendo relembrar em todas as visões de uma festa na nossa longínqua e lendária Syria". Em certo momento, José Abdenur deixou as famílias e foi andar pela floresta ali perto e, em homenagem a sua terra natal, deixou "impresso, no cedro o seu nome divino, com esta doce palavra: Saudade". Após o almoço e muita conversa, "a festa terminou debaixo de toda satisfação e alegria, regressando a caravana as 3 horas da tarde"[24].

De acordo com Rodrigo Ayupe Bueno da Cruz (2018), durante o período inicial e de maior peso imigratório dos sírio-libaneses (1890-1940), os emigrados procuravam consolidar sua integração e, ao mesmo tempo, preservar sua cultura e identidade étnica na sociedade hospedeira. Rodrigo destaca que durante a fase da Grande Imigração (1890-1940), as elites brasileiras "estabelecia[m] os critérios definidores da identidade nacional brasileira e grande parte dela resistia à integração dos imigrantes não europeus", neste sentido se confrontava internamente no Brasil, entre a formação da identidade nacional e a questão da etnicidade. Jeff Lesser, conclui que existia uma verdadeira "queda de braço entre os líderes das comunidades não europeias [onde os sírio-libaneses se encaixam] que tentavam definir seus espaços sociais, e os políticos e intelectuais brasileiros, que através da imprensa buscavam reforçar os limites da brasilidade" (DA CRUZ, 2018: 50).

Ainda segundo Da Cruz (2018), a resistência e aversão aos imigrantes sírio-libaneses era expressada dentro da esfera pública, através da criação e veiculação de estereótipos depreciativos para com esses imigrantes, assim criou-se a categoria genérica de "turcos" (DA CRUZ, 2018: 50). A respeito desta denominação, Oswaldo Truzzi (1997) descreve que "como até o final da Primeira Guerra Mundial quase a totalidade dos imigrantes da colônia veio ao Brasil com passaportes turcos, eles foram identificados com o seu dominador, o que lhes causou imenso dissabor" (TRUZZI, 1997: 82-83); o autor enfatiza que esse fenômeno não aconteceu apenas no Brasil, mais também nos outros países da América Latina (Argentina, Colômbia, Cuba, etc.). Muitas vezes o termo era utilizado em "tons pejorativos, com o intuito de ferir e humilhar, fazendo com que os imigrantes se sentissem ofendidos e envergonhados ao serem confundidos com os turcos que os oprimiam a ponto de obriga-los a abandonar o seu país" (TRUZZI, 1997: 83; DA CRUZ, 2018)

[24] ABDENUR, José. Convescote. Jornal O Estado de Goyaz, 10, Jun. 1934, n. 57, ano 2, p. 2.

Ao termo "turco", normalmente era associado também a concentração do grupo sírio-libanês no comércio popular, resultando no monopólio deste setor, por onde causou prejuízos aos empresários brasileiros e, a imprensa ajudou a dinamizar os preconceitos à eles destinados. Heliane Prudente Nunes (2000) argumenta sobre as discriminações, que "além dos ataques dirigidos a seu envolvimento predominantemente no comércio, surgiam ainda críticas sobre seus antecedentes morais, alegando-se que seus negócios nem sempre eram honestos" (NUNES, 2000: 146). De Pires do Rio, o advogado e jornalista Jacy Siqueira, lembra que escutava em sua juventude que eram ...

> Recebidos com certa prevenção a princípio, evidentemente pela concorrência comercial a que submetem os naturais da terra, em pouco tempo superam as dificuldades e se tornam excelentes cidadãos goianos sem embargo das exceções, como aquelas do sertão goiano, quando há anos passados, um viajante encontrou colado em lugar público este anúncio: 'Fulano de tal se encarrega de matar com presteza e discrição de acordo com a seguinte tabela: brasileiro, 500 mil réis, estrangeiro, 300 mil réis, turco, de graça (SIQUEIRA, 1993: 147).

Assim como explicado na anedota, o termo pejorativo de "turco", a fama de trapaceiro, caloteiro ou desonesto virou uma marca. No sertão brasileiro o "turco" ficou conhecido – dentro do imaginário popular – como o enganador do caipira e do português; em outra passagem ele expressa uma piada que constantemente escutava em sua meninice, que contava que ...

> Depois de muita peleja, o 'turco' conseguiu vender uma calça a um roceiro, sob a garantia de que jamais iria encolher. Solícito com o cliente, facilitou-lhe trocar a peça de roupa ali mesmo na loja. O roceiro saiu para umas voltas pela cidade e, advindo a tarde, foi colhido por uma chuva, que o molhou inteiro à falta de um abrigo. Molhada, a calça se encolheu, subindo tanto a barra a deixar nuas as canelas do caipira. Indignado, foi tirar satisfação com o 'turco'. Este, ao ver chegar o freguês enganado, gritou logo: - Cumbadre, como cê cresceu! (SIQUEIRA, 1993: 67).

A vinculação de trapaceiro, acima referido, pode ser interpretada como uma forma maliciosa de lucrar sobre o próximo, evitando devolver ou trocar um produto que não atendeu as demandas prometidas durante a venda. Essa "esperteza" nos negócios – tão característica dos sírio-libaneses – nos mostra as estratégias desses imigrantes em ganhar proveito em todas as situações, uma vez que passaram por adversidades seja na terra de origem, seja como estrangeiro no Brasil e no interior.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Diante desses preconceitos e discriminação frente à colônia sírio-libanesa, os imigrantes preferiam se casar e se relacionar entre os pares e, nos registros de casamento catalogados na Igreja Matriz Sagrado Coração de Jesus em Pires do Rio, percebemos essa preferência; em 22 de setembro de 1934 realizou-se, na capela de Pires do Rio, o matrimonio entre Nege Abdalla Rassi (sobrinho de David Abdalla Rassi) e Angélica Nassar (filha de Felício Nassar); no mês seguinte ocorreu o casamento de Hachem Abdalla Bittar e Marrum Skaf Bittar, na residência de José David Skaf; cinco anos mais tarde em Cristianópolis[25], no ano de 1939, acontecia a união das famílias Mereb e Tuma, por meio do casamento entre Wilson Dib Mereb (filho de José Dib Mereb) e Nagila Tuma Mereb (filha de José Abdalla Tuma). Em ambos os registros de casamento, aparecem como testemunhas integrantes da coletividade sírio-libanesa tanto em Pires do Rio como na região[26].

Como foi dito anteriormente, a escolha por se relacionar e casar entre a coletividade sírio-libanesa foi uma atitude tomada entre seus integrantes tendo em vista os preconceitos e discriminações à eles aferida. Desta forma, podemos interpretar a manutenção dos costumes e dos relacionamentos entre a colônia, como uma estratégia dos sírio-libaneses para sobreviverem na sociedade hospedeira, bem como uma forma racional de centralizarem as transações econômicas, fazendo com que o estabelecimento de uma micro economia pulsante no âmbito inter étnico. Em relação aos costumes, Da Cruz menciona que houve um "estranhamento cultural" dos brasileiros com os imigrantes sírio-libaneses, principalmente no que se refere à comida, a música e a dança. Como resistência, os imigrantes se reuniam na casa de seus conterrâneos visando manter esse aparato cultural vivo e ativo (principalmente para a segunda geração), procurando realçar sua identidade étnica frente aos brasileiros (DA CRUZ, 2018).

Em Pires do Rio, visando manter a colônia unida, Flávia Kalil relata que "os patrícios sentavam a beira das residências e tinham conversas saudosistas sobre suas origens, jogavam dama e baralho. Atribuíram esse costume de partilha de histórias, cultura linguística, [...]" (KALIL, 2022: 22). Enquanto Anísio Jorge e Nasciba Kalil, por sua vez, plantavam no quintal "variedades de frutas, tais como parreira de uva, pêssego, figo, variedades de espécies de manga. Ressaltando que várias mudas vieram da Síria"; durante as festas familiares, Nasciba demonstrava seus "dotes culinários, [...], valorizando a rica cultura árabe com muita fartura em pratos típicos e danças no ritmo da alegria e da animação das músicas árabes" (CINTRA, 2022: 26).

[25] Era distrito de Pires do Rio, situada à 44 km de distância.
[26] Registros de casamento coletados na Igreja Matriz Sagrado Coração de Jesus em Pires do Rio.

Soraia Ferreira Carneiro de Oliveira conta que seu pai – Mihail Haddad – "sempre foi empolgado com a tradição árabe", ela relata ainda que na casa dele, sempre que possível, se reuniam " amigos e parentes [...] que, sem dúvida, terminava com o dabke, uma dança em grupo formando um círculo, de mãos e braços dados, batendo o pé direito com mais força que o esquerdo, numa cadencia festiva ao som do bandolim e do alaúde" (OLIVEIRA, 2022: 176-177). Durante os aniversários das filhas, Mihail e Esmeralda (também de família sírio-libanesa) apresentavam uma mesa farta aos moldes da culinária síria, com os doces "daklaua, muhalbiyah, atif, confeccionados com semolina, ninho de damasco, massa folheada, recheio de nozes e castanha do Pará moídas, macarrãozinho cabelo de anjo tipo alegria, adoçado com mel e agua de rosas que enchiam os olhos dos convidados com cores vivas" (OLIVEIRA, 2022: 177).

Durante a segunda geração, o caminhoneiro Antônio Nassar – filho de Felício Nassar e Maria Iswri Nassar – sempre que viajava procurava manter a tradição familiar, quando parava durante o trajeto para lanchar, "seu lanche favorito: pão sírio azeitona preta, ariche, tomate e azeite" (OLIVEIRA, 2022: 32). Nascido em 1927 na cidade mineira de Uberaba, Hene Saud (filho de Jacob Saud e Helena Saud) e seus irmãos (Nadim e Chequer) chegaram em Pires do Rio por volta de 1950 e casou-se com a filha do antigo carroceiro Miguel Abrão, chamada Lucanda Miguel Saud, e em suas reuniões noturnas comenta "a hospitalidade era marcada com a mesa farta, com as saborosas comidas árabes feitas por Candinha [Lucanda]" (SAUD, 2022: 97).

Da Cruz também salienta a relevância do idioma árabe na construção da etnicidade dos imigrantes sírio-libaneses. Ele afirma que as "assinaturas de jornais e os livros em língua árabe são outros exemplos que confirmam a importância deste idioma para dar conteúdo a identidade étnica assumida" (DA CRUZ, 2018: 60). Provavelmente esse era um dos motivos para que Elias Helou escutasse "rádio sintonizado nas rádios de países árabes, sempre atualizado e bem informado", além disso era "culto e fluente em vários idiomas, graduou-se [pela segunda vez assim como seu primo Bourhan Helou] já no Brasil em Contabilidade", em sua biografia, o autor conclui enfatizando que Elias era um "leitor assíduo de jornais, foi representante em Goiás de jornais de circulação nacional" (HUEB, 2022: 58). Assim como Elias Helou, o irmão mais novo de José David Skaf, Dib Skaf, também mantinha laços com sua terra natal por meio das divulgações jornalísticas, Maria Suely Koffes o descreve como "franzino, pensativo e intelectual" dizendo que "costumava sentar-se em sua cadeira de balanço e ler o seu livro (a bíblia, talvez escrita em siríaco) ", e gostava de ouvir notícias em árabe no rádio (KOFFES, 2022: 164).

Outra fonte onde encontramos essa estruturação da colônia sírio-libanesa em Pires do Rio foi através dos negócios que realizavam entre si. Os inventários *post-mortem* nos fornece um panorama geral dos bens deixados aos herdeiros, demonstrando de quem adquiriam os imóveis. Falecido em 1973, Elias Daguer deixou seis bens para seus herdeiros, dentre eles dois foram comprados de conterrâneos e, uma parte de sua firma social Daguer & Cia: uma casa de morada foi comprada de Cecílio Abrão em março de 1936, já em maio de 1945, adquiriu um prédio comercial de seu sogro José David Skaf; também foi espoliado sua parte na sociedade com seu sobrinho e genro Sleman (Salomão) Georges Salloum Daguer[27]. Também com seis bens, temos Mahfuz Jorge Achcar, sendo que a metade foi adquirida entre seus pares; uma casa de morada do seu parente Kerfan Achcar, arrematada em julho de 1958; um terreno adquirido à Latif Rassi que continha duas casas residenciais e dois cômodos comerciais; e um lote comprado em julho de 1926 de David Abdalla Rassi[28]. Miguel Abrão deixou cinco bens a inventariar, destes, dois (um terreno e duas datas de terra) foram comprados de Abraham (Abrão) Elias Cecílio, provavelmente ambos em setembro de 1927[29]. Um dos maiores expoentes da colônia sírio-libanesa em Pires do Rio, Elias Helou, quando faleceu em 1972, dos quinze imóveis que deixou de herança, dois (uma casa residencial e um terreno) foram espoliados do seu sócio e sogro David Abdalla Rassi no inventário do mesmo em fevereiro de 1949; e dois (duas adaptações para apartamento e uma casa residencial) adquiridos entre os parentes Rassi, de seu cunhado Mauro Rassi (1952) e de Nege Abdalla Rassi[30]. Nos inventários de Michel Tahan e Adélia Felício Kalil encontramos apenas bens adquiridos entre os membros da colônia; Michel deixou apenas uma casa de morada, adquirida de Amin Abdalla Rassi em abril de 1956[31]; já Adélia deixou uma data de terra, adquirida de Cecílio Abrão e um prédio para comércio, comprado de Amin Abdalla Rassi, ambos provavelmente foram arrematados por seu marido Abrão João Kalil[32].

Diante deste contexto, assim como enfatizou Da Cruz, os imigrantes sírio-libaneses ao mesmo tempo que procuravam se integrar na sociedade hospedeira, também angariavam sua "*diferenciação*, à medida que os membros da Comunidade Árabe reforçavam suas fronteiras étnico culturais em relação aos brasileiros ao desenvolver e praticar atividades associadas à cultura e a língua árabe" (DA CRUZ, 2018: 60). Em Pires do Rio podemos perceber que esse

[27] DAGUER, Elias & DAGUER, Salma Skaf. Inventário *Post-mortem*, 26, Nov. 1974;
[28] ACHCAR, Mahfuz Jorge. Inventário *Post-mortem*, 5, Ago. 1983;
[29] ABRÃO, Miguel. Inventário *Post-mortem*, 5, Abr. 1967;
[30] HELOU, Elias. Inventário *Post-mortem*, 5, Fev. 1973;
[31] TAHAN, Michel. Inventário *Post-mortem*, 9, Dez. 1974
[32] KALIL, Adélia Felício. Inventário *Post-mortem*, 28, Ago. 1957;

fenômeno de manutenção cultural foi presente, por meio das rodas de conversas, festas, piqueniques, danças, culinária, etc. que mantinham esses sujeitos integrados enquanto uma colônia de imigrantes; também notamos, através dos inventários e registros de casamentos, que entre os indivíduos da primeira geração, era bastante comum adquirirem imóveis e casarem entre os pares, reforçando seus laços econômicos inter étnicos. Contudo, toda essa estratégia montada entre os imigrantes, serviu para combater "os obstáculos enfrentados nesse contexto, a luta por direitos e sobretudo as situações de conflito com a sociedade local impulsiona uma formação comunitária com base em denominadores comuns" (DA CRUZ, 2018: 78).

A COLÔNIA SÍRIO-LIBANESA E A SOCIEDADE PIRESINA: ESTRATÉGIAS DE ADAPTAÇÃO E INSERÇÃO À TERRA HOSPEDEIRA.

Realizada a análise dos espaços de exclusão da coletividade sírio-libanesa para com a sociedade local, o foco agora se trata das estratégias de inserção da colônia no local estudado. Para tanto, o texto procura responder a seguinte indagação: Quais eram os meios pelos quais os imigrantes sírio-libaneses buscavam se integrarem na sociedade hospedeira?

Estudando acerca de coletividades étnicas no continente europeu, Francesca Trivelatto contribuiu para certos aportes metodológicos no que se refere ao estudo das redes sociais. Ao estudar os meios de estruturação dos negócios entre judeus, a autora chegou à conclusão de que os "membros da comunidade judaica trapaceiam com seus pares enquanto [com] estranhos agem de modo extremamente cooperativo" (GIL, 2023: 233), o que segundo a autora não era esperado. Tiago Gil concluiu enfatizando que as relações para fora da coletividade étnica era de extrema relevância para a sobrevivência do grupo, agindo como um forte indício das "estratégias diversificadas por parte dos personagens históricos", buscando aproveitar e maximizar suas oportunidades e ganhos na sociedade (GIL, 2023: 234).

Rodrigo Ayupe Bueno da Cruz estudou a construção da etnicidade árabe em Juiz de Fora no estado de Minas Gerais, onde chegou à conclusão que a integração desses imigrantes foi repleta de conflitos. Como resistência, os imigrantes procuravam delimitar suas fronteiras étnicas frente aos brasileiros, se relacionando preferencialmente entre os pares. O autor destaca que esse ato é um reflexo dos conflitos envolvendo os imigrantes e a sociedade local, presente principalmente durante os primeiros anos de imigração para o município (1890-1950), entretanto a partir dos anos 1950 esses embates começam a diminuir. Investigando as motivações desse declínio, Da Cruz chegou ao veredito que esse retraimento se deveu a criação do Clube Sírio e Libanês em 1964, além da consolidação desses imigrantes na sociedade "com

a constituição de suas famílias, pelos laços de amizade e matrimonio estabelecidos com os juiz-foranos e pela ascensão social que muitos deles conquistaram e que seus filhos e netos deram sequência" (DA CRUZ, 2018: 56).

Da Cruz procurou compreender as formas de inclusão e exclusão da colônia sírio-libanesa em Juiz de Fora a partir do Clube Sírio e Libanês. Em se tratando de se integrarem na sociedade local, o autor destacou atividades como eventos sociais, entretenimento e filantropia como os principais agentes dessa integração social (DA CRUZ, 2018). Diogo Bercito (2021: 68) assim descreve os fatores decisivos para criação desses clubes ...

> Como a realidade do dia a dia não era tão amigável quanto as declarações públicas, foram diversas as soluções para lidar com o preconceito e com o isolamento em um país de costumes estranhos: fundaram associações voltadas à própria comunidade.
> [...] também construíram diversas associações beneficentes, escolas e hospitais, enfim, toda uma sociedade paralela em que eles podiam praticar os costumes de seus vilarejos e conviver entre seus semelhantes. Aqueles eram espaços alternativos para compensar as restrições vividas na sociedade brasileira.

Dentro da esfera religiosa Bercito também nota um evento interessante: "Parte da história da integração e de sua ascensão econômica está relacionada a como eles lidaram com a sua religião na diáspora" (BERCITO, 2021: 91). O autor descreve que se tratava de uma estratégia desses sujeitos para se adaptarem à pátria acolhedora, logo ou se convertiam ou pelo menos se adaptavam a uma linha parecida com sua fé. No interior, onde não existiam igrejas de seus credos específicos, era comum muitos cristãos ortodoxos, maronitas ou de outras vertentes se vinculavam ao catolicismo romano; já em grandes centros urbanos ou em cidades que consolidaram uma colônia de maior vulto, esses imigrantes fundavam igrejas com suas seitas. Todavia, esse fenômeno "não signific[ou] que el[es] tenha[m] abandonado de imediato, ou por completo, os costumes de sua terra" (BERCITO, 2021: 92).

Em Pires do Rio no estado de Goiás os imigrantes sírio-libaneses procuraram se adaptar à religião católica. Pires do Rio nasceu no ventre da cidade de Santa Cruz de Goiás em novembro de 1922, tornando-se distrito em 1924 e emancipando-se em 1930, o que certamente contribuiu para o estabelecimento do cristianismo como principal religião local (NOGUEIRA, 1977; SOARES, 1988; SIQUEIRA, 2006; NETO, 2014). Nos anos 1940, Abdalla David (que era provavelmente ortodoxo ou maronita) chegou a doar "um terreno enorme de sua propriedade aos padres franciscanos para a construção do atual Colégio Sagrado Coração de

Jesus. Outra doação foi mais de 40 mil tijolos para a construção e reforma da Igreja Matriz do Sagrado Coração de Jesus" (ABDALLA, 2022; 19-20).

A opção pelo catolicismo também pode ser notada na participação dos festejos religiosos. Durante os preparativos para as novenas religiosas em louvor a São Sebastião do ano de 1938, a sexta novena foi organizada pelos senhores: Barbahan Helou, Elias Skaf, Abrão Calil, Raif Dib, Assad Abdala, Gabriel Gebrim, Calixto Daguer e Anizio Jorge, todos imigrantes sírio-libaneses[33]. No mesmo ano, pouco tempo depois, ocorreu também os festejos do Divino Espírito Santo e, no Jornal Goiaz, no vigésimo primeiro dia (provavelmente do mês de maio ou junho) saudava os festeiros imigrantes Amin Rassi, David Abdalla Rassi, Raphael Dib, Abrãozinho (Kalil), José Skaf, Felício Nassar, Latif Rassi, Gabriel Gebrim, Calixto Daguer e Abdalla David[34].

De acordo com Da Cruz (2018: 58) o capital acumulado pelos imigrantes sírio-libaneses, perante seus estabelecimentos comerciais, foi convertido em capital simbólico na medida em que prosperavam economicamente, fazendo com que adotassem um modo de vida burguês como ferramenta de legitimação de sua integração na sociedade brasileira. Jeff Lesser destaca que " o sucesso econômico tornou-se o meio mais importante para a construção de um espaço para a etnicidade árabe na sociedade brasileira, [...] para fortalecer e legitimar o seu processo de integração junto aos brasileiros" (LESSER, 2011: 134; *apud* DA CRUZ, 2018: 56).

Em Pires do Rio os primeiros contatos entre a colônia sírio-libanesa e a população local parece ter acontecido logo de início, em se tratando de clubes e associações o destaque se sobressai na Maçonaria e na Associação Comercial, ambas fundadas em 1927. Segundo João Albano Neto a Loja Maçônica Amor e Luz IV foi fundada em janeiro deste ano por residentes do então distrito de Pires do Rio, permanecendo a instalação de maneira informal até 1938; o autor destaca que essa demora para a oficialização se deveu pelo poder central do Grande Oriente do Brasil ser sediado na então capital federal do Rio de Janeiro, dificultando assim a comunicação com o interior do estado de Goiás (NETO, 2017: 16). As reuniões informais se davam nas sextas-feiras "em uma casa sediada por José David Skaf à Rua Minas Gerais, onde discutiam e falavam de Maçonaria" (NETO, 2017: 16). A participação dos sírio-libaneses pode ser notada neste fato, porém ela é ainda mais referenciada se analisarmos os fundadores da loja, entre os oito, cinco eram sírio-libaneses: João Rassi, José David Skaf, Antônio Jorge, Jamil

[33] S/a. Festejos de São Sebastião. Jornal Goiaz, 1938, n. 15, ano 1, pg. 3
[34] S/a. Festejos do Divino Espírito Santo. Jornal Goiaz, 1938, n. 23, ano 1, pg. 2

Weby e Ignácio Elias Bufaiçal; onze anos mais tarde, dentre os seis instaladores, três também eram imigrantes: Bazjet Helou, Issa Helou e Latif Rassi (NETO, 2017: 17).

João Albano Neto (2017) ainda elenca todos os membros da Loja Maçônica Amor e Luz IV de Pires do Rio entre os anos de 1927 e 2017, chegando ao número de 324 indivíduos, desses 37 são imigrantes e descendentes de sírio-libaneses[35]; dentre esses 37 veneráveis, 8 chegaram ao cargo de diretoria da loja entre os anos de 1945 e 1991[36]. O outro meio de organização foi a Associação Comercial que, segundo Francisco Accioli Martins Soares (1988: 37) "contou com o comparecimento de quase todos os comerciantes de Pires do Rio", porém "teve duração provisória esta Associação, não deixando nenhum vestígio de sua existência"; contudo ele destaca o nome de 11 comerciantes, entre eles estão os imigrantes "David Abdalla Rassi, Elias Helou, José Skaf" (SOARES, 1988: 37).

Outros clubes sociais que tiveram participação marcante dos sírio-libaneses foram o Lions Club, o Rotary Club e o Country Club, fundados provavelmente nas décadas de 1960 em diante. Atuantes como fundadores do Lions Club, os irmãos Hene e Chequer Saud tiveram uma vida social ativa neste clube social (SAUD, 2022; SAMPAIO, 2022), bem como o primogênito de Hene – Jacob Saud – que chegou a presidência do clube em 1987, "construindo o salão de festas" (SAUD, 2022: 92) e seu cunhado Issa Miguel (irmão de Lucanda Miguel Saud) foram atuantes neste clube (JÚNIOR, ALVES & MIGUEL, 2022); outro que participava das reuniões era Wilson Bitar (SOARES, 2022). O outro irmão da família Saud – Nadim Saud – era médico e bastante engajado socialmente em Pires do Rio, prova disso foi sua atuação como sócio fundador do Rotary Club na cidade (S/A, 2022); assim como Nicolau Abrão, que "pensando sempre na melhor forma de servir ao próximo, tornou-se membro do Rotary Clube" (ABRÃO, 2022: 118). Em se tratando do Country Club, Seme Koffes foi um de seus presidentes "promove[ndo] a construção de um novo salão de festas, reconstru[indo] a sede e o bar, a sauna que foi ampliada e melhorada, e criou a sauna feminina, entre outros melhoramentos" (KOFFES, 2022: 205), assim como Weby (Jamil) Mansur, que conseguiu "com o prefeito Goiaz

[35] 1) Abrão Divino Nasser (nº 206); 2) Adib Fayad (nº 45); 3) Amin Rassi (nº 27); 4) Chequer Saud (nº 178); 5) Edson Alves Carcute (nº 186); 6) Felício João Carcute (nº 104); 7) Fued Cosac (nº 64); 8) Hachem Abdala (nº 58); 9) Iacer Calixto (nº 17); 10) Issa Miguel (nº 190); 11) João Issa Skaf (nº 53); 12) Jorge Anísio (nº 69); 13) Jorge João Carcute (nº 143); 14) Jorge Mansur Neto (nº 319); 15) Jorge Najjar (nº 218); 16) Jorge Skaf (nº 70); 17) José Cury Nasser (nº 28); 18) José David Skaf (nº 39); 19) Morched Rassi (nº 25); 20) Nadim Saud Júnior (nº 245); 21) Nagib Daher (nº 81); 22) Nicolau Abrão (nº 67); 23) Roberto Saud Limeira (nº 195); 24) Saba Taham (nº 29); 25) Seme Koffes (nº 71); 26) Tagib Rassi (nº 14); 27) Wady João Carcute (nº 163); 28) Wilham M. Cury (nº 65); 29) Wilson Dib Mereb (nº 50). Fora os membros fundadores – 30) João Rassi; 31) Bazjet Helou; 32) Latif Rassi; 33) Ignácio Elias Bufaiçal; 34) Antônio Jorge; 35) Miguel Ferreira (Mihail Haddad); 36) Isaac Quinan; 37) Jamil Weby.

[36] 1) Iacer Calixto; 2) Miguel Ferreira (Mihail Haddad); 3) Adib Fayad; 4) Nicolau Abrão; 5) Felício João Carcute; 8) Issa Miguel.

Cavalcante, Celso Inocêncio com o governador Henrique Santilho, asfaltar o acesso ao Country" (MANSUR, 2022: 148), sendo este o principal clube campestre da cidade.

Uma outra forma bastante utilizada pelos imigrantes e descendentes sírio-libaneses no que tange a inserção na sociedade hospedeira foi a filantropia, Da Cruz (2018: 65) destaca que o departamento feminino do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora (MG) realizava o "Natal dos Pobres" e a "Campanha dos Agasalhos". Já em Pires do Rio (GO) esses sujeitos também faziam algumas campanhas de ajuda à sociedade local, tais como a própria campanha de agasalho solidária, José David Skaf "todos os anos, organizava e distribuía aos mais necessitados, alimentos e cobertores adquiridos das lojas Pernambucanas e Riachuelo. No decorrer do ano, toda semana, distribuía cesta básica a todos os carentes que batiam em sua porta" (SKAF, 2022: 129); aos mais necessitados, Jacob Saud também organizou e "coordenou a distribuição de pão, leite e duas mil cestas básicas mensalmente durante dois anos para a população carente de Pires do Rio" (SAUD, 2022: 93). O médico Abrão Calixto era irmão mais velho de Nicolau Abrão, ambos nascidos em Cumari (GO) que escolheram Pires do Rio como cidade, onde o "Doutor Abrão" (como era popularmente conhecido) "dedicou a sua vida aos doentes, com especial e carinhosa atenção para os pobres", tanto que ficava constantemente "no asilo e no albergue, [...], [onde] passava a noite para dar medicação e fazer companhia aquelas pessoas" (CUNHA, 2022: 20). Em relação a ajuda em construções no município a família Abdalla foi atuante, representada nas figuras de Abdalla David e sua filha mais velha Alice Abdala Miguel, ele doou uma parte de sua propriedade para a construção da Igreja Matriz Sagrado Coração de Jesus, assim como auxiliou com donativos de telhas e tijolos de sua olaria nos arredores da cidade (ABDALLA, 2022: 19-20); sua filha também contribuiu para a campanha de angariar tijolos para a construção da Capela São Francisco, assim como realizava a festa do Dia das Crianças, fechando sua rua para as festividades e ajudava a lavar a Igreja Matriz para as datas comemorativas (FILHO, 2022: 24).

Portanto, visando combater os conflitos e preconceitos a colônia sírio-libanesa, os imigrantes começaram a tentar se integrarem na sociedade receptora, para isso buscaram frequentar clubes e associações brasileiras ou fundarem suas próprias e dialogarem com a comunidade local; também era comum se adaptarem ao catolicismo como estratégia de inserção na terra hospedeira; porém, o principal motivo de sua integração pode ser notada no seu sucesso econômico pelas cidades onde passavam, em que, por meio do capital acumulado, procuravam se inserir nas elites locais. Deste modo, se por um lado os imigrantes sírio-libaneses e seus descendentes buscavam se integrar e adaptar na sociedade receptora através da adoção de um modo de vida burguês, o que os aproximava cada vez mais às elites locais, por outro, eles

conseguiam atingir as camadas mais pobres, por meio de ações caridosas e filantrópicas, o que contribuía para transformarem as imagens depreciativas a respeito da coletividade (DA CRUZ, 2018).

REFERÊNCIAS

ABDALLA, David. Abdalla David. FERREIRA (org.) V3, José Rincon. **Pires do Rio 100 anos**. Goiânia: Contato Comunicação, p. 19-20, 2022.

BERCITO, Diogo. Brimos: **Imigração sírio-libanesa no Brasil e seu caminho até a política**. Fósforo, 2021.

ABRÃO, Ana Lúcia de Oliveira. Nicolau Abrão (Lula). FERREIRA (org.) V3, José Rincon. **Pires do Rio 100 anos**. Goiânia: Contato Comunicação, p. 117-118, 2022.

CINTRA, Paschoal. Anísio Jorge e Nasciba Calil. FERREIRA (org.) V3, José Rincon. **Pires do Rio 100 anos**. Goiânia: Contato Comunicação, p. 25-27, 2022.

CUNHA, Jairo Borges da. Abrão Calixto. FERREIRA (org.) V2, José Rincon. **Pires do Rio 100 anos**. Goiânia: Contato Comunicação, p. 19-21, 2022.

DA CRUZ, Rodrigo Ayupe Bueno. ***Primos em Minas: processos de construção identitária na Comunidade Árabe de Juiz de Fora***. – 1 ed. – Rio de Janeiro: Autografia, 2018.

GIL, Tiago. **Interações, densidades, grupos e comunidades: algumas reflexões sobre a apropriação da Social Network Analysis pela Micro-História italiana**. VENDRAME, Maíra Inês & KARSBURG, Alexandre (org.). Territórios da história: o micro, o local e o global. – 1. ed. – São Paulo: Alameda, p. 223-241, 2023.

HUEB, Aziz Miguel. Elias Helou e Rada Rassi Helou. FERREIRA (org.) V3, José Rincon. **Pires do Rio 100 anos**. Goiânia: Contato Comunicação, p. 58-60, 2022.

JÚNIOR, Issa Miguel; ALVES, Márcia Miguel & MIGUEL, Divina de Resende Paes. Issa Miguel. FERREIRA (org.) V2, José Rincon. **Pires do Rio 100 anos**. Goiânia: Contato Comunicação, p. 80-81, 2022.

KALIL, Flávia. Abrão João Kalil. FERREIRA (org.) V2, José Rincon. **Pires do Rio 100 anos**. Goiânia: Contato Comunicação, p. 22-23, 2022.

KOFFES, Maria Suely. Seme Koffes. FERREIRA (org.) V1, José Rincon. **Pires do Rio 100 anos**. Goiânia: Contato Comunicação, p. 204-206, 2022.

KOFFES, Maria Suely. Maria Quinan e Dib Skaf. FERREIRA (org.) V1, José Rincon. **Pires do Rio 100 anos**. Goiânia: Contato Comunicação, p. 164-166, 2022.

MANSUR, Nara. Weby (Jamil) Mansur. FERREIRA (org.) V3, José Rincon. **Pires do Rio 100 anos**. Goiânia: Contato Comunicação, p. 147-148, 2022.

NETO, João Albano. 90 anos de história: Loja Maçônica "Amor e Luz IV" nº 1.159. Pires do Rio: Gráfica Pires do Rio, 2017.

_____. Fundação e Emancipação de Pires do Rio – 1921-1931, 2014.

NOGUEIRA, Wilson Cavalcanti. Pires do Rio – Marco da História de Goiás. Goiânia: Ed. Autor, /s.d/; 1977.

NUNES, Heliane Prudente. **A imigração árabe em Goiás**. Goiás: Editora UFG, 2000.

OLIVEIRA, Marina Nassar de. Antônio Nassar. FERREIRA (org.) V4, José Rincon. **Pires do Rio 100 anos**. Goiânia: Contato Comunicação, p. 31-32, 2022.

OLIVEIRA, Soraia Ferreira Carneiro de. Mihail Haddad (Miguel Ferreira/ Miguelão). FERREIRA (org.), José Rincon. **Pires do Rio 100 anos**. Goiânia: Contato Comunicação, p. 175-177, 2022.

FILHO, Jacy de Oliveira. Alice Abdala Miguel. FERREIRA (org.) V3, José Rincon. **Pires do Rio 100 anos**. Goiânia: Contato Comunicação, p. 23-24, 2022.

S/A. Nadim Saud. FERREIRA (org.) V1, José Rincon. **Pires do Rio 100 anos**. Goiânia: Contato Comunicação, p. 180-181, 2022.

SAMPAIO, Paulo. Ercy Rocha Saud. FERREIRA (org.) V1, José Rincon. **Pires do Rio 100 anos**. Goiânia: Contato Comunicação, p. 75-76, 2022.

SAUD, Jacob. Hene Saud. FERREIRA (org.) V1, José Rincon. **Pires do Rio 100 anos**. Goiânia: Contato Comunicação, p. 96-97, 2022.

SAUD, Maria de Fátima Rezende. Jacob Saud. FERREIRA (org.) V4, José Rincon. **Pires do Rio 100 anos**. Goiânia: Contato Comunicação, p. 92-93, 2022.

SIQUEIRA, Jacy. ***A presença sírio-libanesa em Goiás.*** Brasília: Suplemento Cultural da Câmara Legislativa do Distrito Federal, ano 1 n. 3, 1993.

_____. Um contrato singular e outros ensaios de História de Goiás. Goiânia: Kelps, 2006.

SOARES, Francisco Accioli Martins. Pontos Históricos de Pires do Rio. Goiânia, Ed. ´´Nossa Folha´´, /s.d/; 1988.

SOARES, Heloiza Cavalcanti. Wilson Bitar. FERREIRA (org.) V4, José Rincon. **Pires do Rio 100 anos**. Goiânia: Contato Comunicação, p. 172, 2022.

TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. **Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1997.

VILELA, Elaine Meire. Sírios e libaneses: redes sociais, coesão e posição de status. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 26, p. 157-176, 2011.

(RE)VISÃO DO PASSADO:
POR UMA ESCRITA DE PRESENTE MAIS PLURAL

Andréia Ferreira Netto[37]
Orientadora: Vera Lúcia Silva Vieira[38]

O presente artigo surgiu a partir de reflexões e perspectivas, sobretudo, no que tange aos temas considerados sensíveis, nos quais violências múltiplas em detrimento de raça, gênero e classe perpassam a trama temporal mantendo, na contemporaneidade, suas estruturas opressoras, bem como silenciamentos, negacionismos e (in)visibilidades. Buscando-se estabelecer um diálogo entre a história e a literatura, possibilitando que outros sujeitos que não apareciam na narrativa tradicional, passam a ocupar seus lugares, mostrando seus passados-vivos e nos oportunizando um direcionamento de resistências, mudanças e perspectivas de um futuro mais feliz.

Palavras - chave: História - Literatura Educação Antirracista

Esta pesquisa surgiu a partir de algumas reflexões e perspectivas, sobretudo no que tange aos temas considerados sensíveis, tendo em vista a presença, na sociedade, de múltiplas violências em virtude de questões relacionadas à raça, gênero e classe e que perpassam a trama temporal mantendo, na contemporaneidade, suas estruturas opressoras, bem como silenciamentos, negacionismos e (in)visibilidades.

Embora este seja um contexto de permanência , nos quais aparecem "vozes torturadas, línguas rompidas, idiomas impostos, discursos impedidos" (Kilomba, 2008, p.27), bem como lugares onde não se podem entrar ou permanecer, outros movimentos também se constituíram no sentido de trazer uma contraposição histórica às diversas violências sociais. Grada Kilomba (2008) sinaliza para dois importantes conceitos trabalhados por bell hooks: "sujeito" e "objeto". Para as autoras, este processo de (in)visibilidade está inserido no surgimento de consciências coletivas que ainda estão muito presentes em nossa sociedade. Para bell hooks (apud Kilomba, 2008, p.28),

[37] Mestranda no Programa de Pós - Graduação em História – Mestrado Profissional – pela Universidade Federal de Catalão. E-mail: andreafnetto@gmail.com
[38] PPGH-UFCAT.

> *sujeitos* são aqueles que "têm o direito de definir suas próprias realidades, estabelecer suas identidades, de nomear suas histórias" [...]. Como objetos, no entanto, nossa realidade é definida por outros, nossas identidades são criadas por outros, e nossa "história designada somente de maneiras que definem (nossa) relação com aqueles que são *sujeitos*".

Ao se utilizar desses conceitos, Grada Kilomba permite inferir que escrever é, sobretudo, um ato político de descolonização.[39] Isto é, escrever a própria história, revelar sua realidade e assumir-se enquanto sujeito distanciando-se do lugar de um outro que designa quem tem permissão de falar/escrever ou não. É pensando nesse papel de sujeito indo contra todos os condicionamentos psicológicos reforçadores de violência, que pretendemos investigar a escrita e a produção literária de mulheres negras que, ao escreverem, nos inspirame direcionam aos caminhos da resistência.

Nesse contexto, a literatura de autoria negra tornam-se uma escrita política de descolonização. No contexto brasileiro, podemos considerar que algumas mulheres despertam esse processo em suas obras, como é o caso de Carolina Maria de Jesus (1914-1977) e Conceição Evaristo (1946).

Carolina Maria de Jesus, escritora de várias narrativas literárias, publicou *Quarto de despejo*: diário de uma favelada, o seu livro de maior repercussão, em 1960. O livro foi traduzido para mais de dez idiomas, sendo considerado um dos primeiros livros escritos e publicados por uma mulher negra no Brasil. Embora tenha vendido mais de 10 mil exemplares na primeira semana de lançamento e se tornado uma das escritoras mais populares do Brasil nos anos 1960, a autora passou por um processo de apagamento e permaneceu em uma zona cinzenta de visibilidade por muitos anos, até que seu trabalho fosse redescoberto no final do século XX e início do século XXI.

Já Conceição Evaristo tornou-se reconhecida pela sua obra ganhando inúmeros prêmioscomo o Prêmio Jabuti (2015), na categoria contos e crônicas. Alguns de seus títulos continuamreverberando pela cena literária nacional como é o caso de *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2011). Assim como sua predecessora, Conceição Evaristo também teve dificuldades na inserção e publicação de seus textos, conseguindo, em 1990, publicá-los nos *Cadernos Negros*,um periódico que divulgava as produções e escritas afro-brasileira.

[39] Adota-se, neste texto, a perspectiva decolonial no sentido de questionar o eurocentrismo, a construção dedeterminados padrões de poder, seus efeitos no campo da educação, na literatura e, sobretudo, no ensino de história. Trata-se de descolonizar a literatura e os modos de ensinar história, o que implica a possibilidade de existência de outras formas de pensar e ver o mundo. Cf. PEREIRA, Nilton Mullet; PAIM, Elison Antonio. Parapensar o ensino de história e os passados sensíveis: contribuições do pensamento decolonial. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 32, n. 66, p. 1229-1253, set./dez. 2018.

Ao trabalhar com a literatura como fonte documental, sobretudo, como objeto de reflexão no Ensino de História, é importante compreender o contexto de produção, circulação e ainda as questões que permeiam as violências estruturais interseccionadas a partir da experiência dessas autoras. No contexto da sala de aula no Ensino de História, como mobilizara literatura de autoria negra para indagar e refletir sobre as lógicas de silenciamento, violência e resistências? De que maneira a literatura pode contribuir para construção de uma prática ética e política, bem como para a reflexão sobre temas sensíveis que, como a escravidão, deixaram tantas permanências que marcam as experiências do presente?

Visando estabelecer um diálogo entre a Lei 10.639/03 e a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) que propõem, em caráter normativo, que todos os alunos (as) devem ter sua aprendizagem pautada em uma educação integral, orientada por princípios éticos, estéticos e políticos, torna-se possível explorar obras literárias contemporâneas, tendo mulheres negrascomo vozes autorais, mostrando histórias e personagens que antes eram silenciados ouapareciam em papéis menores dentro das narrativas. Nesse sentido, Eduardo de Assis Duarte(2013, p.148) aponta que essas mulheres, como protagonistas de suas próprias histórias, quebram padrões engessados de preconceito e racismo que ainda sobrevivem em muitas redes discursivas que fornecem sustenção ideológica ao comportamento discriminatório.

Deste modo, é importante pensar o Ensino de História também a partir de contranarrativas, o que possibilitaria a formação de cidadãos críticos e antirracistas em uma sociedade multiétnica como a brasileira. Nesse sentido, acreditamos que escritoras como Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo são fulcrais para a formação de alunas e alunos, professoras e professores, pois subvertem imagens e sentidos, a partir de "escrevivências", como explica Conceição Evaristo, tendo suas produções escritas reverberando suas experiências e impulsionando narrativas de resistência contra as violências e rupturas de padrões estéticos-literários cristalizados pelo imaginário social. *Escrevivência* não apenas como uma escrita realizada por uma mulher negra e suas experiências, mas uma escrita crítica que reconhece e traduz as dores, violências e vozes de seu povo." E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. Por isso, afirmo: ' a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos"'. (Evaristo, 2020,p.31)

Carolina Maria de Jesus (1992, p.35) também considerava a leitura e a escrita uma formade resistência em relação à sua dura realidade, na qual quando não tinha o que comer,

lia ou escrevia: “Eu hoje estou triste. Estou nervosa. Não sei se choro ou saio correndo sem parar atécair inconsciente. É que o dia amanheceu chovendo. E eu não saí para arranjar dinheiro. Passei o dia escrevendo”.

Tais reflexões serão encaminhadas em diálogo com os avanços e crescimento de pesquisas voltadas para a temática étnico-racial, bem como voltados para a literatura afro-brasileira no Ensino de História, ciente de que ainda há muitos desafios a enfrentar. Por isso, a presente pesquisa busca não só avançar nesse debate em torno da autoria de mulheres negras e sua importância no Ensino de História, como também procura viabilizar uma discussão interseccionalizada entre gênero, raça, classe e literatura.

Gênero, raça e classe são elementos imprescindíveis para uma análise histórica que perspectiva refletir sobre a produção literária de mulheres negras como Carolina Maria de Jesuse Conceição Evaristo. Tendo em vista que todos estes esses marcadores produzem diferentes efeitos históricos, a presente discussão procura atuar na intersecção entre os estudos de gênero, os estudos em torno da população negra no Brasil e o seu recorte transversalizado pelas questões de classe que, como veremos mais a diante, marcam a construção histórica das autoras.

Nesse sentido, o conceito de gênero em uma perspectiva histórica será aportado a partir das elaborações de Joan Scott (1995, p. 21). Em seu clássico ensaio *Gênero:* uma categoria útil de análise histórica, a historiadora nos traz sua definição de gênero pensando as relações sociais estabelecidas nas diferenças “aparentes” entre os sexos e também as relações de poder.

Logo, a palavra gênero não pode ser empregada como referência ao sexo biológico (masculino/feminino), mas, ao contrário, aos aspectos sociais e históricos que levaram a sociedade a definí-los como padrões esperados com base em seus sexos biológicos. Joana Maria Pedro (2005), nos possibilita refletir também sobre a categoria de análise “gênero” na narrativa histórica e como estas relações se deram através do tempo, de tensões e acontecimentos que foram produtores do gênero.

Na contemporaneidade, as funções e papéis sociais atribuídos e esperados aos gêneros foram uma construção histórica e cultural, não biológica. Ao mesmo tempo, a categoria gênero precisa estar em intersecção com elementos que particularizam os corpos. Tanto Conceição Evaristo quanto Carolina Maria de Jesus são mulheres negras e, portanto, as discussões sobre raça e racismo permeiam a formação de suas subjetividades e de suas obras.

Questão importante é a perspectiva de bell hooks (1992) que aborda a necessidade

de criar novas formas de escrever e falar sobre raça, a partir dos jogos de representação e imagem. Para a autora, há uma intrincada relação de manutenção do patriarcado supremacista branco[40] eo racismo na forma de representar a imagem do negro, sobretudo em mídias de massa, reforçando na coletividade e nas subjetividades as ideologias dominantes. Nesse sentido, a literatura também se constitui como um espaço privilegiado de formação e circulação dessas ideologias.

Por isso, hooks (2019) afirma ser imperioso a intervenção crítica no mundo da imagem do negro, tanto por pessoas negras quanto por aliados, transformando-a em representações que não sejam de opressão, repressão ou dominação. Nesse sentido, a autora nos direciona a buscar formas sociais e políticas para que haja uma autodefinição e libertação da negritude.[41]

Frantz Fanon (2008, p.106-107), ao mesmo tempo, defende mesma posição em seu livro *Pele negra, máscaras brancas.* Para o autor, a experiência de ser negro em uma sociedade racista significa ganhar sentido e validação a partir da observação e da perspectiva branca:

> Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado,naquele dia branco de inverno. O preto é um animal, o preto é ruim, o preto émalvado, o preto é feio; olhe, um preto! Faz frio, o preto treme, o preto tremeporque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa queo preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, opreto vai me comer!

Na citação, observa-se a representação coletiva da imagem do negro como animal, possuidor de má índole, ameaçador e feio. Todos os estereótipos negativos iniciados na colonização e reforçados na contemporaneidade. O autor, trabalhando como "médico preto", relata que não havia espaço para erros. Se tudo ocorresse bem, era enaltecido, mas se algo desseerrado, o recebimento era o descrédito. Independentemente de seus avanços intelectuais, filosóficos, literários ou, boas maneiras, sua cor era determinante.

[40] Por patriarcado supremacista branco entende-se a manutenção de um sistema social em que a figura do homem branco detém o poder nas diversas esferas da sociedade. Cf. hooks, bell. **Olhares negros**: raça e representação. Trad. Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

[41] O conceito de negritude aqui utilizado foi como movimento de valorização da Cultura Negra em países africanosou com populações afrodescendentes. Não se refere unicamente a cor da pele, mas ao fato de seres humanos teremhistoricamente sido vítimas de tentativas de desumanização e desvalorização de suas culturas. A negritude, segundo Kabengele Munanga, cria uma identidade negra a todas as pessoas que se identificam e/ou foram submetidas ao olhar do mundo ocidental branco. Cf. MUNANGA, Kabengele. [2009] **Negritude**: usos e sentidos.Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

Sobre questões correlatas, Lélia Gonzalez (1984)traz a representação da mulher negra que durante o carnaval, reencarnando o mito da democracia racial,[42] transforma-se em rainha, é desejada, adorada, cobiçada e reverenciada por todos, mas após esse período simbólico, volta a trabalhar como empregada doméstica, babá,cozinheira. Assim, a autora pontua que mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito, dependendo do momento em que são vistas.

Mas, por que a sensualidade e os trabalhos domésticos são representações das mulheres negras em nossa consciência coletiva? Segundo Gonzalez, essa imagem foi construída durantea escravização da população negra pelos brancos. A figura da mucama que se ocupava, duranteo dia, dos trabalhos na casa grande e, à noite, na satisfação do seu senhor não seria bem vista pelas lentes distorcidas e míopes dessa sociedade. Todavia, a figura da doméstica foi aceita e legitimada pelas estruturas sociais e históricas, mas suas outras funções, nos leitos de senhores e padres, não cairiam bem aos dogmas dominantes. Desse modo, relegou- se a sensualidade e sexualidade para momentos simbólicos e permitidos.

De acordo com Silvio de Almeida (2019, p.22), após inúmeros estudos biológicos e o sequenciamento do genoma humano não terem encontrado diferenças que justifiquem o tratamento discriminatório entre seres humanos, apreende-se que o conceito de raça é um fatorpolítico empregado para atribuir valores e naturalizar desigualdades, além de validar violênciasa grupos sociologicamente minoritários. Assim, o racismo seria a discriminação de um ser humano fundamentado na sua raça.

Todavia, para conseguir abarcar tantas complexidades e diferenças entre os aspectos relacionados aos gêneros, raça e classe sociais, recorreremos a uma ferramenta analítica chamada interseccionalidade. Segundo Patrícia Collins e Sirma Bilge (2021, p.16-17), este conceito pode apresentar variadas definições, porém as teóricas trazem uma genérica que contempla a essência deste conceito:

> A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bemcomo as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária –

[42] O mito da democracia racial refere-se à ideia perfeita convivência entre as pessoas, independentemente de sua raça, cor ou etnia. Nesse prisma, não haveria exclusões ou discriminações raciais. Cf. hooks, bell. **Olhares negros**:raça e representação. Trad. Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

> entre outras – são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas.

Nessa perspectiva analítica, as relações de poder se interconectam e se retroalimentam mantendo as desigualdades, em seus múltiplos prismas. As autoras estabelecem quatro domínios de poder: estrutural, cultural, disciplinar e interpessoal. No domínio estrutural, temos as estruturas fundamentais das instituições sociais: trabalho, moradia, educação e saúde, por exemplo. No segundo, o cultural, temos o campo das ideias e da cultura na organização das relações de poder. É nesse domínio que entram as representações e as imagens da negritude, da mulher, do homem, dentre outros. O terceiro é o disciplinar que normatiza e regulamenta as regras (in)justas com base em raça, gênero, sexualidade, idade.. E o último, é o interpessoal que analisa a forma como os indivíduos vivem nas diferenças entre os outros domínios. Apesar de contemplarem aspectos distintos, todos estão relacionados entre si (Collins e Bilge, 2021, p. 22).

Carla Akotirene (2018) ainda acrescenta que a interseccionalidade, através de seus marcadores sociais, revela dados mais precisos e possibilita refletir e buscar políticas públicas que rechaçam as estruturas de opressões e violências. Dessa forma, os três marcadores sociais (gênero, classe e raça) constituem parte de uma análise histórica que compreende os processose as formações das relações sociais atravessadas por elementos que são estruturais.

A partir das discussões levantadas, pode-se perceber que as obras literárias como: *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960) de Carolina Maria de Jesus e *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2011) de Conceição Evaristo, por exemplo, possuem um fecundo material que possibilita uma análise investigativa em seus contextos históricos, sociais e culturais, bem como dos marcadores interseccionais de gênero, raça e classe, e que são importantes para uma abordagem voltada para temas e questões sensíveis no Ensino de História.

Nesse sentido, percebe-se o texto literário enquanto documento histórico com múltiplaspossibilidades de análise e que deve ser ana–lisado levando-se em conta as suas particularidades. Antônio Celso Ferreira (2009, p. 77), corrobora este pensamento acrescentando que o papel do historiador é "confrontrá-la com outras fontes, ou seja, outros registros que permitam a contextualização da obra para assim se aproximar dos múltiplos significados da realidade histórica".

Nesta perspectiva, a literatura possibilita o alargamento da visão do leitor sobre a

realidade transfigurada, pois o texto literário foi criado por um autor (a), dentro de um espaço, de um tempo histórico definido, possuindo questões sociais e culturais próprios desse período que o mesmo explora ou inventa a partir de suas perspectivas e experiências.

Desse modo, o texto literário não se apresenta "como mero mecanismo para conhecer o real; é parte constituinte desse real, como movimento e prática cultural e política; espaço em que as lutas, as batalhas e os embates sociais travados cotidianamente [...] podem ser percebidos" (Vieira, 2014, p.30).

No corpo textual das literatas já citadas, encontra-se representações, figurações e múltiplas imagens, bem como variados aspectos relacionados às questões de gênero, raça e classe que, experienciadas pelas(os) personagens, figuram determinadas leituras e percepções do mundo, bem como questões sensíveis.

Por temas sensíveis, compreende-se uma abordagem teórica e metodológica que busca refletir sobre experiências traumáticas e violências que se ligam à "ideia de um passado vivo, que tem a ver com a insistência de um passado que não passa" (Pereira; Seffner, 2018, p. 20). Em um país como o Brasil, marcado por violências individuais e coletivas que não foram superadas, torna-se necessário uma "educação ética, estética e histórica" pautada pela necessidade de olhar criticamente para o passado, o que significa "não apenas o esforço de compreensão do passado, mas também a ação e a intervenção no presente" (Vieira; Rodrigues,2021, p.13-14).

Ampliando o debate, Nicole Tutiaux-Guillon (apud Gil; Eugenio, 2018, p.142) define como questões sensíveis, os aspectos que se apresentam como carregados de emoções, sendo temas politicamente complexos, importantes tanto para o presente quanto para o futuro, e implicam o confronto de valores e interesses. Desse modo, afirma-se a necessidade de promover uma educação ética em que a literatura não apenas atenderia a um aspecto de deleite, mas também como gerador de inquietações e reflexões críticas sobre os temas traumáticos e sensíveis que permeiam a sociedade.

Ao lidar com a literatura de Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo no Ensino deHistória, também é importante considerar a perspectiva de Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2012, p. 31-32) quando diz que uma das tarefas contemporâneas da história é permitir a construção de várias possibilidades de ver o mundo, englobando seu aspecto social e o ser humano dentro de uma dada temporalidade. Nessa perspectiva, leva-se em conta as diferenças, as alteridades, relativizando nossos valores e pontos de vista. O autor acrescenta que ensinar História é humanizar validando a existência de outras experiências e formas de ver o outro. A história

> como formadora de subjetividades, é um saber e uma prática inseparável de discussões éticas e políticas. O ensino e a escrita da História implicam semprea tomada de posição política e a defesa de valores. A história [...], parece ter hoje a função de nos ensinar a conviver com a diversidade, com a multiplicidade, a respeitar a alteridade e a diferença, que é a condição exata do mundo em que vivemos (Albuquerque Júnior, 2012, p.33).

Nesse sentido, em diálogo com as obras literárias de Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo, podemos analisá-las como escritas da violência e da resistência que trazem marcadores interseccionais de gênero, raça e classe, bem como as estruturas de poder que fundamentam seus textos e impactam seus leitores (as).

Em *Quarto de despejo*: diário de uma favelada (1992), Carolina escreve um texto autobiográfico, marcado por (in)visibilidades sociais, racismo e todas as dificuldades de se morar em uma favela em São Paulo. O trabalho com a linguagem, a forma de escrever seus diários e a esperança de mudança em sua realidade podem ser consideradas como a maneira que encontrou de escapar momentaneamente de seus problemas diários, bem como de construir uma crítica social.

Já no livro *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2011), Conceição Evaristo escuta as experiências traumáticas de várias mulheres e narra suas histórias em forma de contos. A cadapágina, há escritas da violência, mas sobretudo, uma sensibilidade e afeição que unem mulheresnegras e abordam temas urgentes como machismo, sexismo, racismo, objetificação do corpo damulher e, mesmo após tantas lutas, as personagens mostram suas resistências e seus lugares na história.

Percebe-se, assim, a importância do ensino de História e da Literatura para a construção de uma educação crítica e transformadora do pensamento e, consequentemente, da realidade. Em especial, quando se trata de pensar os temas sensíveis e suas relações com a violação dos direitos humanos numa perspectiva que possa desestruturar e romper com "um currículo eurocêntrico, cronológico, dominante, branco, heterossexual e racista" (Pereira; Seffner, 2018,p.20).

FONTES DOCUMENTAIS

Evaristo, Conceição. Insubmissas Lágrimas de Mulheres (Contos). Rio de Janeiro: Malê,2011.

Maria, Carolina. [1960] Quarto de Despejo: Diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2014.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla, and Djamila Ribeiro**. O que é interseccionalidade?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. Fazer defeitos nas memórias: para que servem o ensino e a escrita da história? In: GONÇALVES, Márcia de Almeida. [et al.] (orgs). **Qual o valor da história hoje?** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília: MEC, 2018.
COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Trad. Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2020.

DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). **Escrevivência**: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte,2020.
DUARTE, Eduardo de Assis**. O negro na literatura brasileira**. Navegações. v. 6, n. 2, p.146-153, jul./dez. 2013.

FANON, Frantz. **Pele Negra Máscaras Brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008.

FERREIRA, Antonio Celso. A fonte fecunda. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de. **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2012.

GIL, Carmem Zeli de Vargas; EUGENIO, Jonas Camargo. Ensino de História e temas sensíveis: abordagens teórico-metodológicas. **Revista História Hoje**, 7(13), 139–159, 2018. Disponível em: https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/430. Acesso em: 13/set./2023.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244.

HOOKS, Bell. **Olhares negros**: raça e representação. Trad. Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2008.

MORIN, Edgar. **O enigma do homem: para uma nova antropologia.** Trad. Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MUNANGA, Kabengele. [2009] **Negritude**: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica,2019.
PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. **História** (São Paulo), vol. 24, 2005, pp. 77–98, 2005. Disponível em: https://www.scielo.br/j/his/a/fhHv5BQ6tvXs9X4P3fR4rtr/abstract/?lang=pt. Acesso em: 01/ago/2023.

PEREIRA, Nilton Mullet; PAIM, Elison Antonio. Para pensar o ensino de história e ospassados sensíveis: contribuições do pensamento decolonial. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 32,

n. 66, p. 1229-1253, set./dez. 2018. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/40152/25983. Acesso em: 13/set./2023.

SCOTT, Joan**. Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** Educação & Realidade,v.15, n.2, jul/dez. 1995.

SEFFNER, Fernando; PEREIRA, Nilton Mullet. Ensino de história: passados vivos e educação em questões sensíveis. In: **Revista História Hoje**, v. 7, nº13, p.14-33. 2018. Disponível em: https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/427/275. Acesso em: 13/set./2023.

VIEIRA, Vera Lúcia Silva; RODRIGUES, Beatriz. Contar história(s) e despertar (in)visibilidades: reflexões sobre didática da história, literatura e diretos humanos. **Clio**:Revista de Pesquisa Histórica. Recife Online, vol.39, jul- dez, 2021.

_____. **A escrita como exercício da indignação**: Ignácio de Loyola Brandão (Bebel que a cidade comeu e Não verás país nenhum). São Paulo: Editora Unesp, 2014.

A ANTROPOFAGIA MODERNISTA COMO ESTRATÉGIA DE RESISTÊNCIA: REFLEXÕES SOBRE IDENTIDADE, COLONIALISMO E PODER

Filipe Rizzo Oliveira[43]

A antropofagia modernista, proposta inicialmente por Oswald de Andrade, surge como um movimento filosófico-cultural no cenário da vanguarda brasileira, propondo uma estratégia de resistência à dominação colonial. Esse ponto de partida implica na absorção crítica das influências culturais externas, transformando-as em algo "genuinamente brasileiro", subvertendo as hierarquias impostas pelo colonialismo. Com essa prática, os modernistas brasileiros não apenas contestavam a passividade nativa perante a cultura europeia, mas também reavaliavam as tradições locais, propondo uma nova forma de encarar os elementos indígenas e africanos, frequentemente marginalizados ou distorcidos pelo olhar colonial. Assim, a antropofagia veio desconstruindo tradições e refletindo sobre as complexas dinâmicas de poder e identidade.

Palavras-chaves: antropofagia; modernismo; colonialismo; ideologia.

MODERNISMO E MODERNISTAS

No livro *As revoltas modernistas na literatura*, Otto Maria Carpeaux já indicava um certo consenso que assinala o ano de 1914, com a eclosão da 1ª. Guerra Mundial, como o verdadeiro final do século XIX. No que diz respeito às artes, no entanto, admitindo não conseguir ser tão exato, afirmava que "a literatura que em geral se chama modernismo" aparecera ainda antes do conflito, entre 1905 e 1910, ficando incubada até 1918, quando crítica conservadora e público, finalmente, percebem as vanguardas artísticas (2021, p.18).

Tendo a revolução literária coincidido com importantes acontecimentos e modificações na estrutura política e social do mundo, nada parece mais natural à Carpeaux do que a literatura ter reagido àqueles acontecimentos, seja refletindo-os, seja até antecipando-lhes os reflexos ideológicos.

[43] Mestrando do PPGH da PUC-GO. *E-mail*: filiperizzooliveira@gmail.com. Orientador: Dr. Eduardo Quadros. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

O Modernismo, de fato, marca uma ruptura política no campo intelectual brasileiro. Tendo surgido em um momento de crise da primazia oligárquica, o movimento estruturou-se tendo como base a formação de um "estado maior" de intelectuais da burguesia paulista, impactada por cisões internas, e não por acaso, irrompendo nos mesmos anos das greves em São Paulo e Rio de Janeiro (1917, 1918, 1919 e 1920), das insurreições tenentistas, da reorganização política da igreja através dos núcleos de mobilização da intelectualidade leiga e da fundação do Partido Comunista do Brasil. Agiam sob os impulsos da vanguarda europeia e da industrialização que rompeu o ritmo tradicional das cidades.

A literatura, nesse ambiente inquieto, também padecia. Chegava-se, enfim, à conclusão de que o Parnasianismo estava gasto e de modo algum correspondia aos anseios de uma arte novamente marcada de características nacionais. Para Mário da Silva Brito (1971), o Parnasianismo "já tinha esgotado o seu momento de autenticidade" e caia, por sua vez, "nos clichês, nos caprichos formais sem função". Se próceres como o historiador e etnólogo Capistrano de Abreu, com sua autoridade moral, expunham o diletantismo no meio literário, outros como Aluísio de Azevedo denunciavam a lastimável falta de leitores.

Até quase às vésperas da Semana de Arte Moderna de São Paulo, conforme Marisa Lajolo (1980, p.16), a infraestrutura da vida cultural brasileira era bastante precária, mesmo na capital paulista. Lajolo conta que no ano de 1919 havia 35 livrarias no Brasil[44] e grande parte das obras em circulação eram impressas em outros países. O distanciamento entre escritores e leitores antecedia, portanto, questões estéticas. A quase inexistência de canais de circulação entre obra e público tornava-se o maior empecilho para a concretização de qualquer projeto literário nacional.

A modernização dos modos de produção da literatura brasileira, que acompanha o Modernismo, superou os acanhados mecanismos mercadológicos de uma concepção anacrônica de casas editoriais, e imprimiu uma prática empresarial que incluía a distribuição e a propaganda e incluía a noção do livro como mercadoria.

Nesta perspectiva, a figura de Monteiro Lobato é exemplar. Sua participação na história da literatura brasileira ultrapassa sua célebre carreira de escritor. Como editor Monteiro Lobato inaugura uma concepção de literatura que incluía a noção do livro como objeto, trazendo para o primeiro plano a inserção de premissas capitalistas – Lobato investe num sistema agressivo e inédito de anúncios em jornal, mala direta e venda por consignação através de agentes

[44] Marisa Lajolo cita como fonte os trabalhos *O livro brasileiro desde 1920*, de Olímpio do Souza Andrade e *A produção e consumo de prosa de ficção em São Paulo* (1900-22), de Terezinha del Fiorentino.

autônomos e pequenas empresas espalhadas pelo interior do Brasil, contrata artistas para melhorar a apresentação das capas, importa maquinário gráfico moderno – que em termos de indústria editorial viabilizaram a circulação do texto literário.

Da mesma forma um forte senso nacionalista transforma sua ação editorial em uma manifestação de um projeto literário igualmente comprometido e condizente com os ventos de modernidade e cosmopolitismo em ascensão.

A partir de sua atuação como editor, e não somente enquanto autor ou crítico, parece possível discutir a modernidade de Lobato e seu papel modernizador na literatura brasileira inserido em um sistema literário complexo, que multiplica as categorias de análise e permite ampliar os marcadores dos modernismos e de modernistas, e por isso, consegue contestar a história cultural que considera toda a produção artística das primeiras décadas do século XX como decorrência do modelo de modernismo proposto e praticado nos entornos da Semana de Arte Moderna.

O escritor Lima Barreto é outro autor importante do início do século XX cujo cânone modernista não reconhece como tal. Sua relação conturbada com os modernistas paulistas, alimentada por trocas de insultos públicas, resultado tanto de disputas dentro do campo intelectual, como pelas diferenças de classe e o racismo, reforça a ideia de que a aceitação do Modernismo não ocorreu sem estranhamentos à época.

Ainda que, o grupo modernista e Barreto guardassem posicionamentos em comum – refletindo forte sentimento nacional, levando ao nível da consciência literária aspirações populares reprimidas, além dos aspectos estilísticos e temáticos inovadores – a literatura de Lima Barreto se destacava trazendo em seu âmago a denúncia do preconceito racial e a discriminação social do negro e do mulato. Sua vida economicamente difícil de pequeno funcionário público somadas aos desgostos domésticos e a revolta contra o racismo, forjaram um severo crítico social que escapava ao modelo de representação nacional dos modernistas paulistas.

Barreto, por sua vez, parecia não gostar de narrativas que pudessem soar como elitistas (ainda que tenha apresentado sua candidatura à imortal da Academia Brasileira de Letras) e os modernistas pertenciam à elite, alvo principal de sua crítica. Referências geográficas e seu posicionamento enquanto autor consolidado frente aos jovens escritores permitem a suposição de que a reação de Lima Barreto fosse encorpada pelo receio de ver o Rio de Janeiro, então Capital Federal, e a si, perderem espaço para São Paulo, que emergia como potência econômica e buscava se firmar como centro cultural e seus noviços.

Mas é certo que o autor carioca integra o esforço de busca de valores essencialmente nacionais, assim como os modernistas paulistas, e possui o mérito original de lançar luz sobre a população negra e suburbana.

Com a mesma visão homogeneizadora, a historiografia literária tende a discutir a modernidade nacional a partir das manifestações ocorridas no eixo Rio-São Paulo, o que é compreensível dada a presença marcante de capital e prestígio que se concentrou nessas duas cidades. Assim, entre parcas modulações, o processo brasileiro de modernização tem sido visto sob o prisma eufórico do Modernismo paulista ou da boêmia da *Belle Époque* carioca e sua reforma urbana.

Uma outra perspectiva permite colocar a questão da modernidade no país, vista não apenas do ângulo de um autor local/regional, mas sobretudo de uma das muitas modernidades propiciadas pelo projeto de industrialização no espaço das inter-relações sociais.

O debate sobre o intelectual em face da realidade brasileira e internacional – democratização da cultura, preservação do patrimônio, a dimensão social da arte, a vinculação entre popular e erudito – no início do século XX, colocava em pauta o nacionalismo crítico em suas mais diversas dimensões (literárias, linguísticas, artísticas, ideológicas), espraiando-se nos diversos cantos do país, aproximando companheiros no Rio de Janeiro (Manuel Bandeira, Ronald de Carvalho, Sérgio Buarque de Holanda, Lima Barreto, Alceu Amoroso Lima); em Pernambuco (Joaquim Inojosa); Minas Gerais (liderados por Carlos Drummond de Andrade, especialmente o grupo de *A Revista*, de Belo Horizonte, e da revista *Verde*, de Cataguases); no Rio Grande do Norte (Luís da Câmara Cascudo, Antonio Bento de Araújo Lima, Jorge Fernandes); na Paraíba (Ademar Vidal); em Alagoas (Jorge de Lima); no Rio Grande do Sul (Augusto Meyer), entre outros.

CAMPO INTELECTUAL – FATORES MODELADORES DA ATIVIDADE INTELECTUAL[45]

[45] Este artigo adota como marco teórico o conceito de campo intelectual de Pierre Bourdieu. O campo intelectual de Bourdieu refere-se à estrutura social e simbólica onde ocorre a produção e validação do conhecimento. Ele argumenta que o campo intelectual é um espaço de luta pelo poder simbólico, onde os agentes competem para estabelecer e impor suas ideias como legítimas. Bourdieu destaca a importância dos capitais – econômico, cultural, social e simbólico – na determinação da posição e da relevância dos agentes no campo intelectual. Ele argumenta que as relações de poder e as disputas por autoridade e reconhecimento são fundamentais na dinâmica desse campo. BOURDIEU, Pierre. *Campo de Poder, Campo Intelectual*: itinerario de um concepto. [s.l.]. Montressor, 2002.

Um grande impulso à vanguarda modernista surgiu das rivalidades e da competições internas entre as forças políticas representativas das elites regionais. A crise intensa do poder oligárquico abriu espaço a novas modalidades de colaboração entre intelectuais e os detentores do poder político que destoavam das políticas culturais centralizadoras subvencionadas pela monarquia brasileira e proporcionaram um pouco mais de autonomia intelectual em um momento em que esta – a vida intelectual – passa a ser tributária da grande imprensa como instância propiciadora da maioria das gratificações pecuniárias e posições intelectuais.

Sergio Miceli (2012, p. 24) defende que em estados como São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro, a introdução dos jovens letrados no campo literário teve sua gênese na divisão regional do trabalho de dominação como quadros dos partidos republicanos estaduais e seus próprios órgãos de imprensa, citando: em São Paulo, a criação de um partido de oposição (o Partido Democrático) e o controle do jornal *O Estado de São Paulo* e da *Revista do Brasil*, reunidos em torno da família Mesquita; em Minas Gerais, o Partido Republicano Mineiro, com diversos integrantes atuando na equipe da redação do *Diário de Minas*, órgão oficial da agremiação partidária; no Rio de Janeiro, a geração "modernista", comportava um grupo expressivo de escritores que havia estreado como simbolistas ou penumbristas, bem antes de 1922, e movimentavam-se entre a atividade política, a carreira diplomática, as encomendas oficiais, as entidades públicas e os periódicos.

Os intelectuais e escritores brasileiros nunca puderam se desvencilhar do domínio exercido pelos grupos políticos dominantes, propensos a dar sustentação material e institucional em troca do controlo de suas atividades e sua inserção estratégica no âmbito cultural. As condições necessárias à produção intelectual, recrutamento, as trajetórias profissionais, bem como gratificações e os mecanismos de consagração, dependiam quase inteiramente de instituições ou grupos que exerciam o trabalho de dominação.

A isso acrescenta-se o fato de que ingressar em carreiras intelectuais estava diretamente ligado à posse de vantagens resultantes da posição social e familiar. Os "futuristas" brasileiros mantinham uma clara relação com a tradição. Vindo de famílias abastadas ou influentes, eles se relacionavam com artistas, escritores e personalidades mais tradicionais em um momento de prosperidade econômica. Cada um, à sua maneira, estava conectado às diversas atividades econômicas impulsionadas pelo desenvolvimento industrial e financeiro.

A vinculação entres redes de sociabilidade e a concretização de projetos artísticos parecia ser, então, o padrão nas atividades de produção cultural, altamente dependentes das demandas de seus patrocinadores, num estágio de maturação incipiente das atividades culturais autônomas onde os próprios artistas se incumbiam de viabilizar seus projetos (Miceli, 2003, p.

26). Para a semana de Semana de Arte Moderna de 1922, um comitê de notáveis, atraídos pelo prestígio de Paulo Prado, fazendeiro, empresário e colecionador, filho de influente político do Segundo Império e ex-prefeito de São Paulo, ficou a cargo de obter as adesões necessárias para custear a mostra, como ocorria tradicionalmente em grandes espetáculos e exposições paulistas.

Na qualidade de consumidores qualificados da elite culta, os modernos paulistanos pareciam desejosos de instituir no país uma atividade cultural à altura do modelo europeu que admiravam, contanto que pudesse ostentar feições nacionais "autênticas". Um dos princípios subjacentes ao movimento modernista era a crença na originalidade singular e misteriosa do que se entende por cultura nacional, algo que um observador estrangeiro seria incapaz de traduzir.

Pode-se perceber, no entanto, que a dependência em relação à hegemonia europeia, especialmente Paris, a capital cultural da elite sul-americana no passado, ainda era presente. Embora os artistas do movimento modernista buscassem criar uma linguagem artística e literária marcada pelo nacionalismo, é importante compreender e interpretar suas obras à luz das influências e estilos europeus contemporâneos que eles incorporaram em suas práticas e aprendizados com os mestres do antigo continente.

Tampouco pode-se deixar de mencionar a inversão de posicionamento da sociedade em relação a Portugal como exportadora de paradigmas, estilos e linguagens, o que apressou o despertar de uma consciência nativista por parte dos setores cultos dos grupos dominantes locais. A estagnação econômica, altos índices de analfabetismo e um sentimento generalizado de crise e decadência são fatores que contribuíram para o abandono da influência portuguesa no Brasil em favor da adoção dos repertórios estéticos e estilísticos da vanguarda francesa, em particular.

Assim, como nos grandes centros de produção de arte modernista, cada vez mais internacionalizados, também em São Paulo, o processo de aprendizagem e absorção criativa guardava marcas profundas das interações artísticas entre "centro" e "periferia" (cumpre dizer que assimétricas), tanto nas linguagens como no produto de suas vanguardas.

E, nas primeiras décadas do século XX, o que parecia mais "avançado" em São Paulo era o debate sobre a identidade nacional da arte. Sintomaticamente, vários empreendimentos culturais significativos surgiram durante este período na capital do estado paulista, como o Liceu de Artes e Ofícios, a Pinacoteca do Estado, o Pensionato Artístico, o Theatro Municipal, a Academia Paulista de Letras.

A expansão da industrialização e o acelerado desenvolvimento urbano propiciados pela valorização do café transformara a cidade de São Paulo em um mercado de arte dotado das

principais características de seus congêneres estrangeiros passando a abrigar instituições especializadas e um grupo destacado de entusiasmados colecionadores privados, criando as fundações sobre a qual o modernismo paulista pode lançar-se como "nacional" – entendido, assim, como o "suporte expressivo capaz de reconfigurar experiências sociais contraditórias [...] reformatadas em função das constrições locais de absorção e produção" (Miceli, 2003, p. 20).

OSWALD DE ANDRADE

Oswald de Andrade (1890-1954) é um caso típico dessas figuras da elite abastada, culta e sofisticada – seu pai foi um rico negociante imobiliário responsável pelo loteamento de bairros inteiros em São Paulo, como o Brás e Cambuci – olhos atentos à moda, aos lançamentos e espetáculos das vanguardas europeias na música, dança, artes visuais. Capaz de sustentar os custos elevados de aprendizagem e desenvolvimento de sua carreira de escritor, agia, com a extravagancia de um artista dedicado aos afazeres de uma atividade da qual não dependia. (Gonçalves, p. 164)

Inspirado pelo irmão de sua mãe, o acadêmico da Academia Brasileira de Letras, Inglês de Sousa[46], ainda adolescente começou a se aproximar de figuras ligadas ao meio literário. No início de 1909 começou a escrever no *Jornal do Comércio* e no *Diário Popular* e , e em março do mesmo ano se matricula na faculdade de direito do Largo do São Francisco, instituição pela qual passaram todos os seus colegas da primeira geração modernista (a exceção de seu maior expoente, Mario de Andrade).

Em 1911, com apoio financeiro do pai, lança o semanário *O Pirralho*. Até então alheio à vida pública, engaja-se na Campanha Civilista liderada por Rui Barbosa – acompanhando a posição da elite paulista. Mas, apesar do sucesso da revista Oswald parte para a França em 1912, poucos anos depois do lançamento do *Manifesto Futurista* de Filippo Tommaso Marinetti, em 1909. Era o surgimento das vanguardas europeias.

De volta ao Brasil, Oswald reassume *O Pirralho*, mantendo-a ativa até 1916, e por influência do poeta francês Paul Fort escrevia seus primeiros poemas "modernistas".

[46] Herculano Inglês de Sousa (1853-1918), advogado, professor, jornalista, contista e romancista. Foi o introdutor do Naturalismo no Brasil. Compareceu às sessões preparatórias da criação da Academia Brasileira de Letras, onde fundou a cadeira nº 28, que tem como patrono Manuel Antônio de Almeida. (Academia Brasileira de Letras. Biografia. Disponível em: <https://www.academia.org.br/academicos/ingles-de-sousa/biografia>. Acesso em: 09 jan. 2023).

Em 1917, a jovem artista Anita Malfatti (1189-1964), filha de um engenheiro italiano naturalizado brasileiro que também foi deputado da assembleia legislativa estadual em São Paulo, retornava dos Estado Unidos depois de seu segundo período de estudos fora do Brasil (a primeira experiência fora na Alemanha entre os anos de 1910 e 1913), onde trava conhecimento com artistas como Isadora Duncan, Pablo Picasso e Marcel Duchamp.

Alguns amigos, entre os quais o pintor Di Cavalcanti, insistiram para que Malfatti exibisse suas obras naquela que, se não foi a primeira exposição de arte moderna no Brasil[47], foi de fato o grande catalisador do movimento. A exposição veio a ser um sucesso, o salão cedido pelo magnata Antonio de Toledo Lara, conhecido como Conde de Lara, manteve-se cheio de curiosos durante os dez dias reservados à mostra.

Compareceram artistas da nova e da velha geração (registraram presença Oswald, Mário de Andrade, Di Cavalcanti, Tarsila do Amaral, que fariam parte do núcleo modernista de São Paulo) além de autoridades políticas e a imprensa também mostrou-se receptiva. A princípio tudo corre bem, como esperado a arte de Anita Malfatti causa estranheza, mas foi recebida de forma simpática.

Até que é publicada a crítica ferrenha que Monteiro Lobato escreveu a respeito da mostra em *O Estado de São Paulo* que colocará para sempre o paradigmático autor-crítico-editor e o grupo modernista em lados opostos da história. O artigo de Lobato, que ficaria famoso sob o título "Paranoia ou mistificação", se mostrava avesso às inovações artísticas trazidas por Anita. Com ar condescendente e jocoso, valoriza o talento da artista para depois alertá-la do grave erro de deixar-se enfeitiçar pelo mal da arte moderna, seu grande alvo. Na intenção de ridicularizar a nova arte, Lobato recorre a aproximação entre a arte moderna e perturbação mental ou engodo.

Monteiro Lobato lembraria ainda que na literatura já começavam a aparecer "furúnculos dessa ordem [...] graças à cegueira nata de certos poetas elegantes, apesar de gordos".[48] Referência clara a Oswald de Andrade, que vinha ensaiando, naqueles dias, os primeiros escritos de seu *Memórias sentimentais de João Miramar*. E coube ao próprio Oswald responder ao ataque em um texto publicado no *Jornal do Comércio*. Em sua resposta, ele critica o conservadorismo de Lobato e argumenta em favor da nova estética que rompia com a tradição acadêmica.

[47] Em maio de 1913 o artista russo Lasar Segall, realiza o que muitos consideram, ao menos cronologicamente, a primeira exposição de arte moderna no Brasil.
[48] Sobre a exposição de Anita Malfatti. *O Estado de São Paulo*. 20 dez. 1917. Em: BRITO, Mário da Silva. História do Modernismo Brasileiro: antecedentes da semana de arte moderna. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1971.

Por fim, a crítica de Monteiro Lobato à exposição de arte de Anita Malfatti acabou desempenhando um papel crucial na consolidação do grupo modernista no Brasil. Foi um ponto de viragem que suscitou discussões sobre a necessidade de um movimento cultural mais dinâmico e inovador. Esse debate acabou levando à formação do movimento modernista e à subsequente Semana de Arte Moderna. Em 1922 o grupo já estava coeso e representava uma força nova dotada de consciência. O *Manifesto Pau-Brasil*, publicado em 1924, defendia uma cultura "genuinamente" brasileira e em 1928, Oswald publica o *Manifesto Antropofago*.

O PENSAMENTO ANTROPOFÁGICO

"Em Piratininga.
Anno 374 da deglutição do Bispo Sardinha."[49]

Em seu aniversário de 38 anos Oswald de Andrade ganha de sua então esposa, a pintora Tarsila do Amaral, um quadro, seu mais recente trabalho – "o homem, plantado na terra e mais". A versão de Brito (1971) nos conta que no momento em que Tarsila o ofereceu a Oswald, ele, junto ao colega Raul Bopp e com a ajuda de um dicionário tupi-guarani nomearam-no Abaporu, uma junção de "aba", que significa homem, com "poru", que come, na língua indígena.

Não obstante o nome "brasileiríssimo", a noção de antropofagia estava no ar no começo do século XX, na Europa. Tanto futuristas, quanto os dadaístas empreenderam uma revisão dos padrões culturais vigentes, e não raro, recorrendo ao exótico e ao primitivo. Francis Picabia, do grupo dadaísta, que Tarsila e Oswald conheceram em Paris, cria em 1920 um manifesto e uma revista de nome *Cannibale*.

A referência ao modelo francês marca uma constante na história literária brasileira: a dialética do localismo e do cosmopolitismo, manifestada ora com conformismo, ora com violência e com maior ou menor consciência. No modernismo esse relacionamento parece adquirir uma tensão *sui generis* na medida em que se procura neutralizar os polos desta relação. (Candido, 2023, p. 133)

O manifesto brasileiro acaba por ser a formulação mais dialética da antropofagia, pois nele Oswald combina sua proposta estética e formal com seu conteúdo ideológico de forma que um encontra sustentação e confirmação no outro. Além disso, é dialético por ser uma unidade

[49] Manifesto Antropofago, *Revista de Antropofagia*, anno 1 n. 1. São Paulo, mai. 1928. Para datar o Manifesto Antropofago, Oswald de Andrade inicia a contagem dos anos a partir do episódio histórico da morte do Bispo Sardinha. D. Pedro Fernandes Sardinha (1496-1556), foi um sacerdote português, primeiro bispo do Brasil. Sua trajetória ficou marcada por ter sido, segundo alguns relatos controversos, devorado por indígenas da etnia caetés, em um ritual de antropofagia, no litoral do nordeste brasileiro, em 1556.

contraditória; isto é, contém em si mesmo, tanto o caráter libertador quanto o caráter regressivo da antropofagia (no sentido de retorno a um paraíso perdido no passado, indo contra as sublimações antagônicas).

Por certo, nem todos os modernistas viram a questão nacional com a lógica e propósito de Oswald de Andrade, insistentemente crítico e provocativo em relação à dependência cultural do Brasil com as tradições advindas do velho mundo. Mas, de um modo geral seus ideais afetaram todos que procuraram, seja ao nível da participação teórica, seja da criação literária, discutir a cultura brasileira no período.

Oswald tentou buscar uma síntese de correntes opostas: a centrípeta, de volta ao Brasil "real" (o rural e a mistura das raças) e a centrífuga, transoceânica, que continuava selando a condição de país periférico a supervalorizar o que chegava da Europa. Pode-se, assim, encontrar as matrizes do conceito de antropofagia modernista, tal como formulado no "Manifesto Antropófago" de 1928, a partir de uma reflexão que busca dar conta de processos alternativos para a constituição da identidade do brasileiro e mesmo de sua recepção. Isto é, para a compreensão da absorção, pelos modernistas, da chamada "língua do povo".

O conceito de antropofagia de Oswald de Andrade – mescla de piada, provocação, filosofia da história e profetismo – nasce em meio a estas aspirações nacionalistas na arte e constituía uma crítica à nossa cultura ao focalizar a oposição entre o seu arcabouço intelectual de origem europeia e seu amálgama com as culturas indígenas e africanas que teve como parte. Sua plataforma nacionalista não atinge pois, o xenofobismo dos que manifestavam o desejo de cortar os laços com a cultura universal.

Ao absorver aspectos da antropologia social, através das referências aos Tupinambás, notórios canibais, Oswald de Andrade propusera a antropofagia cultural enquanto movimento pretenso à capacidade de deglutir as influências estrangeiras e regurgitá-las, revestidas de uma forma nova, autônoma e singular, permitindo a existência de múltiplas culturas em constante transformação, com diversos matizes provenientes dos elementos previamente assimilados. Assim, essa abordagem vai além da dicotomia entre selvagem e civilizado, criando uma alternativa cultural que é simultaneamente ambos.

Oswald enfatiza a relação entre antropofagia e seleção cultural como uma obrigação a ser cumprida, e destaca um "índio não positivado" que se tornava um modelo ao não se tornar aquilo que nós nos tornamos. Sua alteridade reside unicamente no fato de ser diferente da civilização. O que interessa é, sobretudo, sua antropofagia. Quando Oswald propõe comer tudo novamente ou insiste que seu homem natural é um projeto para o futuro, fica evidente o caráter

utópico do manifesto. Não se trata de uma relação de oposição, mas de uma tentativa de superação da questão da identidade nacional que, sem dúvida, havia sido seu ponto de partida.

A antropofagia modernista pode ser compreendida, ao mesmo tempo, a partir de uma verve boêmia e libertária, advinda de uma aristocracia sufocada pelo provincianismo dos anos 1920, mas também a partir de proposições utópicas, que apresentou de maneira fragmentária e alegórica um projeto para o país.

A questão racial no Modernismo Brasileiro

A partir da segunda metade do século XX, houve um aumento significativo no interesse pelos estudos sobre as interações culturais, especialmente sob o prisma dos fenômenos da construção social multiétnica do continente americano – fruto da convivência de diversas etnias em um mesmo território advinda dos fluxos escravagistas e migratórios. Essas interações culturais têm produzido concepções que vem gerando grandes impactos sociais e políticos.

Diante da abordagem epistemológica decolonial a própria modernidade, e de leva, o movimento modernista, ganharam um olhar renovado sobre a participação do negro em seus meios. Ao considerar a modernidade, em sua origem, uma noção ocidental feita para pensar apenas as rupturas surgidas em relação às noções de tradição e clássico dessa sociedade, tal conceito não poderia se estender de forma natural para outros mundos e outro povos com diferentes tradições e culturas.

Nesse sentido, a modernidade negra traduzir-se-ia pelo processo de inclusão simbólica dos negros à sociedade ocidental, enquanto ocidentais civilizados. Uma passagem caudatária da história dos contatos entre brancos e negros, marcada por trocas e conflitos intensos. A incorporação dos negros ao Ocidente como um processo histórico ocorreria, então, em dois tempos distintos.

Primeiramente, há uma mudança na representação dos negros pelos ocidentais, especialmente por meio da arte. Em seguida, inicia-se uma segunda fase em que os negros passam a ter representações positivas de si mesmos, tanto para eles próprios quanto para os "ocidentais" (Campos, 2022).

A abordagem da questão racial no movimento modernista antes e depois do evento no Theatro Municipal de São Paulo em 1922 é repleta de partes delicadas e complexas. Embora seja válido reconhecer que houve uma inclusão de representações de pessoas negras e de regiões marginalizadas no contexto artístico, as obras, sozinhas, não puderam construir uma

representação efetiva e autêntica e, muitas vezes, fortaleceram imagens estereotipadas como favela, festa e o corpo.

A primeira consideração a ser feita é que os imaginários estão intrinsecamente relacionados ao contexto histórico em que estão inseridos. Ao discutir a questão racial no Brasil dos anos 1920, é importante levar em conta a falta de uma identidade nacional estabelecida. O movimento modernista dessa época buscava romper com as concepções estéticas e formais do parnasianismo, ao mesmo tempo em que procurava criar uma arte que refletisse a "identidade nacional". No entanto, não havia uma perspectiva de arte engajada ou de questionamento racial nesse sentido.

Esse período coincide com a formulação da teoria das três raças constitutivas do povo, baseada em princípios discursivos de igualdade. Campos (2022) defende que os intelectuais brasileiros pensaram a questão racial na perspectiva do darwinismo racial desde o final do século XIX até praticamente depois da Segunda Guerra Mundial, produzindo uma interpretação branda da escravatura e das relações raciais no país e que os modernistas, oriundos em sua maioria das elites paulistas, não fugiriam a essa perspectiva.

Há realmente um olhar voltado para a negritude e para suas manifestações culturais. A representação, no entanto, está muito ligada a estereótipos já anunciados nas primeiras linhas do manifesto do movimento, muito relacionadas ao Movimento Pau-Brasil, principiado por Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral, que pregava um nacionalismo internacionalista. No entanto, a relação com a modernidade se dá de maneira conturbada. O modernismo desloca a análise das teorias raciais da biologia para uma perspectiva culturalista, que, no entanto, fará com que se normalize as relações de opressão.

Um dos aspectos positivos do legado modernista teria sido, e neste caso se destaca principalmente o trabalho de Mario de Andrade como etnomusicólogo, a coleta informações e registro de diferentes manifestações culturais, como música, dança, festas, artesanato e contos populares. Seus registros são testemunhos para compreender as origens não só da música, mas também das culturas brasileiras, abordando sua diversidade. Embora possam ser vistos como uma forma de folclorização das manifestações, por meio deles é possível perceber que, apesar de formarem uma nacionalidade, os povos brasileiros são constituídos por culturas diversas, sem no entanto hierarquizá-las ou estereotipá-las.

Enquanto projetos epistemológicos modernos têm sido limitados pelo cânone ocidental, reproduzindo, em seus próprios domínios de pensamento e prática, uma forma específica de "colonialidade do poder e do conhecimento", o grande movimento, necessário na perspectiva

epistêmica decolonial, enfatiza a necessidade de ampliar o cânone de pensamento além do ocidental tradicionalmente utilizado pelos modernistas.

Em oposição a um “universal” localizado que lança uma visão global, uma perspectiva decolonial "verdadeiramente universal” deve surgir a partir de um diálogo “crítico” entre diversos projetos políticos/éticos/epistêmicos. Esses projetos são direcionados a um mundo "pluriversal" que implicaria reconhecer a diversidade de experiências, conhecimentos e perspectivas que existem fora do domínio ocidental e aprender com elas para construir uma compreensão mais inclusiva e justa (Grosfoguel, 2008).

Considerações finais

A análise do antropofagismo no contexto modernista brasileiro evidencia sua relevância como expediente inovador para a formação da identidade nacional: uma reflexão voltada para explorar métodos alternativos para a construção da identidade nacional, cuja ideia central era "devorar" elementos de culturas hegemônicas, digeri-los e transformá-los, produzindo algo novo e singular que não seria nem indígena puro, ou africano, nem simplesmente uma cópia da cultura europeia. Envolvia rebeldia e subversão sem recorrer, no entanto, ao xenofobismo dos que manifestavam o desejo de cortar os laços com a cultura universal.

Todo o movimento modernista brasileiro está enraizado em um contexto específico da América Latina, no início do século XX, sujeito a profundas transformações em sua constituição social, política e cultural, buscando à formação de identidades nacionais que refletissem a complexidade e a diversidade da região após séculos de domínio colonial.

As lutas pela independência no século XIX deixaram um legado de valores republicanos e ideais de liberdade. A influência europeia e, cada vez mais, norte-americana, incentivou a busca pela modernização e o progresso. Havia o desejo de formar nações modernas capazes de entrar para o grupo das nações desenvolvidas.

Entretanto, a associação entre o Modernismo e os valores liberais nem sempre é simples ou direta (e o contexto histórico e geográfico pode influenciar a maneira como esses valores são expressos e interpretados). Além disso, modernismo e liberalismo são conceitos internamente diversos e têm sido sujeitos a várias interpretações e adaptações ao longo do tempo. Mas, a relação pode ser vista com clareza na valorização de temas universais, como liberdade individual, direitos naturais e o binômio razão e progresso.

Neste cenário, a Antropofagia parece defender a integração ativa de influências externas em uma cultura nacional. O movimento representa, portanto, não apenas uma revolução

estética, mas um profundo processo de reflexão e crítica social que desafiou as estruturas de poder e as narrativas impostas pelo sociedade tradicional que o alimentou.

Enfim, embora a complexidade e a natureza interpretativa de ideias como a Antropofagia e outras estratégias de resistência ao colonialismo sejam evidentes, essa mesma complexidade parece estar em conflito com a busca por identidades nacionais mais definidas e distintas.

Quem são os intelectuais? Com que autoridade afirmam a própria capacidade de diagnosticar as doenças da sociedade e de curá-las com seu intelecto autossuficiente? Essa questões destacam a importância de entender como as ideias e conceitos criados durante o modernismo brasileiro continuam relevantes nos dias de hoje, influenciando a forma como a arte é representada e as interações que ocorrem no campo artístico. É essencial analisar como esses elementos do passado impactam as práticas artísticas contemporâneas e as relações entre artistas, obras de arte e público e suas relações com a política.

Bibliografia

ANDRADE, Oswald. Manifesto Antropofago. Revista de Antropofagia. Ano 1, n. 1. Disponível em: https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/7064/2/Anno.1_n.01_45000033273.pdf.

BRITO, Mário da Silva. História do Modernismo Brasileiro: antecedentes da semana de arte moderna. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1971.

CAMPOS, Deivison. A questão racial no modernismo brasileiro antes e depois da Semana de Arte Moderna. IHU On-Line. São Leopoldo – RS, 06 maio 2022. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/618326-a-questao-racial-no-modernismo-brasileiro-antes-e-depois-da-semana-de-arte-moderna-entrevista-especial-com-deivison-campos.

CANDIDO, Antonio. Literatura e sociedade: Estudos de teoria e história literária. 1. ed. São Paulo: Todavia, 2023.

CARPEAUX, Otto Maria. As Revoltas Modernistas na Literatura. 1ª Edição. São Paulo: Ed. Faro, 2021.

GONÇALVES, Marcos Augusto. 1922: a semana que não terminou. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global, Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 80 | 2008, colocado online no dia 01 outubro 2012, criado a 30 abril 2019. URL: http:// journals.openedition.org/rccs/697 ; DOI : 10.4000/rccs.697.

LAJOLO, Marisa. A modernidade em Monteiro Lobato. Letras de Hoje, Rio Grande do Sul, v. 15, ed. 3, p. 15-22, 1980.

MICELI, Sergio. Nacional estrangeiro: história social e cultural do modernismo artístico em São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

MICELI, Sergio. Vanguardas em retrocesso: ensaios de história social e intelectual do modernismo latino-americano. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Referências

BOURDIEU, Pierre. Campo de Poder, Campo Intelectual: itinerario de um concepto. [s.l.]. Montressor, 2002.

DUMAS, Alessandra. Nomear é Dominar? Universalização do teatro e o silenciamento epistêmico sobre manifestações cênicas afro-brasileiras. Revista Brasileira de Estudos da Presença, Porto Alegre, v. 12, n. 4, e121806, 2022.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. Revista Sociedade e Estado, Brasília, p. 51-73, v. 31, ed. 1, Janeiro/Abril 2016.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 11. ed. Rio de Janeiro, DP&A, 2006.

LIMA, Bruna Della Torre de Carvalho. Vanguarda do atraso ou atraso da vanguarda? Oswald de Andrade e os teimosos destinos do Brasil. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. doi:10.11606/D.8.2012.tde-11032013-122116. Acesso em: 2024-01-09.

MICELI, Sergio. Poder, Sexo e Letras na República Velha. [s.l.] Elo (Perspectiva), 1977.

A CASA HISTÓRICA DE DONA DICA: LUGAR DE MEMÓRIA EM LAGOLÂNDIA (GO)

Carlos Cipriano Gomes Junior[50]

Este artigo tem por objetivo apresentar a Casa Dona Dica, em Lagolândia, distrito de Pirenópolis (GO), usando os conceitos de *casa histórica* (Ponte, 2007) e *lugar de memória* (Nora, 1993) e considerando as expectativas dos visitantes sobre o bem cultural. Testemunha da trajetória de uma personalidade singular da vida política e religiosa goiana do século XX – Benedita Cipriano Gomes, também chamada de Dica. A Casa foi parcialmente destruída por uma enchente do Rio do Peixe no fim de 2021, sendo reparada e reaberta em julho de 2023, por ocasião do principal festejo local, a conhecida "Festa do Doce". O texto apresenta resultados parciais de uma pesquisa em andamento no mestrado profissionalizante em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio da Universidade Estadual de Goiás (UEG), acerca da casa e do túmulo de Dica, visando investigar o valor simbólico desse patrimônio cultural para a comunidade lagolandiense e à produção de um vídeo documentário. A metodologia adotada passa pela pesquisa bibliográfica e documental, além da observação participante e da realização de entrevistas com os detentores desses dois bens culturais.

Palavras-chave: Lagolândia. Casa histórica. Lugar de memória. Patrimônio cultural.

Introdução

Lagolândia – ou "Lagoa", como é chamada pelos lagolandienses – é um pequeno vilarejo situado a 160 km de Brasília e de Goiânia, tratando-se do único distrito de Pirenópolis, município da região leste goiano. O distrito tem população atual estimada em 500 habitantes, somando os moradores do diminuto núcleo do vilarejo e das fazendas nos arredores. Foi nesse lugar que, entre 1923 e 1925, um movimento messiânico de pequena escala liderado por "Santa Dica"[51] (Vasconcellos, 1991), aglomerou famílias e indivíduos que vieram de diferentes localidades, inclusive de outros estados brasileiros, em busca de tratamento para os sofrimentos "do corpo e da alma", de aconselhamentos e da proteção de uma adolescente chamada Benedita Cipriano Gomes, mais conhecida por Dica (1905-1970). Foi durante a sua infância e adolescência que a menina Dica chamou a atenção das pessoas com as quais convivia por seus

[50] Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP/UEG). Endereço eletrônico: carlos.cipriano@ifg.edu.br. Orientador: Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros.

[51] Apesar de conhecida por "Santa Dica" e, concordando com outros autores, como Rezende (2023), preferimos não adotar a referida denominação, uma vez que a alcunha foi empregada de modo pejorativo e irônico pelos opositores de Dica, desde os anos 1920, para descredibilizar sua atuação religiosa.

"dons" ou "poderes" sobrenaturais de cura e à medida em que o tempo foi passando, a casa de Dica passou a ser muito frequentada, "uma vez que a menina tinha sonhos, visões e palestrava com os anjos" (Curado; Silva, 2015, p. 1388). Com sua fama crescendo pelo sertão, não demorou para que muitas pessoas decidissem se mudar para o lugar.

O movimento de Dica incomodou a sociedade circundante, constituindo uma comunidade bastante discriminada em função dos marcadores sociais da diferença que caracterizaram não apenas os seguidores, mas a própria liderança. Um grupo diverso de pessoas, algumas delas com posses, mas a maioria proveniente das camadas populares, compondo uma comunidade caracterizada pela diversidade étnico-racial e que trabalhava no campo para a sua própria subsistência. Moravam na zona rural e obedecendo à líder extremamente jovem, do sexo feminino, praticante de uma religiosidade na qual ela era a mediadora do diálogo com um mundo espiritual habitado por "anjos". Uma combinação de marcadores sociais (classe social, raça, território, idade, gênero e religião) na sociedade goiana dos anos 1920, classista, racista, patriarcal e machista, vivendo numa região pouco desenvolvida em relação a outros estados brasileiros, dominada por uma elite agrária e predominantemente católica. Não à toa o movimento despertar a oposição e a repressão das forças políticas que regiam os poderes constituídos no coronelismo em Goiás, durante a República Velha.

Figura 1 – Dica aos 16 anos (à direita), seu pai (ao centro), com seu tio e seu avô (xerente), em 1921.



Fonte: Livro Santa Dica: encantamento do mundo ou coisa do povo? (Vasconcellos, 1991, p. 85).

A casa que hoje é identificada como Casa Dona Dica, foi edificada próximo às margens do Rio do Peixe e localiza-se na Praça Benedita Cipriano Gomes, encontrando-se posicionada frontalmente em relação à Igreja de N. Sra. da Conceição, do lado oposto da praça e na parte mais rebaixada do núcleo histórico do vilarejo – enquanto a igreja fica na parte mais elevada. A Casa Dona Dica – antes chamado "Salão de Curas", é um bem cultural que nunca passou por um processo de patrimonialização. Ela importa no contexto dessa região por ter sido ponto de

atração de pessoas para o movimento messiânico, sobretudo a partir de 1923, situação que levou ao surgimento do povoado. Foi nessa casa que Dica começou a tratar das pessoas com enfermidades físicas e espirituais, sendo numerosos os relatos que testemunham sua atuação como curandeira.

Durante o movimento messiânico, era nessa casa que Dica recebia as pessoas que buscavam frequentar os "Conselhos", reuniões nas quais ela se deitava numa cama com cerca de dez palmos de altura, no cômodo de entrada do imóvel, para falar em nome dos anjos que ela conhecia e com os quais se encontrava, em seus estados de transe (Vasconcellos, 1991).

A casa foi ainda o principal alvo da operação da polícia do estado de Goiás ordenada para a repressão ao movimento. O episódio ficou conhecido entre os lagolandienses como o "Dia do Fogo", ação de combate ao reduto ordenada pelo recém-empossado presidente de Goiás, Brasil Ramos Caiado. O Dia do Fogo se deu em 14 outubro de 1925, um ataque com metralhadora a pessoas desarmadas, que resultou em mortes e na prisão de alguns seguidores de Dica (Vasconcellos, 1991).

Alcançado o centenário do movimento messiânico, o interesse público por Dica é reacendido e mobiliza diferentes agentes internos e externos à comunidade, em manifesta preocupação com a preservação dos bens culturais relacionados à memória de Lagolândia. Recentemente foi realizado um evento para celebrar os 119 anos de Benedita Cipriano Gomes, reunindo no vilarejo um público de conhecedores de sua trajetória de vida e admiradores. Familiares, afilhados, políticos, pesquisadores, estudantes, religiosos, lagolandienses e pessoas que visitavam a Lagoa pela primeira vez participaram das atividades comemorativas[52], que aconteceram no interior da Casa Dona Dica e às sombras das "gameleiras" que ficam em frente ao imóvel, uma delas crescendo sobre seu túmulo[53] – ela foi sepultada em frente à sua casa, atendendo a um pedido seu, em novembro de 1970 (Rezende, 2023, p. 92).

Mas, para além do evento mencionado, quando foi constituída uma exposição temporária a fim de apresentar informações a respeito da personalidade que lhe empresta o nome, como funciona a Casa Dona Dica? O que acontece nessa casa e como o público participa dessas atividades? Constatou-se, a partir da observação participante da interação entre as pessoas e o bem cultural, nos dias de festejos ou em dias sem qualquer atividade especial no

[52] A programação do evento contou com a exposição de reprodução de matérias de jornal dos anos 1920 e livros publicados sobre o movimento messiânico de "Santa Dica", redações e desenhos produzidos por estudantes da escola local, roda de conversa com pesquisadores e familiares e apresentação teatral.

[53] Nesse espaço, em frente à casa e ao redor do túmulo, um conjunto de árvores do mesmo gênero (*ficus*) emendam suas copas, criando um verdadeiro "portal místico" no lugar, repleto de memórias sobre as histórias que se contam a respeito de Dona Dica.

imóvel, que o visitante que não conhece Lagolândia pode sair de lá um pouco decepcionado ao se deparar com a Casa Dona Dica praticamente vazia. Antes de abordarmos a Casa Dona Dica como um *lugar de memória* (Nora, 1993) em Lagolândia, partimos desse sentimento de "frustração" das expectativas que acomete os visitantes do bem cultural para fazer uma distinção conceitual entre *casa histórica* e *museu-casa* (Ponte, 2007). Na investigação das dimensões material, simbólica e funcional do *lugar de memória* e dos usos passados e atuais do imóvel, duas funcionalidades ocupam em contínuos atos de produção de memória a Casa Dona Dica, dela fazendo uma "casa de fazer a cura" e uma "casa de fazer a festa".

A Casa de Dica: casa histórica ou casa-museu?

Para uma apresentação do imóvel enquanto bem cultural, consideramos oportuno primeiro conceituar o que vem a ser *casa histórica* e *museu-casa* ou *casa-museu*. Principalmente porque o nome "Casa Dona Dica" pode levar a uma falsa impressão quanto às suas características de uso, que são dadas por suas funcionalidades para a comunidade. Observamos que essa forma de denominação, que vincula o imóvel a uma personalidade pública, faz supor de antemão que o bem cultural a ser visitado guardaria um acervo capaz de revelar aspectos da vida privada dessa pessoa, de sua "intimidade em casa", digamos assim, tal como acontece com diferentes casas-museus relacionadas a personalidades distintas. Assim, constatamos, através da observação participante, que o nome "Casa Dona Dica" pode vir a suscitar nos visitantes desavisados a promessa de uma experiência que não se cumpre, fazendo com que se sintam "expectantes relativamente à percepção do que poderão observar quando visitam uma casa-museu" (Ponte, 2007).

Segundo o pesquisador português Antônio Ponte (2007) essas duas categorias, *casa histórica* e *casa-museu*, não se encontram necessariamente bem definidas e separadas: o próprio DEMHIST, comitê direcionado para a conservação e gestão de casas-museus no âmbito do Conselho Internacional de Museus (ICOM), é denominado pela abreviatura do termo francês "*demeures historiques*", ou seja, casas históricas. Entretanto, o autor destaca que essas categorias se reportam a realidades diferentes, uma vez que "uma casa-museu pode ser, simultaneamente, uma casa histórica, mas sendo histórica não significa que seja um museu" (Ponte, 2007, p. 22). Ele prefere definir o termo *casa histórica* como aquele "imóvel que apresenta histórias e leituras de um determinado local, de uma época definida ou estrato social" (Ponte, 2007, p. 22-23). O autor acrescenta que as casas históricas

> ganham tanto mais importância e valor quanto mais os cidadãos de um país se interessam pela sua História, pela evolução da sociedade, transformando esses espaços simbólicos em pontos de passagem, quase que de peregrinação, que merecem ser salvaguardados para perpetuar o seu passado (Ponte, 2007, p. 23).

Em seu estudo sobre as casas históricas e as casas-museus em Portugal, Ponte (2007) afirma que essa forma de pensar e valorizar o passado a partir das casas históricas abriu um campo de atuação para a museologia, proporcionando a passagem de muitas casas históricas a casas-museu, quando se passa a aplicar a função museológica ao imóvel. Ou seja, o bem cultural passa a ser tratado e a funcionar de maneira diferente, com preocupações acerca do uso de seu espaço e sobre seu acervo, quanto a forma de expor e conservar coleções ou documentos e sobre as ações dirigidas ao público, que visam informar a respeito da instituição de guarda e memória. Assim, toda casa histórica pode evoluir para casa-museu, apesar de ainda não o ser.

> Em Portugal, considera-se a casa histórica como uma estrutura relacionada com alguma figura pública de relevância nacional, regional ou local, ou com algum acontecimento da história do país ou de um determinado local, sem que, contudo, tenha implícito o trabalho e a função museológica. Não tem inclusivamente de estar aberta ao público (Ponte, 2007, p. 23).

Considerando essa definição, parece-nos oportuno identificar a Casa Dona Dica dentro da categoria de casa histórica e distingui-la de uma casa-museu, pois o bem cultural não funciona como uma unidade museológica. Trata-se de um imóvel relacionado a uma figura pública de relevância e a acontecimentos que também tiveram relevância para a história de Pirenópolis e de Goiás. Uma casa histórica, mas que não funciona como um museu, apesar de estar "aberta ao público", como aliás sempre esteve, em situações específicas, quando é ocupada por atividades religiosas e culturais. Seja porque nela ainda se trabalha com a cura espiritual, seja porque abriga os festejos do catolicismo popular, que também constituem o patrimônio cultural lagolandiense, a casa cumpre funções que lhe são próprias, na vida social da comunidade. E por não dispor de uma exposição permanente de um acervo e/ou do próprio mobiliário "original" – dos tempos em que Dica era viva e interagia com o espaço – talvez a Casa Dona Dica cause alguma estranheza ao visitante que espere ali encontrar uma casa-museu.

Em sua revisão de premissas do campo patrimonial, Ulpiano de Meneses (2012, p. 27) discorre sobre a relação de pertencimento enquanto um "mecanismo nos processos de identidade que nos situa no espaço, assim como a memória nos situa no tempo: são as duas coordenadas que balizam nossa existência". Nos termos do autor, pode-se dizer que os usos que

as pessoas da comunidade de Lagolândia fazem dos espaços da Casa Dona Dica seriam considerados usos "existenciais" – e se diferem dos usos turísticos, que colocam o visitante em uma condição desterritorizalizada e separada do seu cotidiano. "A forma de relacionar-se que habitantes e visitantes desenvolvem com (...) o bem cultural é fundamentalmente diversa", sendo a do morador qualificada "pelo sentido e, portanto, como raiz de interioridade e consciência", enquanto a do visitante vincula-se mais a uma experiência de fruição estética, estreitada normalmente pelos limites do sentido da visão (Meneses, 2012, p. 27).

A distinção entre *casa histórica* e *casa-museu* em uma pesquisa com foco nos detentores do bem cultural estudado se faz também importante para que possamos pensar sua valoração simbólica pela comunidade – em sua forma qualificada de interação com o patrimônio e as referências culturais no território em que ela vive, que é distinta da forma de interação do visitante. Na ampliação da escuta dessa forma qualificada de interagir "existencial", procuramos ouvir pessoas que atuam e vivem em Lagolândia, fazendo essa casa parte de seus cotidianos ou de suas memórias. Nas entrevistas com os participantes da pesquisa em Lagolândia, foi identificado um dissenso nas opiniões sobre o destino do bem cultural, no que diz respeito à possibilidade de passagem de uma *casa histórica* a uma *casa-museu*, desejada por algumas pessoas, mas refutada por outras. Essa divergência de opiniões, que também é constatada quando se cogita a eventual patrimonialização da Casa Dona Dica, é um dos focos de interesse desta pesquisa.

A historiadora Waldetes Rezende, radicada desde 1982 em Lagolândia e autora de livros publicados sobre o distrito, suas festas e sua fundadora, menciona que antes da pandemia do Covid-19 o vilarejo recebia excursões de estudantes para aprender a história de Dica e da região: "era um movimento razoável e vinham alunos do ensino fundamental, de cursos técnicos e faculdades". Waldetes afirma que a comunidade tem projetos para resguardar a história do local, apontando a falta de apoio do poder público como um obstáculo. Ela lamenta que as enchentes do Rio do Peixe ameacem o que ainda resta da Casa, lembrando que a cada inundação se perde "um pouco das coisas de Santa Dica, que também tem sua contribuição histórica. Gostaríamos de fazer uma espécie de museu, assim como existe o de Cora Coralina na cidade de Goiás, mas falta incentivo do poder público em todas as esferas" (Rezende, 2022 *in* Além do Centro Histórico, 2022).

Por sua vez, um dos netos de Dica, Carlos da Mota Bastos, responsável por coordenar e executar o mutirão de reparos feito na Casa Dona Dica, após ela ser parcialmente destruída pela súbita cheia do Rio do Peixe, em novembro 2021, se pronuncia de modo contrário a transformação do espaço físico da casa num museu em homenagem à sua avó. Carlos discorda

de quem é favorável à transformação da Casa Dona Dica em casa-museu porque, na sua opinião, essa é a "casa de fazer a cura" e a "casa de fazer a festa".

> A minha prima falou da coisa de fazer o museu aqui. Aí eu até chamei a minha prima, que veio, falei pra ela assim: essa casa aqui a gente levantamos aqui porque é a casa de fazer a cura e a casa de fazer a festa. Mas aqui do lado tem um espaço, nós vamos marcar aqui no chão aqui o tamanho que vocês precisam. Aí vocês vão fazer o museu aqui do lado, pra ficar uma referência muito boa. Que aí fica o museu bem do lado e a casa de fazer a cura do outro e de fazer a festa. (...) Essa casa aqui tem que ser preservada pra fazer a festa, que é a casa de fazer a festa, que foi minha vó que fundou essa festa. E enquanto ela teve vida foi acontecido aqui no Salão... (...) E agora o pessoal com a ideia que eles quer fazer um museu, eu achei muito interessante, achei muito bom. Mas desde que faz do lado, não colocar nada aqui dentro da casa porque aqui precisa ser a casa de fazer a cura e a casa pra fazer a festa (Bastos, 2024).

Essa é uma das razões para o dissenso, que também justifica a resistência local aos processos de patrimonialização ou musealização da Casa Dona Dica, pois a casa é usada para eventos como a "Festa do Doce" e para os processos de cura espiritual continuados em Lagolândia por Divina Soares, sucessora de Dica. Entre as pessoas entrevistadas na pesquisa, é perceptível a preocupação com o fato de as medidas de proteção e salvaguarda legal executadas por um órgão externo à comunidade virem a interferir no contexto de funcionamento do bem cultural ou das próprias festividades locais.

A Casa Dona Dica enquanto um lugar de memória em Lagolândia

O historiador francês Pierre Nora, que nos anos 1980 cunhou e desenvolveu a famosa expressão *lugar de memória* (a partir do conceito de *locus memoriae* produzido pela Antiguidade), explica que o termo se refere aos locais físicos, monumentos, objetos, práticas e eventos comemorativos que a imaginação investe "de uma aura simbólica" e para os quais a sociedade dirige uma "vontade de memória" e, portanto, seus afetos (Nora, 1993, p. 22).

Lugar de memória é "toda unidade significativa, de ordem material ou ideal, que a vontade dos homens ou o trabalho do tempo converteu em elemento simbólico do patrimônio memorial de uma comunidade qualquer" (Nora, 1997, v.2: 2226 *apud* Gonçalves, 2012, p. 34). Portanto, um lugar de memória está socialmente referenciado na história de um coletivo, mesmo que tenha relevância apenas local (para uma comunidade), sem que necessariamente seja relevante para a memória nacional ou universal. De acordo com Pierre Nora,

> a razão fundamental de ser de um lugar de memória é parar o tempo, é bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial para (...) prender o máximo de sentido num mínimo de sinais (Nora, 1993, p. 22).

O autor afirma que os lugares de memória se constituem em um jogo no qual memória e história se determinam uma à outra, interagindo em reciprocidade, explicando o termo a partir de três sentidos que a palavra "lugar" comporta e que sempre coexistem, simultaneamente: *material* (onde a memória se ancora, se cristaliza e se refugia, onde ela está "encarnada" e se deixa apreender pelos sentidos), *simbólico* (os significados da memória que o lugar expressa, revelando-se portador da história) e *funcional* (porque o lugar é dotado da função de alicerçar a memória).

Os graus em que cada uma desses sentidos ou dimensões se manifesta é variável, a depender da natureza do "lugar". Nora acrescenta que ao trabalho do historiador, o que importa "(...) não é a identificação do lugar, mas o desdobramento de que este lugar é a memória. Considerar um monumento como um lugar de memória não é simplesmente fazer a sua história", cabendo ao historiador "desmontar-lhe o mecanismo, estabelecer-lhe os estratos, distinguir-lhe as sedimentações e as correntes, isolar-lhe o núcleo duro" (Nora, 1997, v.2: 2226 *apud* Gonçalves, 2012, p. 34) – ou seja, proceder à análise do jogo entre memória e história que a expressão propõe.

Consideramos oportuno, neste artigo, situar um pouco da biografia de Dica nos fatos que estão entrelaçados à história e à memória de Lagolândia, fazendo isso a partir desse bem cultural, no qual ela vivia quando surgiram seus poderes "sobrenaturais" de cura e quando ela surgiu como liderança do movimento messiânico. E o faremos partindo do pressuposto de que a Casa Dona Dica, sendo uma casa histórica, é um *lugar de memória* em Lagolândia, vilarejo cuja memória não se separa de trajetória de Dica.

Segundo Curado e Maia (2011, p. 68), a origem do povoado de N. Sra. da Conceição – que somente em 1930 foi alçado à condição de distrito e em 1938 passou a se chamar oficialmente Lagolândia (Rezende, 2023, p. 148-149) – se dá nos inícios do Século XX, numa propriedade rural chamada Fazenda Mozondó. Tal origem estaria ligada à devoção à padroeira do lugar, ainda lembrada nos festejos realizados em homenagem à Imaculada Conceição, que acontecem no dia 8 de dezembro. Próximo à sede da Fazenda Mozondó, de propriedade do Dona Isabel Borges, avó de Dica, viúva e matriarca da família Cipriano Gomes, foi erguida uma pequena capela de palha para abrigar a imagem da santa. Tal capela, depois reconstruída em madeira e palha, era separada da casa de Dona Isabel por um grande largo, que hoje é a

Praça Benedita Cipriano Gomes, e foi erguida de modo a ficar posicionada frontalmente ao imóvel. Conforme explicam Silva e Curado (2015), a comunidade que ali se formou inicialmente passou a se encontrar na capela para as orações e depois os padres apareceram

> para as celebrações, uma vez que no contexto inicial do século XX havia uma preocupação em evitar os excessos do chamado catolicismo popular. Os encontros devocionais voltados para a Imaculada Conceição era feitos basicamente pelos membros da família Cipriano Gomes, mas atraiam ainda vizinhos e agregados que moravam em fazendas vizinhas, e logo tiveram a iniciativa de ampliar e consolidar a devoção, por meio da construção de uma capela que abrigasse os devotos, pois dezembro em Goiás é a estação das chuvas. A festa foi se ampliando em dias de rezas, ora com missa ora apenas com celebrações feitas por integrantes da própria comunidade, pois havia falta de representantes do clero, que somadas às dificuldades de acesso por estradas castigadas pelas chuvas, acabavam por colaborar para o quase isolamento daquele pequeno conglomerado de pessoas (Silva; Curado, 2015, p. 1387).

Curado e Maia (2011) explicam que a ocupação do povoado ocorreu de forma simultânea ao crescimento da menina Dica, nascida em 13 de abril de 1905, e criada por uma tia e pela avó, na casa de Dona Isabel, visto que seus pais – Benedito e Benedita, trabalhavam e moravam em uma outra propriedade próxima (Silva; Curado, 2015). Entre sua infância e sua adolescência, Dica seria percebida pelas pessoas com quem convivia em seus "dons" espirituais, no que diz respeito à sua comunicação com o "outro mundo" e seu poder de operar "curas", o que ela fazia inicialmente através do contato de suas mãos com os corpos enfermos, passando depois a receitar beberagens "milagrosas". "Tais práticas aconteciam na residência da família, que recebeu a denominação de 'Salão de Cura', ou simplesmente Salão, e Dica contava com o apoio de mulheres da comunidade que a ajudavam em tais execuções, sendo essas voluntárias conhecidas como 'enfermeiras'". (Curado; Maia, 2011, p. 68).

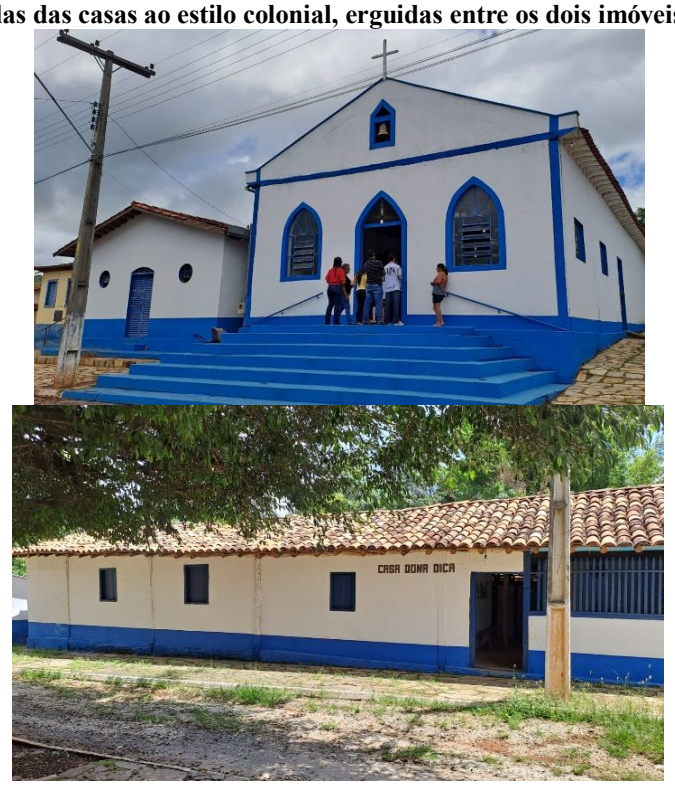
Se procuramos, ao tratar da Casa Dona Dica, destacar sua posição geográfica relativa à Igreja N. Sra. Conceição – cuja construção, em substituição à simplória capela, se deu nos anos 1930 (Rezende, 2023) – foi para ressaltar que é "possível perceber as alterações da religiosidade pelo espaço lagolandense" quando contextualizamos o surgimento de Lagolândia a partir desses dois bens edificados ao redor da Praça. Segundo Curado e Maia (2015), Dica, sendo católica praticante, nos inícios do Século XX passa a mobilizar "pessoas não só durante as celebrações ministradas na capela, mas também nas reuniões que aconteciam na casa de sua avó Izabel, com quem morava" (Curado; Maia, 2015, p. 1388). É a atuação de Dica, portanto, que vai fazer com que as pessoas construam o núcleo central de edificações de Lagolândia. E as primeiras casas

foram sendo erguidas exatamente entre a pequena Igreja de N. Sra. da Conceição e a casa de Dona Isabel (hoje Casa Dona Dica),

> seguindo o padrão de construção colonial com fachadas similares, porém diferenciando-se uma das outras pela cor do madeirame; já que eram caiadas, cobertas por telha de tipo colonial – capa e canal – e com quatro águas (...) as moradias iniciais, além de estarem aglomeradas em um só lado do referido largo, eram edificações bastante semelhantes entre si (Curado; Maia, 2011, p. 68).

Apresentamos alguns elementos espaciais e temporais que serão retomados mais adiante, quando da caracterização da Casa Dona Dica como lugar de memória em Lagolândia. Parece-nos importante tratar das relações entre a igreja católica e o bem cultural – a Casa Dona Dica – que se encontra diante da Igreja de N. Sra. da Conceição, do outro lado da praça, observando-se sobretudo a permanência dos chamados "excessos do catolicismo popular", que permitem que certas atividades das festas dos santos católicos aconteçam na Casa de Dica.

Figura 2 – Imagens das Fachadas da Igreja de N. Sra. da Conceição e da Casa Dona Dica em Lagolândia (acima) e das fachadas das casas ao estilo colonial, erguidas entre os dois imóveis (abaixo), jan. 2024.





Fonte: Autoria própria (Carlos Cipriano).

A observação participante evidenciou que as questões que se colocam quanto à religiosidade particular de Dica, de família e formação católica, mas também uma *médium*, afetam até hoje a relação do clero e de parte dos católicos com o bem cultural, por ser essa uma casa que, além de ser a "casa de fazer a festa", continua também a ser a "casa de fazer a cura" (espiritual), conforme foi diferenciado pelo neto de Dica, Carlos Bastos, em sua entrevista.

Retomando o jogo no qual memória e história se determinam mutuamente para a constituição de um *lugar de memória* (Nora, 1993), passamos agora a apresentar a Casa Dona Dica em suas dimensões material, simbólica e funcional, cuja separação é meramente abstrata, uma vez que esses sentidos de qualquer lugar de memória se sobrepõem. O bem cultural, além de ser portador de referências do surgimento do mito de "Santa Dica", do movimento messiânico e do episódio do "Dia do Fogo", ainda abriga atividades em comemoração aos santos do catolicismo popular que foram iniciadas no período em que Dica era viva e com sua ativa participação (casa de fazer a festa), além de ainda servir para finalidades de tratamento espiritual – sendo inclusive georreferenciado pelo Google Maps como "centro espírita" (casa de fazer a cura).

Para falar da Casa Dona Dica como *lugar de memória*, considera-se importante pensar primeiramente nessa sobredeterminação entre história e memória, retomando o surgimento do mito fundador de Dica, que ocorreu dentro da Casa, pois conforme lembram Curado e Silva (2015)

> há informações de que todos estes fatos tenham ocorrido dentro da casa por ela habitada, o que acabava por gerar uma áurea de um espaço especial que será pautado pela religiosidade popular por ela conduzida. A residência familiar passa a ser denominada de Salão, pois era um centro de recepção de pessoas da comunidade e de outras que se deslocavam dos mais variados lugares para poderem encontrar com Dica (Curado; Silva, 2015, p. 1388).

O antigo "Salão de Curas", atual Casa Dona Dica tem atualmente os seguintes cômodos: o da entrada do imóvel, que é o maior cômodo da casa e onde se encontra uma mesa que serve para a montagem do altar, em dias de festa, além de alguns bancos compridos de madeira, para que as pessoas possam se acomodar, nas reuniões de oração; três quartos para hospedar as pessoas em tratamento espiritual, conectados a dois banheiros, e uma despensa situada ao lado da cozinha, com fogão à lenha. A maioria dos cômodos possuem chão de terra batida e toda a casa não possui forragem, estando seu telhado aparente para quem transita em seu interior. Ao fundo da casa, uma área coberta e cujo piso é de pedras pirenopolinas, abriga um conjunto de mesas e bancos compridos de madeira, além fornos para o preparo de doces e quitandas.

A casa dispunha, antes da enchente de 2021, de um total de dezoito camas distribuídas pelos três quartos, que serviam para acomodar as pessoas que vinham em busca de tratamento espiritual. Cada um dos quartos tinha, em um dos seus cantos, um móvel aparador no qual ficava a imagem de um santo católico: no quarto das mulheres, a imagem de N. Sra. do Rosário, no quarto dos homens, a imagem de São Benedito, e no quarto misto, a imagem do Divino Pai Eterno. Alguns entrevistados reclamam que a Prefeitura de Pirenópolis recolheu, logo após a inundação do Rio do Peixe, parte desse mobiliário, alegando cumprir ordens sanitárias para evitar a contaminação da população, mas que isso foi feito sem qualquer consulta à comunidade e sem qualquer satisfação sobre o destino dado a esses móveis ou sua reposição. Depois de reparada por esforços e com recursos da própria comunidade[54], sem qualquer ajuda do poder público, a Casa Dona Dica ainda aguarda a conclusão das obras em seus dois banheiros e a restituição de seu mobiliário para voltar a funcionar como a "casa de fazer a cura". Por hora, enquanto não volta a ter essa funcionalidade, mantem-se a tradição de fazer as orações das seis horas da tarde no Salão, o que foi instituído nos tempos de Dica e é mantido até hoje pelas suas seguidoras.

Na fachada principal da Casa, observa-se que a parede do cômodo de entrada não se eleva até o telhado – medida que, por certo, favorece a ventilação –, dispondo esse vão de um

[54] O neto de Dica, Carlos Bastos, explica que boa parte dos recursos usados na obra de reparos na Casa Dona Dica, após a enchente, foi doado pela Associação Feminina de Lagolândia, que destinou o montante das contribuições das associadas coletado ao longo dos anos para o investimento inicial, fazendo também campanha de arrecadação fundos para reparação.

gradil de madeira. Tomamos conhecimento, nas entrevistas e a partir da análise de fotografias antigas do imóvel, que esse gradil não existia antigamente e que foi instalado para impedir a entrada das bolas de futebol que escapavam da quadra do vilarejo para dentro do Salão. A quadra fica próximo à Casa Dona Dica e ao lado de seu túmulo. No momento, a comunidade debate a permanência dessa quadra no local, pois ficou bastante comprometida com a cheia do Rio do Peixe – assim como na quadra, ainda há sinais dos estragos da enchente no calçamento, no asfalto e em alguns casarões do vilarejo e a comunidade reclama do aspecto de abandono que o desastre deixou em Lagolândia. Bem como da não reconstrução de uma ponte que liga o vilarejo à Vila Propício, ponte que foi totalmente destruída pela enchente, obstruindo-se o tráfego pela GO-479 (o que movimentava a vida no distrito, uma vez que encurtava a distância entre Pirenópolis e o Lago Azul, atração bastante visitada pelos turistas).

Sobre a mesa que fica no cômodo de entrada do "Salão de Curas", há um Livro de Pedidos de Oração no qual os visitantes podem fazer suas solicitações. Em uma das paredes desse cômodo, estão pendurados textos com orações e breves informações sobre quem foi "Santa Dica", além de fotografias dela em diferentes idades, sozinha ou entre afilhados, familiares e amigos. É nesse ambiente silencioso da Casa Dona Dica em que se encontram os indícios de quem foi a pessoa que morou nessa casa e ali desenvolveu atividades como líder de um movimento messiânico e curandeira, ao longo de sua vida. Descrevemos aqui alguns elementos materiais, textuais e visuais, que, presentes nesse ambiente do imóvel – na entrada da casa, recepcionando o visitante – cumprem a função de alicerçar a memória dos fatos que constituíram o distrito de Lagolândia. É através dessas pistas, fazendo leituras do lugar de memória, que o visitante pode identificar que se trata da casa onde viveu Dica, a liderança que fundou o povoado a partir de sua atuação religiosa e política, tendo desenvolvido naquela casa um trabalho de cura espiritual que era buscado por pessoas enfermas de todo o Brasil.

Nessa parede do cômodo de entrada da Casa Dona Dica, e em meio a essas fotos da fundadora de Lagolândia, está o retrato de Divina Soares, que ali continuou os trabalhos de cura espiritual iniciados por Dica, acompanhado de um texto que também faz a apresentação de sua biografia. Conforme nos lembra Waldetes Rezende (2023), em seu livro:

> Divina Soares prossegue os trabalhos de cura iniciados por Dica em Lagolândia. Familiares de Dica e alguns dos seguidores fiéis a esta, contestam os dons de Divina. Contudo, moradores mais antigos contam que ainda se lembram de quando esta era criança e foi apontada por Dica, que a anunciava como sucessora (Rezende, 2023, p. 112).

No tocante à relação com a igreja católica, salienta-se que os padres não fazem qualquer alusão à Dica ou à sua sucessora durante as missas celebradas nas festividades em devoção aos santos, bem como à Casa, observando-se uma recusa em dialogar com a memória de Dica (criadora da maioria dessas festas em Lagolândia). Parte das atividades festivas, entretanto, são promovidas pela comunidade fazendo-se o uso do espaço físico da Casa Dona Dica – e é importante salientar que essa comunidade tem um extenso calendário de festas do catolicismo popular, incluindo uma festa dedicada aos Anjos da Guarda, que acontece em uma outra igrejinha mais afastada do vilarejo, situada no alto de um morro.

É próximo à Casa Dona Dica que são acesas todas as fogueiras aos santos, inclusive a de São João, na qual até hoje é feita a chamada "confirmação" dos nascidos ao longo do ano anterior, isso acontecendo na noite de 23 de junho, em um ritual praticado por pessoas católicas da comunidade desde os tempos de Dica.

> Na festa de São João, comemorada em 24 de junho, eram realizadas as Confirmações, sempre na noite anterior, nas quais os rituais aconteciam sempre do mesmo modo: Santa Dica proferia orações e as benção dos guias, enquanto (...) seus colaboradores, ficavam responsáveis pela organização dos participantes. Mandavam os padrinhos recitarem a oração do Pai nosso, a Ave Maria e o Credo durante a Confirmação. Em seguida, já próximo da meia noite, era ordenado que rodeassem por três vezes a fogueira, que naquela hora estava em brasas, para depois seguirem para o Rio do Peixe, onde recebiam a benção das águas, com Dica molhando a fonte do batizando em sinal de cruz, e as palavras proferidas eram: Assim como Jesus foi batizado no Rio Jordão, eu te batizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (Resende, 2023, p. 29).

Na Festa do Divino Pai Eterno, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (nome correto para a "Festa do Doce"), que acontece em julho e é a mais conhecida de Lagolândia, podemos ver a casa sendo usada para abrigar um evento que é parte da memória local, sendo sempre mencionado nos depoimentos que coletamos. Criada por Dica, a festa em si é um *lugar de memória* (Nora, 1993) e uma de suas atividades acontece na área coberta, ao fundo da casa: sobre uma mesa comprida, uma variedade de doces é servida a todos os presentes no vilarejo.

Conforme nos explica Waldetes Rezende (2023): "sobre os doces servidos desde os tempos de Dica, contam que a explicação é que isto se deve à veneração aos Santos Anjos, que sendo crianças, apreciavam os doces" (Rezende, 2023, p. 177). As imagens a seguir mostram a fila de visitantes na porta da Casa Dona Dica para ter acesso à mesa de doces e um altar montado no Salão de Curas, cômodo que fica na entrada da casa, no qual se vê em destaque, pendurado na parede, um retrato de Benedita Cipriano Gomes em sua juventude.

Figura 3 – Fachada e altar na Casa Dona Dica durante a Festa do Divino Pai Eterno, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, quando o bem cultural foi reaberto ao público, jul. 2023.



Fonte: Autoria própria (Carlos Cipriano).

Considerações finais

Cem anos depois do movimento que gerou a narrativa de fundação de Lagolândia, a Casa Dona Dica sobrevive às intempéries graças aos amorosos cuidados da comunidade, preocupada com a preservação de sua memória – que, assim como o bem cultural, está sempre em disputa por diferentes grupos. A enchente que assustou e deixou muitos prejuízos para os moradores, ao fim de 2021, repetiu com maior intensidade outras cheias do Rio do Peixe, sendo lembrada pelos entrevistados a enchente do ano de 1992. A cheia mais recente causou estragos materiais não apenas no bem cultural, mas nas casas da parte mais baixa e próximas do rio, em Lagolândia. Como em outros momentos, a enchente contribuiu para reavivar os afetos direcionados a esse lugar de memória, mobilizando esforços para que lhe fossem feitos reparos e melhoramentos. Isso aconteceu nas enchentes de 1992 e 2021, lembradas por serem as cheias mais marcantes nas últimas décadas.

Como visto, a casa de Dica não é uma casa-museu, mas uma casa histórica, provocando um sentimento de "frustração de expectativas" no visitante que espera se deparar com um museu nesse imóvel. Apesar de desprovido de uma função museológica, a Casa Dona Dica, enquanto lugar de memória, guarda relação com sua constituição histórica, pois esse antigo Salão de Curas segue existindo como "casa de fazer a cura" e a "casa de fazer a festa".

A síntese dessas duas funcionalidades (casa de cura e casa de festa) e da religiosidade de Dica pode ser apreendida no modo como os quartos da casa que servem para acolher as pessoas em tratamento espiritual são "protegidos" e "abençoados" pelas imagens dos santos

homenageados pela principal festa de Lagolândia – a "Festa do Doce", que acontece em louvor ao Divino Pai Eterno, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. O desenvolvimento da pesquisa, que combina a revisão bibliográfica, a análise documental, a observação participante e a realização de entrevistas pode vir a revelar outras sínteses e nuances sobre as funcionalidades e o valor simbólico da Casa Dona Dica.

Referências

Bibliografia

CURADO, J. G.; SILVA, E. T. Lagolândia: um espaço religioso goiano. *In*: XIV Simpósio Nacional da ABHR, abr. 2015, Juiz de Fora, **Anais** [...]. Juiz de Fora: ABHR, 2015.

CURADO, J. G.; MAIA, C. E. Marcas da 'Santa Dica' nas paisagens de festas de Lagolândia, GO. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 66-77, mai. 2011.

GONÇALVES, J. Pierre Nora e o tempo presente: entre a memória e o patrimônio cultural. **Historiae**, Rio Grande, v. 3, n. 3, p. 27-46, 2012.

MENESES, U. T. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. *In*: I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural – Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão, 2009, Ouro Preto, **Anais** [...]. Brasília: IPHAN, 2012.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo: PUC, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

PONTE, A. M. **Casas-museu em Portugal**: teorias e prática. 2007. 282 p. Dissertação (Mestrado em Museologia) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2007.

REZENDE, W. A. **Santa Dica**: história e encantamentos. 3. ed. Goiânia: AD Arte e Design, 2023.

VASCONCELLOS, L. **Santa Dica**: encantamento do mundo ou coisa do povo? Goiânia: Cegraf/UFG, 1991.

Fontes

BASTOS, Carlos da Mota. Entrevista II. [jan. 2024]. Entrevistador: Carlos Cipriano Gomes Junior. Lagolândia, Pirenópolis, 2024. 1 arquivo .mp3 (47 min).

REZENDE, W. A. *In:* Além do Centro Histórico. Alugue + Temporada - Temporada em Piri, 2022. Disponível em: https://www.temporadaempiri.com.br/pt/article/63acbdcc13a437c039bc3b8f. [s.d.]. Acesso em: 20 out. 2023.

A CONSTRUÇÃO DE GOIÂNIA E A INTENCIONALIDADE EM SUA PATRIMONIALIZAÇÃO: O GRANDE HOTEL COMO ESPAÇO DE PODER

Priscila Queiroz de Souza[55]

O presente trabalho tem como objetivo compreender o momento que antecedeu a fundação de Goiânia e seus anos iniciais, analisando como a fundação da cidade e a construção do Grande Hotel, um dos primeiros prédios construídos na nova capital e referencial de modernidade se articula aos interesses políticos e posteriormente aos processos de patrimonialização. A importância do prédio do Antigo Grande Hotel é inequívoca, considerando que o prédio foi tombado em 2003 e faz parte do Acervo Arquitetônico e Urbanístico Art Déco de Goiânia. Esse espaço está presente nos discursos produzidos sobre Goiânia no passado e no presente, sendo que, no passado era símbolo de modernidade e progresso, e no presente reflete as questões problemáticas que envolvem o campo do patrimônio, como as ausências de uma gestão colaborativa e da participação popular nas decisões sobre os usos desse espaço.

Palavras-chave: Goiânia. Grande Hotel. Patrimônio.

Introdução

A cidade é um campo de embates políticos, econômicos e sociais, refletindo os interesses dos grupos hegemônicos que a coordenam. O caso de Goiânia não é diferente. Sua construção foi planejada e executada pelo poder político da situação, representado por Pedro Ludovico Teixeira em nível estadual e com o apoio de Getúlio Vargas em nível federal. Segundo Chaul (1988), o governo de Pedro Ludovico representava o poder da situação, sendo que, durante os anos de 1930 a 1937, o referido autor afirma que essa fase era de *transição*, assim denominada porque se mesclam elementos do "velho", referentes a Primeira República ao pretenso "novo" do pós-30, e apesar da alternância no poder político goiano, a estrutura que permitia a governança dependia fundamentalmente das relações de poder que advinham do domínio da terra.

[55]Licenciada em História pela Universidade Federal de Goiás (2015). Licenciada em Pedagogia pela Universidade Federal de Goiás (2021). Atualmente Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH/UFG) sob orientação do Prof. Dr. Yussef Daibert Salomão de Campos. Bolsista CAPES. Email: priscilaqueiroz17@discente.ufg.br.

O contexto histórico da construção de Goiânia é marcado pela "Revolução de 1930",[56] período em que a Cidade de Goiás era a Capital do Estado, reduto oligárquico da família Caiado, que era contra a referida "revolução". As decisões políticas concentravam-se na capital, o que mantinha as oligarquias do Sul e Sudoeste "distantes" e sem chance de competir com o domínio caiadista, situação que foi alterada com a vitória dos dissidentes, cujo representante posteriormente fora Pedro Ludovico. Sua ascensão política foi possibilitada pela representação dos oligarcas do Sul e Sudoeste goiano e também por sua nomeação como interventor federal, pois, afirma Chaul (1988, p. 58):

> (...) os interventores surgem como elemento central para a garantia da consecução e do sucesso do projeto político. (...) era atribuída a tarefa de arregimentação e unificação das forças políticas estaduais, bem como a sua integração a nível federal.

Ao analisarmos a historiografia goiana, observamos que a ideia da transferência da Capital era um desejo anterior a Pedro Ludovico, porém, ele é o político que dará corpo a mudança, inclusive, a partir da análise de Chaul (1988) ele irá alicerçar seu poder político no resgate da ideia mudancista, analisando as "desvantagens" da Cidade de Goiás com o uso do discurso médico, presente no relatório que ele encaminha a Vargas e conforme afirma Campos (2002, p.170):

> No Relatório de 1930-1933, em que presta conta ao Chefe do Governo Provisório (Getúlio Vargas), a utilização do saber médico é evidente. Não somente no que tange ao aspecto sanitário, mas também nos outros setores em que analisa educação, navegação, colonização, situação econômico-financeira e, principalmente, mudança da capital. Ele diagnostica, historia, analisa e propõe uma política, uma ação. Goiás é examinado como a um doente: o trabalhador rural e suas condições miseráveis e suas verminoses; a economia, a fartura e a indolência; o saneamento urbano e rural, a viação, as atividades escolares, o exercício das profissões, o sistema educacional, a justiça e a força pública. Em tudo, interfere, esquadrinha.

A comissão que realizaria os estudos para a escolha do local que abrigaria a nova capital foi publicada pelo "Correio Oficial", no Decreto nº 2.737 do dia 20 de dezembro de 1932, documento que reforça a intencionalidade do interventor federal de "resolver" o problema da transferência da capital, inclusive, mencionando a vontade existente em governos anteriores.

[56] A historiografia considera que o movimento de 1930 não é uma Revolução, porque não houve uma ruptura com a estrutura de poder vigente, houve apenas uma alternância, no entanto, em nosso trabalho manteremos o uso do termo em função do tempo histórico trabalhado e não intencionamos discuti-lo em profundidade.

Posteriormente, a publicação do Decreto nº 3.359 do dia 18 de maio de 1933 define o local e estabelece a mudança da capital no prazo de 2 anos, no entanto, havia ainda um longo caminho a ser percorrido entre o início das obras e a efetiva transferência da capital. A construção de Goiânia reforçava o ideário político de Vargas e Ludovico, porque em concordância com Chaul (1988), os significados da nova capital eram múltiplos, como bandeira de luta, símbolo de ascensão ao poder, novo, progresso, centralização e esperança e eles eram os representantes dessa "nova" etapa política.

Considerando que a crise de 1929 deixara estragos por todo o mundo, os enfrentamentos para a construção de Goiânia tiveram início com a questão econômica, outro ponto a ser superado era a ausência de mão de obra capacitada e a disponibilidade de materiais para a construção. Afirma Chaul (1988), que partes das terras vieram de doações e outra parte foi comprada pelo Estado, e a partir da criação do Departamento de Propaganda e Venda de Terrenos, buscava-se conseguir dinheiro com a venda de lotes na nova capital. Com relação aos operários Chaul (1988) diz que os trabalhadores foram trazidos das cidades do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais e eram submetidos a situações degradantes que envolviam moradia, pagamentos e tentativas de repressão das greves, que ocorriam por causa da demora no pagamento dos salários.

A cidade de Goiânia foi planejada e construída para ser a antítese do que a Cidade de Goiás representava, sendo Pedro Ludovico o político visionário, o "idealizador" a frente de seu tempo, como podemos concluir ao ler alguns dos periódicos da época, como o Goiânia (Goiânia): "(...) Goiânia a *urbs* que surge, é o índice mais expressivo que se pode encontrar da elevada visão e do poder realizador do Dr. Pedro Ludovico Teixeira, a quem, em bôa hora, foram entregues os destinos do futuroso Estado Central. (...)" e o Kró (Caldas Novas): "(...) a cidade colosso que o Governador Pedro Ludovico idealizou e faz nascer à beira da velha Campinas. (...)", a imagem política de Pedro Ludovico é indissociável da imagem de Goiânia, imagem esta idealizada e propagandeada, discurso que é rapidamente desmontado ao observamos o cotidiano da cidade e as práticas que ocorriam, como afirma Cardoso (2002, p.22):

> Por ser uma cidade construída segundo os modernos padrões de urbanismo, Goiânia sempre foi considerada nos jornais, nos discursos dos políticos e mesmo nas falas do dia a dia como uma cidade moderna. Porém quando se analisa os depoimentos das pessoas que viveram os primeiros anos da cidade ou quando se considera as dificuldades acarretadas por uma infraestrutura urbana deficiente, nota-se uma descrição de Goiânia bem longe de uma cidade moderna e cosmopolita e bem próxima dos valores provincianos das pequenas cidades.

Com a publicação do Decreto nº 3.547 de 6 de julho de 1933 ocorre a nomeação de Atílio Corrêa Lima, como representante da firma P. Antunes Ribeiro e Cia., do Rio de Janeiro, ficando ele responsável pelo projeto da futura capital, o supracitado decreto estabelece também a elaboração do projeto, elencando na 8ª alínea os edifícios que deveriam ser construídos: Palácio do Governo, Secretaria Geral do Estado, Diretoria Geral de Segurança e Assistência Pública, Palácio da Justiça, Palácio da Instrução, Quartel da Força Pública, Hotel com 60 quartos, Prefeitura e mais os vinte tipos de casas para funcionários. As terras, os decretos e os empréstimos concedidos ao Estado, eram elementos que tornavam a mudança da capital eminente, contrariando as previsões dos antimudancistas.

De acordo com Monteiro (1938) a data de lançamento da Pedra Fundamental de Goiânia coincide com um desejo do interventor de relacionar a data da vitória da revolução à história da futura cidade e para a realização da solenidade, baixou o Decreto nº 3.929, de 21 de outubro de 1933 que estabelece a data de 24 de outubro de 1933 como a data oficial do lançamento da Pedra Fundamental, que segundo Monteiro (1938) foi marcada por muitas solenidades, com diversas bandas de música, realização da primeira missa campal, lançamento do marco da futura Avenida Tocantins e posterior lançamento da Pedra Fundamental do futuro Palácio do Governo.

A cidade e o Grande Hotel

A construção da cidade teve início a partir dos prédios públicos, conforme apresentado na imagem 1, e segundo Daher (2002, p. 214): "A conclusão da execução do projeto original de Goiânia, prevista para 1935, não ocorreu nem após a sua fundação em 1942[57] (...)" o que demonstra na prática que as projeções para Goiânia estabelecidas por decreto, não se cumpriram com a velocidade imaginada. Os primeiros prédios deveriam alocar o funcionalismo público da Cidade de Goiás e o Hotel deveria hospedar os políticos e viajantes, funcionando como polo aglutinador da construção de Goiânia.

Imagem 1: Prédios Públicos

[57]A fundação que a autora se refere, é o Batismo Cultural de Goiânia, período de 1º de julho de 1942 a 11 de julho de 1942, segundo Galli (2007) cuja intenção era apresentar a cidade de Goiânia, por meio de um circuito de inaugurações, discussões e homenagens. Sendo o dia 05 de julho considerado o ponto alto da festividade, por causa da entrega da chave da cidade pelo interventor Pedro Ludovico ao prefeito Venerando de Freitas.



Fonte: Av. Goiás. 1936. Eduardo Bilemjian. Goiânia – GO. Acervo Muza/MIS|GO.

O Hotel mencionado no decreto é o Grande Hotel, localizado na Av. Goiás, esquina com Rua 3, qd. 8, lts. 50, 52, 54, 56, 59 e 61, Setor Central. Atualmente, o Edifício do Antigo Grande Hotel, é tombado pelo Iphan desde 2003 e de acordo com o órgão federal, faz parte do conjunto urbano de Goiânia, composto por 22 edifícios e monumentos públicos, concentrados em sua maioria no centro da cidade, e o núcleo pioneiro de Campinas.

O contrato firmado para a administração das obras de maior urgência, que eram o Palácio do Governo, Hotel e Prefeitura[58] e segundo Monteiro (1938), foi assinado em 28 de setembro de 1933 e em 28 de outubro o Interventor aprovou os projetos dos respectivos prédios. A Diretoria Geral da Fazenda elabora o contrato, que nomeia a firma Coimbra Bueno e Pena Chaves Ltda., como responsáveis pela Direção Geral das Obras da nova capital do Estado em Construção no dia 04 de dezembro de 1934. Na imagem 2, podemos visualizar o traçado inicial da cidade, com o centro administrativo na parte superior da imagem, e ao centro o Grande Hotel. Com base da análise dessa imagem percebemos que a construção da capital não foi simples e envolveu esforços diversos como mencionamos anteriormente.

Imagem 2: Vista Aérea De Goiânia

[58] Verifica-se posteriormente a substituição da Prefeitura pela Secretaria Geral, no entanto, nas obras e decretos consultados não é explicitada a razão da alteração.



Fonte: Vista Aérea. Década de 1930. Autor não identificado. Goiânia – GO. Acervo MIS|GO.

Posteriormente, no dia 26 de abril de 1935, foram rescindidos os contratos estabelecidos entre o Estado e a firma P. Antunes Ribeiro e Cia., no entanto, afirma Monteiro (1938), antes desta rescisão, o engenheiro Corrêa Lima apresentou um relatório a Pedro Ludovico em 10 de janeiro de 1935, informando o andamento das obras, explicitando as motivações de algumas alterações nos projetos e informando as intenções presentes nas escolhas referentes ao planejamento urbano, mencionando também algumas discordâncias com relação a novas construções iniciadas, que desobedeciam "as boas regras construtivas".[59]

A contratação da firma Coimbra Bueno e Pena Chaves Ltda., foi realizada dia 11 de junho de 1935, para dar continuidade a construção dos prédios públicos: Palácio, Hotel, Secretaria Geral e das dez casas-tipo para funcionários e de acordo com esse contrato, na segunda cláusula, a referida firma se comprometia a fornecer ao Estado de Goiaz, todos os dados necessários para a terminação dessas obras, o que nos leva a concluir que as mesmas

[59] Grifo nosso.

estavam adiantadas e conforme diz Monteiro (1938), a firma Coimbra Bueno assumiu o encargo das obras, no estado em que se achavam, levando-as a termo.

Aproximando-se o fim do prazo de 2 anos estabelecido pelo Decreto nº 3.359/33 e ainda sem poder transferir a capital devido ao estado das construções, publica-se novo Decreto nº 102, de 16 de maio de 1935, prorrogando por mais um ano o prazo estipulado no art. 6º do Decreto nº 3.359/33. Segundo Monteiro (1988) apesar do desejo da transferência, havia medidas preparatórias como a instalação do município e comarca de Goiânia, sendo o Decreto nº 327 de 2 de agosto de 1935 que irá estabelecer a criação do município de Goiânia, no entanto, não fixou data para sua instalação. Através do Decreto nº 510, de 7 de novembro de 1935, transcrito por Monteiro (1938), discorre sobre a nomeação para o cargo de prefeito provisório de Goiânia, o Sr. Venerando de Freitas Borges, designa-se o dia 20 de novembro de 1935 para instalação do município e sua respectiva comarca e outras disposições.

A cerimônia de inauguração oficial do Grande Hotel de Goiânia foi realizada dia 23 de janeiro de 1937 e de acordo com Monteiro (1979), o governador fez convites especiais a todas as autoridades federais, estaduais, municipais, políticos e amigos. A referida autora transcreve em seu livro a notícia veiculada pelo "Correio Oficial", que dá conta da inauguração e do significado do "Grande Hotel", que de acordo com a matéria: "será o monumento que, no futuro, poderá narrar toda a história de Goiânia, pois nasceu com ela e com ela viverá, assistindo todos os seus triunfos e participando de todas as suas glórias" (Monteiro, 1979, p.429), ainda conforme a matéria, a solenidade foi para mais de 1000 pessoas e após o Governador declarar inaugurado o "Grande Hotel", houve a benção do Pe. José Sebastião e posteriormente o discurso do Dr. Manuel Gomes Pereira, que agradece a presença de todos e afirma: "(...) até aqui foram leis e decretos, (...) foram avanços e recuos. Agora, não! É a realização de um sonho (...)"

Muitas eram as expectativas para o Grande Hotel, pois, ainda no discurso do Dr. Manuel Gomes Pereira, ele reitera: "(...) seria longo descrever o papel que está reservado ao "Grande Hotel" na vida futura, no desenvolvimento e progresso do nosso Estado (...)" (Monteiro, 1979, p.432), a função primeira do Hotel era a propaganda da nova capital, funcionaria também como o ponto de encontro da elite goianiense, palco de festas e bailes e demonstrava que Pedro Ludovico alcançara, ao menos em parte, a realização de seu intento.

O Grande Hotel era a obra arquitetônica responsável por referenciar o progresso, a modernidade, ao menos discursivamente, e de acordo com Guimarães Lima, secretário da Prefeitura, citado pela matéria do "Correio Oficial" transcrita por Monteiro (1979, p. 433), será: "(...) Como as pirâmides do Egito memorando os seus construtores, o "Grande Hotel", será um monumento eternizando a obra do Dr. Pedro Ludovico, o gênio que creou Goiânia."

Considerando o contexto à época, concordamos com a imponência do edifício que é evidenciada na imagem 3, conforme vemos abaixo:

Imagem 3: Grande Hotel



Fonte: Grande Hotel. 194-. Alois Feichtenberger. Goiânia – GO. Acervo MIS|GO.

Consideramos o Grande Hotel um espaço de poder, porque a sua magnitude é evidenciada a partir de seu nome e também por seu projeto ambicioso para o sertão goiano, como ressalta Rocha (2013, p.99):

> Foi construído em três pavimentos com 60 quartos e quatro apartamentos de luxo, vários banheiros servidos de água quente e fria, além de garages e outras dependências próprias dos melhores estabelecimentos desse gênero, em uma área de 2.178 m². O restaurante-bar se tornou, na época, o ponto de encontro da sociedade goianiense.

A proximidade do Grande Hotel do centro de poder da capital demonstra a importância atribuída à construção e como afirma Rocha (2013), era ponto de encontro de personalidades, políticos e intelectuais, que vinham conhecer a capital e realizar negócios. A gestão do Grande Hotel foi oferecida via Edital, antes de sua inauguração oficial e de acordo com Monteiro (1938), a Secretaria Geral do Estado de Goiaz, abriu a concorrência pública para o arrendamento do Grande Hotel de Goiânia e especificou o que seria necessário para o pleno funcionamento, como quantidade de funcionários, uniformes, como deveria ser a limpeza, manutenção do prédio e eventuais reparos. As exigências eram muitas e findo o prazo da concorrência e sem aparecer propostas, o Estado resolveu explorar administrativamente o Hotel.

De acordo com o Decreto nº 1.230 de 20 de julho de 1936, transcrito por Monteiro (1938), o governador designa o Sr. João da Veiga Jardim, 1º escriturário da Diretoria Geral da Fazenda, para administrar o Grande Hotel de Goiânia. Afirma Monteiro (1938) que o hotel recebeu seus primeiros hóspedes antes da inauguração oficial e ainda sem os materiais necessários para o seu funcionamento, que eram os deputados da Coligação, comissão que veio com o intuito de estudar o estado das obras de Goiânia, chegando em 15 de agosto de 1936 e partindo dia 18 do mesmo mês. Na véspera da partida, ainda segundo Monteiro (1938), foi inaugurado o "Bar" do Hotel, com um *cocktail* oferecido à Comissão pelo engenheiro Abelardo Coimbra Bueno.

Houve nova tentativa de arrendamento do Grande Hotel em 6 de outubro de 1936 e atendendo este edital, D. Maria Nazaré Jubé Jardim apresentou sua proposta que, afirma Monteiro (1938) foi aceita, estabelecendo-se o contrato entre as partes no dia 17 de fevereiro de 1937.Estando as obras quase concluídas, Pedro Ludovico baixa o Decreto nº 1.816 de 23 de março de 1937, determinando a mudança definitiva da capital para Goiânia, publicado no dia 25 de março de 1937 pelo Correio Oficial.

O Grande Hotel foi considerado um marco para a construção de Goiânia e serviu como um referencial de uma noção de modernidade, no entanto, como foi a sua decadência, os processos que ele passou, são desafios que buscamos compreender. Como foi um espaço pensado e projetado para as elites, fica evidente a ausência dos trabalhadores e da população da cidade nesse local, a estes fora relegado apenas o trabalho, tanto na construção do prédio, como no atendimento às elites que o frequentavam.

A trajetória do Grande Hotel é bastante emblemática e controversa, devemos considerar que o fim do Estado Novo e a perda do apoio político de Vargas, foram fatores que impactaram profundamente no poder político do interventor federal e mudou de maneira considerável o processo de ocupação de Goiânia e seus planejamentos. Sobre um breve histórico do Grande Hotel nos afirma Rocha (2013, p.103):

> Segundo Galli (2005, p.50), em agosto de 1938, o governo de Goiás, através da sua Secretaria Geral, publicou um despacho convocando a arrendatária do Grande Hotel para, dentro de 30 dias, efetuar todos os pagamentos atrasados para o Estado e Previdência, a fim de não perder a concessão de arrendamento. Maria de Nazaré Jardim perderia a concessão por falta de pagamento. Em 1949, a dívida se tornara maior, demonstrando que o próprio governo não tinha interesse em quitá-la. Assim, a decisão do Estado foi entregar o Grande Hotel à Previdência. Até a primeira metade da década de 70, os contratos particulares mantiveram o funcionamento do hotel que, depois, foi alugado para lojistas. A Previdência, no início dos anos 80, venceu na Justiça Federal uma ação de despejo com o último locador, requerendo o imóvel para seu uso.

> Na década de 1980, então, foi desativado o edifício e ocupado pelo IAPAS (Instituto de Administração Financeira da Previdência e Assistência Social), atual Instituto Nacional de Seguridade Social.

Atualmente o antigo edifício do Grande Hotel funciona como uma unidade da Secretaria Municipal de Cultura (SECULT), restando do prédio original somente a fachada externa, pois, no decorrer dos anos teve seu interior completamente descaracterizado e foi ameaçado de demolição por duas vezes. Segundo Teles (1988) "faz-se necessária uma campanha de valorização do patrimônio histórico (...) desenvolvimento não se faz destruindo a história (...)" e o que acontece com o patrimônio goianiense é o seu desmonte, o alijamento da população, a segregação a diferentes formas de ocupação da cidade, aprofundando as diferenças sociais.

Repensar os lugares de memória[60], as formas de apropriação histórica, os usos históricos e políticos da cidade, como os trabalhadores e estudantes interagem e se relacionam com essa estrutura de poder hegemônica e as formas de enfrentamento desenvolvidas por eles são pontos de reflexão que necessitam ser articulados para problematizar a história contada pelas elites e eternizada em seus discursos. A cidade é campo de ensino e aprendizagem, sua análise nos possibilita a compreensão das disputas, enfrentamentos e diálogos, a realidade vivenciada na cidade não é algo natural, mas sim, fruto de luta, conflito e o pertencimento e usufruto da cidade é um direito. Somos sujeitos ativos e o espaço urbano é um desdobramento das ações feitas por seus cidadãos, questionar os apagamentos, analisar as narrativas que valorizam o valor monetário em detrimento ao valor social nos conduzirão a uma compreensão da realidade que nos circunda.

Considerações Finais

Ao analisarmos o Grande Hotel o que nos instiga são os silêncios, o que não está colocado nos discursos dos políticos, nem nas matérias de jornal. A mudança da capital significou de fato uma mudança estrutural na vida da população goiana? Ou só aumentou a desigualdade social? As dificuldades no processo de construção da cidade foram apenas delimitadas do ponto de vista dos "poderosos" que se colocaram na história como "desbravadores", "homens a frente de seu tempo" como se eles fossem a força motriz no processo de construção de Goiânia. A cidade de Goiânia foi planejada, agora para quem ela foi

[60]Segundo Pierre Nora, os lugares de memória são necessários porque o sentimento de continuidade torna-se residual aos lugares, há locais de memória porque não há mais meios de memória.

planejada? Como os cidadãos se percebem no espaço urbano? Os seus espaços de vivência coincidem com os espaços de vivência das elites?

Estes questionamentos nos levam a pensar no controle social exercido através da organização do espaço urbano no passado e a gestão desse espaço no presente, que evoca para si através da proteção do patrimônio, o elitismo do lugar, um saudosismo. O pertencimento é uma categoria de análise importante para compreendermos a questão patrimonial, e no caso goianiense, é visível que não há por parte da maioria da população essa relação de identidade com o Grande Hotel. Há uma seleção do que é necessário preservar feita pelo poder público e por alguma parcela da sociedade, que "desconsidera" a opinião dos demais cidadãos, inclusive, há uma seletividade na ocupação desses espaços. O caminho para o pertencimento é possibilitar os usos desses espaços, inserirem as diferentes camadas sociais no processo de partilha do conhecimento.

Referências Bibliográficas

CAMPOS, F. Itami. Mudança da capital: uma estratégia de poder. In: BOTELHO, Tarcísio Rodrigues (Org.) **Goiânia: cidade pensada.** Goiânia: Editora UFG, 2002, p.169-184.

CHAUL, Nasr N. Fayad. **A construção de Goiânia e a transferência da capital.** Goiânia: Centro Editorial e Gráfico da UFG, 1988. 174p.

DAHER, Tania. **Goiânia, uma utopia européia no Brasil.** Goiânia: Instituto Centro-Brasileiro de Cultura, 2003. 323p.

GALLI, Ubirajara. **A história do batismo cultural de Goiânia.** Goiânia: Ed. da UCG/Contato Comunicações, 2007. 98p.

GOIANIA. **O KRÓ.** Caldas Novas (Goiás). 25 nov. 1936, p.1. Ano 3. n. 54. Disponível em: https://hemeroteca.ihgg.org/publicacao.asp?PUB_IDEN=30&EDI_IDEN=31. Acesso em: 01 set. 2023.

GOIÂNIA. **Decreto nº 1.816, de 23 de março de 1937.** Dispões sobre a transferência para Goiânia a Capital do Estado de Goiás. Correio Oficial. Goiânia. 25 de mar. de 1937. Disponível em: https://www.gabinetecivil.go.gov.br/historia/goiania/decreto_1816.pdf. Acesso em: 16 ago. 2023.

GOIÁS. **Decreto nº 2.373, de 20 de dezembro de 1932.** Dispõe sobre a nomeação da comissão para a realização dos estudos para a escolha do local que abrigaria a nova capital do Estado. Correio Oficial. Goiás. 20 dez. 1932. Disponível em: https://www.gabinetecivil.go.gov.br/historia/goiania/decreto_2737.pdf. Acesso em: 15 ago. 2023.

GOIÁS. **Decreto nº 3.359, de 18 de maio de 1933.** Dispõe sobre a escolha da região para a edificação da nova capital. Correio Oficial. Goiás. 19 mai. 1933. Disponível em: https://legisla.casacivil.go.gov.br/api/v1/arquivos/15149. Acesso em: 15 ago. 2023.

GOIÁS. **Decreto nº 3.547, de 6 de julho de 1933.** Dispõe sobre a nomeação do urbanista Atílio Corrêa Lima como responsável pela produção do projeto da futura capital do Estado. Correio Oficial. Goiás. 8 de jul. de 1933. Disponível em: https://legisla.casacivil.go.gov.br/api/v1/arquivos/15251. Acesso em: 15 ago. 2023.

GOIÁS. **Decreto nº 3.929, de 21 de outubro de 1933.** Dispõe sobre a solenidade da Pedra Fundamental da futura capital do Estado, decreta também ponto facultativo nos dias 23, 24 e 25 do corrente ano. Correio Oficial. Goiás. 21 de out. de 1933. Disponível em: https://legisla.casacivil.go.gov.br/api/v1/arquivos/15535. Acesso em: 16 ago. 2023.

GOIÁS. **Decreto nº 102, de 16 de maio de 1935.** Dispõe sobre a prorrogação por mais um ano o prazo estipulado no art. 6° do decreto n° 3.359, de 18 de maio de 1933. Correio Oficial. Goiás. 17 de mai. de 1935. Disponível em: https://legisla.casacivil.go.gov.br/api/v1/arquivos/13175. Acesso em: 16 ago. 2023.

GOIÁS. **Decreto nº 327, de 2 de agosto de 1935.** Dispõe sobre a criação do município de Goiânia a partir de outros municípios. Correio Oficial. Goiás. 3 de ago. de 1935. Disponível em: https://legisla.casacivil.go.gov.br/api/v1/arquivos/12587. Acesso em: 16 ago. 2023.

MONTEIRO, Ofélia Sócrates do Nascimento. **Como nasceu Goiânia.** São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 1938.

MONTEIRO, Ofélia Sócrates do Nascimento. **Como nasceu Goiânia.** São Paulo: Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais. 1979 [1938].

NORA, P.; AUN KHOURY, T. Y. **Entre memória e história: A problemática dos lugares.** Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, [S. l.], v. 10, 1993.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **História Cultural de Goiânia.** Goiânia: AGEPEL/UEG, 2002. 60p.

O SR. DR. PEDRO LUDOVICO, governador do estado, fala a 'Goiania'. **GOIANIA.** Goiânia, 30 abr. 1936, p.1. Ano 1. n.24. Disponível em: https://hemeroteca.ihgg.org/publicacao.asp?PUB_IDEN=47&EDI_IDEN=100. Acesso em: 01 set. 2023.

ROCHA, Daniella Medeiros Moreira. **A pioneira arquitetura dos hotéis art déco de Goiânia - décadas de 1930 e 1950.** 2013. 260 f. Dissertação (Mestrado em Arte e Cultura Visual) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013. Disponível em: https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/3279. Acesso em: 8 ago. 2023.

TELES, José Mendonça. **Em defesa de Goiânia.** Goiânia: Ed. do Autor, 1988. 96p

A DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA PANAMBIZINHO: OS PROCESSOS DE LEGALIZAÇÃO DE CONSTRUÇÃO DA ESCOLA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA

Abrisio Silva Pedro[61]

O texto aqui apresentado, discute o processo histórico da Terra Indígena Panambizinho, relatando a trajetória de Pa'i Chiquito e a luta para o processo de construção do que atualmente chamamos de educação escolar indígena. Neste percurso, pretendo apresentar uma síntese da minha pesquisa no mestrado em História. O desafio aqui, portanto, é demonstrar que ao longo do processo de demarcação da Terra Indígena, a luta por uma escola que respeita a língua e identidade étnica do Kaiowá esteve ao lado da própria luta pela demarcação do território, contudo mesmo após 2004 a busca pela universalização do ensino em Panambizinho se mantém.

Palavras - Chave: Kaiowá, Terra Indígena Panambizinho; Educação Escolar Indígena

Introdução

Este trabalho tem como objetivo discutir o processo histórico das lutas e as conquistas na Educação na Terra Indígena Panambizinho com o povo Kaiowá, localizada no município de Dourados - MS. No ano de 2022 as quatros famílias tradicionais da aldeia Panambizinho começaram a retomar a sua aldeia que já foi do seu antepassado. As famílias Aquino, Pedro, Concianza e Capilé, são famílias que vivem na aldeia Panambizinho. O legítimo famílias que permaneceu pela luta da permanência na terra indígenas da aldeia Panambizinho quando foi pressionado pelo governo e pelos colonos para ser expulso do território do Panambizinho são da família Pedro, que é da família Chiquito Pedro desde que existiu Panambizinho.

A terra indígena Panambizinho já existiu antes dos colonos chegarem, antigamente a terra indígenas Panambizinho era chamada de Panambi por motivo do nome da vila Panambi, antigamente a vila panambi era chamado de vila cruz por motivo de primeira morador que hoje é distrito Panambi-Mato Grosso do Sul.

[61] Licenciado em Ciências Humanas pelo curso de graduação em Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, na Universidade Federal da Grande Dourados no ano de 2022, e-mail: tembolosilva@gmail.com

> Panambi, a algumas léguas do Posto Indígena Francisco Horta (exclusivamente de índios Kayová, umas 250 pessoas em 1949). Há poucos anos a aldeia conservava em larga escala os velhos padrões culturais da tribo, mas hoje está em vias de dissolução em consequência do avanço cada vez mais rápido da Colônia Federal de Dourados, cuja diretoria mandou lotear quase integralmente as terras dos índios, a fim de distribuí-las a colonos vindos de fora. Trabalhei no Panambi em 1949 e em 1951. (Egon Schaden, 1974, p. 09).

A terra indigena Panambizinho para ser reconhecida no papel(registro de documento da terra indígenas), foi com muita luta do povo da aldeia Panambizinho. Porque até em 1995 a terra não era reconhecida no registro da Funai(Fundação Nacional do Índio), em 1995 o ministro da justiça Nelson Jobim veio à terra indígenas panambizinho para reconhecer e assinar o papel de reconhecimento e demarcar mais a terra indigena Panambizinho de 60 hectares para 1.272 hectares. Conforme este jornal abaixo:



Amambai, MS — Josemar Gonçalves

Jobim amplia terra dos índios suicidas

JANETE SAUD

AMAMBAÍ, MS — O ministro da Justiça, Nelson Jobim, assinou, na segunda-feira à noite, portaria que aumenta o território de 265 índios guaranis-caiuás, do território de Panambizinho, em Dourados, Mato Grosso do Sul, onde ocorreram 235 suicídios, nos últimos 10 anos, em função da miséria e da perda de terras. Poucas horas depois da visita do ministro, no entanto, mais um índio — André Paulo, de 20 anos — enforcou-se com uma corda.

A decisão de Jobim causou o protesto de vários fazendeiros da região. Mesmo observado por dois pistoleiros armados, o ministro assinou a portaria, que vai permitir que a Fundação Nacional do índio (Funai) conclua a demarcação da área. Os atuais ocupantes serão indenizados, mas apenas pelas benfeitorias, já que as 28 propriedades pertencem ao Estado.

Durante o ato, que aumentou o território de Panambizinho de 60 para 1.240 hectares, Jobim contou com um forte esquema de segurança, de policiais federais e militares armados.

Ontem, o ministro visitou a aldeia Limão Verde, em Amambai, onde vivem 3.427 índios e onde ocorrera, no sábado, o suicídio de Odair Lescano. Felizes com a visita, os índios pediram quebra-molas ao longo da rodovia que corta a aldeia — pois a alta velocidade dos automóveis também tem sido responsável pela morte de vários caiuás, por atropelamento.

Na chegada, Jobim foi cercado pelos índios, que, pintados e vestidos com trajes típicos, apresentaram o Maranhatu, dança típica que significa boas-vindas. Mas a presença do ministro — que foi até pintado pelos anfitriões — não alegrou a todos. Gabriela, de 10 anos — que encontrara o irmão Odair enforcado num galho de abacateiro — preferiu ficar em casa. Revoltada e impotente, a família decidira derrubar a árvore.

A morte de Odair é um exemplo do que ocorre com os jovens caiuás. Sem emprego, sem dinheiro e desiludido com a fuga da mulher, ele entrou em depressão e começou a beber, ao voltar de uma das usinas de álcool que empregam índios em regime semi-escravo.

Pintado no rosto pelos caiuás, Jobim assistiu à dança de boas-vindas

JB 13/12/95 5

Fonte: Documentação. socioambiental.org

No ano de 2022 com a demora da demarcação da terra indígenas da aldeia Panambizinho os moradores da terra indígenas Panambizinho fizeram reunião. Quando os colonos começaram a colher/retirar o milho, os indígenas entraram em consenso para retomar a terra da ancestralidade da comunidade da terra indígenas da aldeia Panambizinho que fica ao lado da aldeia 60 hectares.

Na época foi a primeira retomada que aconteceu em volta da segunda maior cidade de Mato Grosso do Sul que é Dourados, na notícia tampando o jornal dizendo os indígenas invadindo terra dos colonos. Conforme o jornal da região Dourados News a fonte da informação, divulgada no dia 18 de agosto de 2004, com título de "Índios podem invadir ainda hoje os lotes no Distrito de Panambi:

> Neste instante, lideranças indígenas da Aldeia do Panambizinho, localizada no Distrito de Panambi, no município de Dourados, estão reunidos para decidir se irão ou não invadir ainda hoje à noite os 34 lotes que foram desapropriados pela Justiça Federal dos colonos. A área que já foi destinada a eles, no total de 1.064 hectares deveria ser entregue após a saída dos colonos, que receberam em troca após a desapropriação, as terras da Fazenda Terra do Boi, no município de Juti. De acordo com informações apuradas pelo Dourados News, os índios estão revoltados com a demora da saída dos colonos, e estes alegam que somente não deixaram a área porque o Incra ainda não estruturou a área que foi destinada para eles em Juti. Diante deste novo impasse, os indígenas estão neste momento em reunião decidindo se deverão ainda hoje à noite entrar na área que a Justiça já deu causa de ganho para eles (Dourados News, 2004).

Pousando no alojamento de segunda-feira a sexta-feira. O problema da escola que não é a escola na época da retomada da terra indígenas da aldeia Panambizinho, os indígenas locais sofreram muito preconceito pelos moradores do distrito Panambi indireto ou até direto pelos colonos e não colonos. Uma do preconceito indireta é quando o indigena trafega na vila e eles conversam entre eles." Porque o índio quer terra não trabalha e só fica bêbado". Essa é conversa de frequência.

O preconceito direto é quando os colonos se reúnem no bar da vila e depois vai atacar a retomada dos indígenas quando chega perto da barraca indígenas com trator, caminhonete até com caminhão tentando intimidar indígenas os colonos se misturado com morador da vila começa a xingar indígenas. Começa a tirar de revólveres em cima do barraco, xinga índio de vagabundo, bugre, urubu sarnento, fedido, ladrão e até ameaça de morte.

Com muita pressão de colonos, muitas famílias e idoso voltaram para os antigos 60 hectares por motivo de segurança. E muitos idosos e famílias também permaneceram para ver se os colonos vão atacar, para testemunhar o massacre se ouve-se o possível ataque dos colonos. O ataque dos colonos não aconteceu na retomada por motivo da Policia Federal sempre interferindo.

Na época não tinha celular só quem tinha era o rico e telefone público só ficava na vila Panambi que onde os colonos moram e era arriscado ir a fazer ligação, os indígenas não tinha celular para chamar a polícia federal para interferir no possível ataque. O motivo de não acontecer o ataque dos colonos na época da retomada da aldeia Panambizinho, os indígenas

usava a telecomunicação do rádio do antigo FUNASA(Fundação Nacional de Saúde), que tinha rádio para chamar o carro da FUNASA, na época quando o indigenas ficava doente para levar a o hospital.

Esse rádio foi útil para chamar a polícia Federal para interferir no possível ataque dos colonos, mesmo assim na área de retomada era tenso com jagunço e pistoleiro rodeando a noite para cuidar o indigenas se vai pular no outro lote.

Foi tão tenso que até os professores da cidade que dava a aula na aldeia panambizinho foram impedidos de passar pelos colonos a dar a aula na escola indígenas. A comunidade fez a reunião para solucionar os problemas da escola, porque muitos alunos estavam sendo prejudicados na época pelo impedimento dos professores de dar a aula na aldeia. A liderança na época era Nelson Concianza ele convocou a prefeitura de Dourados Laercio Tetila e o secretário da educação dele na época. As meninas iam para a Escola Municipal de Rosa Câmara todo dia, ia das 06:00 e voltava às 12:00 para a retomada.

E o menino da retomada ia para a Escola Municipal Agrotécnica Padre André Capelli, indígenas da instituição não tinham o projeto para se adequar para receber os alunos indígenas que são falantes e costumam valorizar a cultura ancestral. Por esse motivo de preconceito dos alunos de não indígenas começou a evasão dos indígenas da aldeia Panambizinho. Voltaram para a retomada e começaram a não estudar. Muitas iam à fazenda a trabalhar e o resto do jovem todas a tarde se reunia para tomar tereré embaixo de árvores de Ingá.

As meninas indígenas que estudavam na escola da Rosa Câmara também começaram a ter a evasão escolar por motivo de preconceito dos alunos não indígenas. Porquê indígenas tinham dificuldade de falar em portugues e quando a moça tem seu primeiro menstruação a menina corta o cabelo e os alunos não indígenas começaram tirar onda na cara, apelidava a menina até que a menina desiste da aula por motivo da pressão psicológica.

Com esse problema da escola, a prefeitura contratou Arnaldo Concianza e Misael Concianza recém formado do magistério nível médio para dar a aula para os alunos das séries iniciais. Com isso, a escola da aldeia Panambizinho começou a ter seu professor próprio nascido da aldeia e a prefeitura começou construir a escola na aldeia com convênio com a Missão Caiuá (se instalou em agosto de 1928, sob a responsabilidade da Junta Missionária a que o rev. Maxwell pertencia, além de três denominações brasileiras: a *Igreja Presbiteriana do Brasil*, a *Igreja Presbiteriana Independente do Brasil* e a *Igreja Metodista do Brasil*. Maxwell e a esposa não foram sozinhos para o campo: levaram uma equipe formada de professores, agrônomo, médico e dentista, todos jovens e brasileiros).

Quando terminou a escola na aldeia a escola foi dado o nome Pai Chiquito Chiquito Pedro(fundador da aldeia e enfrentou colonos com a famílias para permanecer na terra indígenas Panambizinho). Com a escola terminada, os alunos que ficaram parados começaram a voltar a estudar no ensino fundamental 2.

No ano 2003 a terra indígenas Panambizinho foi reconhecida e a terra passou de 60 hectares para 1200 hectares:

> O Juiz Federal Odilon de Oliveira, no dia 11 de Abril de 2003, envia o Ofício nº. 53/03, ao Ministro da Justiça Márcio Thomaz Bastos, contendo o resumo dos três processos mencionados no capítulo anterior, mostrando as circunstâncias que envolvem os fatos e recomenda providências que levem a uma solução administrativa, com urgência. Ainda de acordo com esse ofício, notifica através do Procurador da República, Dr. Ramiro Rochenbach da Silva, do Ministério Público Federal, que anteriormente à chegada da Polícia Federal para a demarcação do território, fez-se um acordo verbal, com a presença de políticos da região, índios, colonos, INCRA e FUNAI, no sentido de que a demarcação do território fosse feita e, a partir dessa data, dariam início às negociações através do INCRA, para conseguirem uma nova terra aos colonos. O acordo foi aceito e durante o restante do ano 2003, houve uma busca para a compra dessa terra.(Maciel, Neli Aparecida, Pg.88)

Com essa decisão, a maioria dos colonos começou a se retirar da terra em 2004, e em 2005 a maioria dos colonos já tinha saído da terra de 1200 hectares da terra dos indígenas Panambizinho.

No ano 2005 com a demarcação da terra indígenas a escola começou a ganhar a força, com muitos alunos parados sem estudar, se matriculando e escola recebendo o próprio nome. Passando de extensão para nome Pa´i Chiquito.

Em 2009 famílias e alunos da aldeia Panambizinho se reuniram para pressionar o MPF para ter ensino médio na aldeia. No mesmo ano a Escola Estadual Getúlio Vargas concordou em abrir extensão na aldeia conforme este documento elaborado e solicitado pela comunidade de aldeia Panambizinho para o Ministério Público Federal (MPF) de Municípios de Dourados -MS.

PRM-DRS-MS-00000825/2010

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL
PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO MUNICÍPIO DE DOURADOS/MS
Rua Major Capilé, 1.590 – Centro – Dourados/MS – CEP: 79805-010 – Fone: (67)3411-1700 – Fax: (67)3411-1731

Dourados, 01 de março de 2010.

ATA DE REUNIÃO COM A COMUNIDADE DE PANAMBIZINHO SOBRE A IMPLEMENTAÇÃO DO ENSINO MÉDIO

No dia 1° de março de 2010, compareceram ao Edifício-Sede da Procuradoria da República em Dourados, Comissão composta por representantes da Comunidade Indígena de Panambizinho, a Diretora da Escola Municipal Indígena Pa´i Chiquito Cheiquito Pedro, a Coordenadora e Professora do Ensino Médio, a Chefe do Setor de Educação da FUNAI. Diante mim, Marcos Homero Ferreira Lima, analista pericial, que digitei, narraram fatos atinentes ao funcionamento da educação escolar no ensino médio daquela comunidade.

Palavra franqueada aos presentes, narraram que as aulas da nova turma do 1° ano do ensino médio na escola Pa´i Chiquito Chiquito Pedro relativas ao ano letivo de 2010 ainda não se iniciaram. Esclareceram que a turma do 1° ano iniciado em agosto de 2009 está funcionando regularmente. O problema que se afigura consiste na nova turma do ensino médio que deveria ter se começado no início de fevereiro de 2010 – dia 08, tal como as demais Escola Estaduais em Dourados.

Explicaram que, em 16 de dezembro último, MÁRCIA e

Evardo C. Jorge. Valdonir D.O.A -1- Sebastião Jorge Pedro

ALFREDO, ambos servidores da Secretaria Estadual de Educação, acompanhados da Supervisora Técnica de Educação de Dourados (Professora Aparecida) , compareceram à Terra Indígena Panambizinho, comunicando que a turma de 1º ano iniciada em agosto de 2009 teria duas opções, a saber: 1) os alunos seriam transferidos para a escola-pólo no Distrito de Vila Vargas; 2) os alunos estudariam na Escola Agrícola André Capeli. Para ambas as opções a Secretaria Estadual de Educação forneceria o transporte. A comunidade se manifestou contrariamente às ofertas.

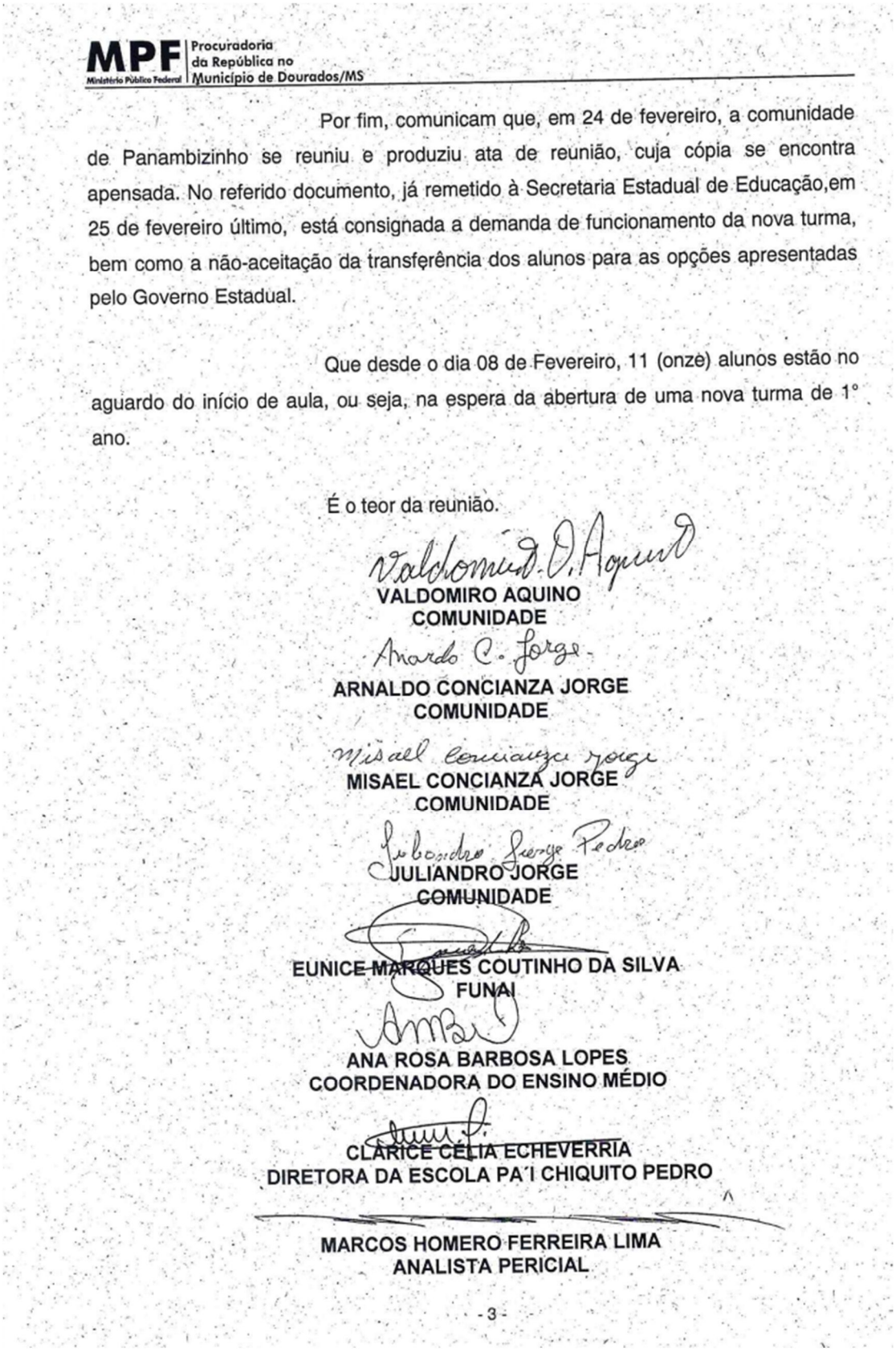
A comunidade informou, através de ata de reunião remetida à Secretaria, a não aceitação.

No início do ano corrente, verificou-se a necessidade de criação de uma nova turma de 1° ano do Ensino Médio. A Diretora Cleide Garcia da Escola Pólo Presidente Getúlio Vargas, na Vila Vargas, procedeu à ligação telefônica para a "Pasta da Diversidade" da Secretaria Estadual de Educação, a fim de comunicar a nova demanda. A resposta ao telefonema deu conta de que a Secretaria Estadual de Educação não autorizaria a criação de nova turma na Terra Indígena Panambizinho. Outrossim, caso os alunos indígenas da nova turma quisessem continuar os estudos do Ensino Médio teriam que se deslocar para a Vila Vargas, a Vila Panambi, ou a escola Agrícola André Capeli.

A Secretaria Estadual de Educação alegou para a negação da demanda da comunidade fatos diversos: 1) o número insuficiente de alunos (o que não condiz com a realidade exposta pela comunidade indígena de Panambizinho); 2) o não-cumprimento do acordo/convênio realizado em meados de 2009 para a abertura do ensino médio naquela comunidade (a exemplo, do MPF que falhou na remessa dos documentos encaminhados pelo Governo do Estado para análise posterior pela Secretaria Municipal de Educação).

Quando representantes desta Comissão entraram em contato com a Secretaria Estadual de Educação, foram informado que se os índios de Panambizinho quisessem ter uma nova turma de 1° ano do Ensino Médio " que procurassem seus direitos".

Anardo C. Jorge Valdomiro D.O.A -2- Jobson dos Santos Pedro
AMBI Miscel Lourenço a Jorge



MPF Ministério Público Federal | Procuradoria da República no Município de Dourados/MS

Por fim, comunicam que, em 24 de fevereiro, a comunidade de Panambizinho se reuniu e produziu ata de reunião, cuja cópia se encontra apensada. No referido documento, já remetido à Secretaria Estadual de Educação,em 25 de fevereiro último, está consignada a demanda de funcionamento da nova turma, bem como a não-aceitação da transferência dos alunos para as opções apresentadas pelo Governo Estadual.

Que desde o dia 08 de Fevereiro, 11 (onze) alunos estão no aguardo do início de aula, ou seja, na espera da abertura de uma nova turma de 1° ano.

É o teor da reunião.

VALDOMIRO AQUINO
COMUNIDADE

ARNALDO CONCIANZA JORGE
COMUNIDADE

MISAEL CONCIANZA JORGE
COMUNIDADE

JULIANDRO JORGE
COMUNIDADE

EUNICE MARQUES COUTINHO DA SILVA
FUNAI

ANA ROSA BARBOSA LOPES
COORDENADORA DO ENSINO MÉDIO

CLARICE CÉLIA ECHEVERRIA
DIRETORA DA ESCOLA PA´I CHIQUITO PEDRO

MARCOS HOMERO FERREIRA LIMA
ANALISTA PERICIAL

- 3 -

A Extensão da Escola Estadual Getúlio Vargas com Escola Pa´i Chiquito Pedro da Aldeia Panambizinho continua até hoje, os alunos que passaram pela escola municipal Pa´i Chiquito e extensão da Escola Getúlio Vargas Já estão no mestrado outro no Doutorado, como

por exemplo: Eu Abrisio Silva Pedro mestrando na Universidade Federal de Grande Dourados Programa de Pós- Graduação em História (UFGD-PPGH), Fábio Concianza Mestre pela Universidade Federal de Grande Dourados no Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade (UFGD-PPGT), Geisabel Veron mestra pela Universidade federal da Grande Dourados no Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade (UFGD-PPGT), Marildo da Silva Pedro Mestre e Doutorando na Universidade Federal da Grande Dourados no Programa de Pós-Graduação em Biodiversidade e Meio Ambiente (UFGD-PPGBMA), Luciana Aquino Concianza mestra pela Universidade Federal da Grande Dourados no Programa Pós-Graduação de Educação e Território (UFGD-PPGT), Ivanuza da Silva Pedro Mestre pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul no Programa de Pós - Graduação em Educação Científica e Matemática (UEMS -PROFECM) e Doutoranda na Universidade Estadual de Maringá (UEM -PCM), no estado de Paraná.

Esses são ex-alunos que passaram pela educação escolar indígenas da aldeia Panambizinho, o futuro é construir a escola do ensino médio na aldeia. Ser a escola indigenas do ensino médio do jeito indígenas, ser o professor, gestor, faxineiro e vigia todos os indígenas na da aldeia Panambizinho.

Referências

Dourados News a fonte da informação, 2004.

Maciel, Nely Aparecida. **História da Comunidade Kaiowá da Terra Indígena Panambizinho (1920 - 2005)** / Nely Aparecida Maciel. - Dourados: Ed. UFGD,2012. 210p.

Ministério Público Federal, 2010.

Shaden, Egon . 1913 - **Aspectos fundamentais da cultura Guaraní.** São Paulo, EPU, Ed.da Universidade de São Paulo, 1974.

Documentação. socioambiental.org, 1995.

https://missaocaiua.org.br/

A DIMINUIÇÃO DO INTERESSE DOS ALUNOS NO ESTUDO DA DISCIPLINA DE HISTÓRIA: ESTRATÉGIAS PARA PROMOVER O ENGAJAMENTO

Lucilene Martins Pereira Linhares[62]

Este projeto tem como objetivo abordar a problemática do declínio do interesse dos estudantes pela disciplina de história e propor soluções para promover o engajamento dos alunos nesse campo de estudo. O Projeto se baseia na percepção de que muitos estudantes consideram a história como uma disciplina monótona, irrelevante ou difícil de compreender. Para combater essa diminuição do interesse, o projeto propõe a implementação de estratégias inovadoras, onde permite aos alunos uma maior iteração com o conteúdo e uma compreensão mais profunda dos fatos histórico ocorridos ao longo do tempo e atual. O presente estudo, também busca avaliar constantemente os resultados e a eficácia das estratégias implementadas, por meio de questionários e feedback dos alunos e professores. Com base nessas avaliações, ajustes e melhorias serão feitos para garantir um aumento sustentável e significativo do interesse dos alunos no estudo da disciplina de história. Neste sentido e alicerçado nos estudos e discussões envoltas ao ensino de história, busca-se compreender o papel do professor e do aluno enquanto sujeitos sociais ativos e atuantes no meio histórico para garantir a valorização da diversidade e envolvimento no estudo da disciplina de história.

Palavras-Chave: ensino de história. interesse. aluno – professor. Estratégia.

Introdução

Ensinar, nunca foi tão difícil, é o que afirmam Silva, Santos e Paula (2020), ao refletirem sobre o fato de que, atualmente, o professor tem passado por grandes dificuldades quando se fala em motivar os alunos, isto porque muitos profissionais ainda são excessivamente tradicionalistas e muitos alunos não têm demonstrado interesse pelo processo de ensino-aprendizagem, envolvendo-se demasiadamente com tecnologias e esquecendo-se do ensino escolar que é tão importante em suas vidas. Motivar o aluno para a aquisição do conhecimento tem-se demonstrado um grande desafio a muitos professores, pois eles precisam dinamizar o processo, buscar formas de maior participação e engajamentos dos alunos, tornando esse ensino mais interessante e lúdico e isto inclui, também, o ensino de História.

[62] Mestranda PPGH/UFCAT; lucilenemartins.1441@gmail.com; Orientador: Prof. Dr. Rogério Bianchi de Araújo.

Pereira (2014) cita que a educação brasileira como um todo enfrenta inúmeros desafios para propor um ensino de qualidade a seus cidadãos, e isto inclui a qualificação docente, a melhoria da infraestrutura das instituições de ensino, de suas condições e trabalho, o oferecimento de salários mais dignos aos profissionais, dentre outras questões. Tudo isto acaba incidindo sobre o processo de ensino-aprendizagem e sobre os resultados deste na educação dos alunos.

Especificamente falando do ensino de História, Oliveira (2017) afirma que é preciso repensar esse ensino no contexto escolar e diante das características que apresentam a sociedade contemporânea, isto porque é preciso refletir sobre os resultados alcançados por essa disciplina e como ela tem motivado a aprendizagem dos alunos. É diante de tal contexto que surgiu o interesse sobre esse tema, nesse sentido a pergunta que norteia essa pesquisa é: Quais os principais motivos da diminuição do interesse dos alunos pelo estudo de História?

Partindo do pressuposto que é comum observar alunos que não se interessam pelo ensino de História, por considerá-lo demasiadamente marcado pela oralidade, excesso de textos e ainda como se não trouxesse grandes contribuições para seu contexto de vida atual.

A História, como disciplina, passou por muitos desafios que ainda não acabaram, já que a História é uma disciplina bastante perseguida, isso ocorre porque ela ensina as pessoas pensarem criticamente, com isso aqueles que têm um status que proporciona poder utilizam o ensino de história para manipulação ou tentam fazer com que a disciplina seja cada vez mais desvalorizada.

Discutir o ensino de História, assim como o ensino de forma geral é algo de suma importância pois, uma discussão que interessa a toda sociedade, especialmente aos educadores que precisam construir formas de aproximar os alunos do ensino e consequentemente para aprendizagem com maior participação nas diferentes atividades que compõem as disciplinas, para que haja melhorias e qualidade na educação.

Objetiva-se, dessa forma, discutir a construção de estratégia de ensino que venham promover maior participação e motivação dos alunos nas aulas de História. Para alcançar tal objetivo é preciso compreender o percurso histórico pelo qual essa disciplina passou ao longo do tempo, as mudanças que sofreu, os objetivos que possui na atualidade, assim como suas principais características, além de compreender, como, na prática, tem sido desenvolvidas propostas diferenciadas de ensino para aproximar o aluno do ensino de História, motivando-o a ser mais participativo e a aprender mais.

É preciso ainda descrever quais são os motivos que levam os alunos a não demonstrarem interesse pelo ensino de História fazendo com que diminuem a participação nas aulas, não se

motivando por suas atividades e conteúdo, sendo assim, a sugestão de produto educacional é criar um ebook com estratégias educacionais inovadoras que promovam a aprendizagem ativa dos alunos, engajando-os na realização das atividades propostas.

A pesquisa parte de uma ampla revisão bibliográfica sobre o ensino de História, seu contexto histórico e características da atualidade, assim como dos problemas que atingem o ensino dessa disciplina. Posteriormente, faz-se uma pesquisa de campo, na instituição de ensino fundamental e médio, no município de Palmelo (GO), analisando quais são as propostas de ensino trazidas pelos profissionais dessa disciplina que tem tido foco no processo de motivação/participação dos alunos nas aulas, avaliando seus resultados diante do maior interesse dos alunos por essa disciplina.

A escolha do tema "diminuição do interesse dos alunos pelas aulas de História e construção de estratégias para sua motivação" surgiu diante da observação de muitas instituições de ensino onde é comum ver alunos desmotivados no processo de ensino-aprendizagem dessa disciplina, dizendo que não gostam do ensino de História, especialmente, porque é marcado por conteúdos muito extensos, pela oralidade e em muitos casos, por não encontrarem ligação dos conteúdos com o meio e com a realidade onde vivem.

Em muitas instituições de ensino veem-se professores preocupados em, simplesmente repassar conteúdos, sem que haja maior participação dos alunos, ou que haja compreensão dos conteúdos e contribuição a sua formação. Com isto, os alunos não têm demonstrado interesse pelos temas trabalhados ou pela forma como as aulas acontecem, até porque tem acesso a diferentes recursos em seu dia a dia que se mostram mais interessantes do que aqueles utilizados pelo professor, que em muitos casos, no ensino de História envolvem somente ou na maioria dos casos, a oralidade.

As constantes transformações nas práticas pedagógicas do ensino de História têm sido observadas em pesquisas e estudos que apontam um cenário desafiador e inovador. Dessa forma, cabe ao professor de História conhecer e compreender as novas teorias educacionais e metodologias de ensino, tal como identificar as novas tecnologias de informação para então poder inseri-las à sua prática pedagógica.

Diante do contexto acima apresentado, fica evidente que algo precisa ser mudado dentro do ensino de História, isto porque na atualidade os alunos são diferentes entre si, tem qualidades e habilidades diferenciadas dos educandos que estudavam há anos e décadas atrás e o ensino não pode permanecer com as mesmas características, devendo adaptar-se as novas mudanças e necessidades sociais, buscando se diversificar em propostas e metodologias para chamar a

atenção, promovendo assim, mais participação e maior motivação dentro das diferentes atividades propostas no ensino da disciplina de história.

A pesquisa se mostra interessante, uma vez que toda sociedade, sem exceção é dependente da qualidade da educação oferecida nas instituições de ensino e por isto, rever métodos, inovar estratégias e avaliar resultados é algo importante em todas as disciplinas, buscando construir melhorias que sejam revertidas em um processo de ensino-aprendizagem de qualidade e na formação de cidadãos mais críticos, competentes e capazes de atuar na sociedade em que vivem de forma mais participativa.

Socialmente falando, a pesquisa mostra-se interessante uma vez que investir em qualidade na educação é investir na sociedade como um todo e assim, rever métodos de ensino, busca estimular a participação dos alunos e sua motivação no processo de ensino-aprendizagem pode ser algo revertido em pessoas mais participativas e conscientes do meio em que vivem.

A aprendizagem na disciplina de história é um processo complexo que envolve a construção de conhecimento, habilidades e compreensão dos estudantes sobre o ensino do passado, presente e futuro, pois precisam adquirir informações básicas para compreender o contexto histórico em que os fatos ocorreram. Além do conhecimento factual, o ensino de história visa desenvolver habilidades essenciais nos estudantes.

É importante destacar que a aprendizagem no ensino de história vai além da memorização de fatos e datas. Ela busca desenvolver habilidades de pensamento crítico, reflexivo com compreensão contextual e análise histórica, capacitando os estudantes a se tonarem cidadãos informados e engajados na sociedade.

No entanto, o ensino de História no Brasil enfrenta desafios significativos. Um dos principais problemas é a ênfase excessiva em datas e eventos, muitas vezes resultando em uma abordagem decorativa e descontextualizada. Isso pode fazer com que os estudantes vejam a disciplina como algo distante de suas vidas e irrelevantes para o entendimento dos problemas contemporâneos. Pois segundo BRITO e JUNIOR (2018, p.27) “Ao não se observar a praticidade da história enquanto ciência e para tal se faz necessário o caminhar lado a lado com a didática da história acabou criando um vazio entre os alunos e a disciplina, pois a última carecia de conexão com o dia a dia dos alunos”. Onde nessa perspectiva, os alunos não conseguem enxergar a praticidade e objetividade como nas outras ciências dentro do universo escolar.

O estudo e ensino de história fornece insights sobre as dinâmicas sociais, políticas, econômicas e culturais que moldam a sociedade, e isso ajuda os estudantes a compreenderem

as estruturas e os processos que influenciam relações humanas, as desigualdades e os desafios enfrentados atualmente.

Especificamente falando do ensino de História, é preciso rever os métodos utilizados pelos professores, avaliar os resultados alcançados e as mudanças que precisam ser colocadas em prática para gerar maior adequação no ensino. Sendo uma disciplina importante na atuação e compreensão da sociedade, a História, não pode relegar-se em utilizar estratégias que afastam o aluno da aquisição e produção do conhecimento, mas precisa de profissionais que se preocupam em ofertar um ensino interessante, de qualidade e que contribui para a formação dos alunos, pois, o estudo e o ensino de história desempenha um papel de suma importância para formação da identidade individual e coletiva.

A partir do pressuposto da diminuição do interesse dos alunos no estudo da disciplina história, objetivamos a analisar e a discutir a contextualização histórica e uma caracterização do ensino de História na atualidade, descrevendo assim, os principais motivos que levam os alunos a não demonstrarem interesse e motivação pelo ensino de História, com a proposta da construção de uma estratégia para propiciar o engajamento, a motivação e a participação ativa dos alunos nas aulas de História. Como produto, a proposta é criar um ebook com recursos educacionais que promovem a aprendizagem ativa dos alunos nas aulas de história.

Referencial teórico

A compreensão do tempo e dos fatos históricos nele ocorridos é de grande importância na formação de um cidadão, isto porque não se pode compreender a atualidade e nela atuar, sem que se conheça como a sociedade e sua realidade atual se formaram. Para Oliveira (2017), várias são as fontes que permitem compreender os acontecimentos históricos, desde documentos oficiais, livros, filmes, fontes orais, dentre tantos outros recursos, porém, em muitas instituições escolares, o ensino de História continua sendo o mesmo, décadas após décadas, o que tem afastado os alunos do processo de ensino-aprendizagem.

Ainda de acordo com Oliveira (2017), o ensino de História sempre foi algo importante e presente no currículo das instituições de educação básica, o que ocorre, desde o período colonial, pois entre os jesuítas, por exemplo, se ensinava sobre História Sagrada ou História da Vida dos Santos. Em alguns casos, houve sua junção com os conteúdos de Geografia, dando origem aos Estudos Sociais, o que evidencia que mesmo com roupagens diferenciadas, a História nunca esteve ausente das instituições de ensino.

Segundo Amaro (2012), o ensino de história estaria fragmentado em pleno século XXI, porém, seu ensino e aprendizagem não deixou de ser algo importante nos diferentes contextos sociais, nas relações desenvolvidas pelas pessoas e diante dos diferentes modos de vida de grupos e comunidades, por isto, é preciso rever a forma como esse ensino tem sido desenvolvido e os resultados alcançados diante dos alunos. Oliveira (2017) considera sobre tal questão que:

> Cícero, um importante pensador romano da Antiguidade, definia a História como "mestra da vida". Para ele, a História servia para a instrução moral dos jovens, uma vez que traz exemplos de ações virtuosas, dignas de serem imitadas, e ações más, que devem ser evitadas. Hoje, é claro, temos uma concepção mais ampla e mais complexa da História enquanto disciplina ou campo do conhecimento, mas, mesmo assim, a definição de Cícero ainda faz muito sentido. A História nos ajuda a tomar decisões de como agir (OLIVEIRA, 2017, p.01).

Aprender História sempre foi algo importante e significativo nas relações pessoais e interpessoais, envolvendo o campo educacional, cultural, social, ético, a reflexão sobre passado e presente. Ensinar história vai além dos conteúdos presentes no livro didático, ele envolve a formação de um cidadão que saiba compreender a sociedade onde vive, que interpreta acontecimentos do presente e compreende como eles desenvolveram-se no passado, indo além da mera reprodução de conhecimentos socialmente construídos.

Freire Júnior et al (2020) afirma que as práticas de ensino, independente da disciplina, possuem influência direta da formação do professor e da qualificação de tal profissional, e ainda de outros componentes envolvidos no processo de ensino-aprendizagem. Para os autores, ensinar e aprender, precisam ser atitudes que geram reflexão, construção e desconstrução de conceitos e se isto é feito de forma automática e apenas através da reprodução de conteúdo, como acontece, em muitos casos, no ensino de História, a aprendizagem do aluno é insuficiente e não há a adequada formação de um cidadão para atuar na sociedade atual. Sobre o ensino de História, tais autores consideram que:

> A história enquanto disciplina assistiu mudanças teóricas e metodológicas nas últimas décadas, que mesmo sendo profundas, não alteram sua função e impactos na formação dos estudantes da educação básica, como afirmou Marc Bloch, a história é uma ciência dos homens no tempo, necessita ser problematizada e questionada; ao historiador cabe o ofício de preservar a memória e tornar o presente um espaço de debates e reflexões (FREIRE JÚNIOR et al, 2020, p.02).

É preciso, por isto, refletir sobre as práticas pedagógicas que envolvem o ensino de História e os resultados que elas têm alcançado, o que exige olhar sobre a formação dos profissionais a frente dessa disciplina, os métodos por eles utilizados, materiais pedagógicos, fontes de ensino, enfim, como desenvolvem o processo de ensino-aprendizagem dentro dessa disciplina e como suas propostas impactam, positiva ou negativamente o interesse dos alunos por essa disciplina e seus conhecimentos.

Lembrando ainda, que a função pedagógica da disciplina de história, aplicada de maneira adequada, é formar e desenvolver características dos alunos, além de, incentivar o aluno a desenvolver reflexões, opiniões, senso crítico, senso coletivo e participativo, despertando interesses e curiosidades, querendo formar sua própria história, inicialmente em seu meio de convívio e expandindo para espaços maiores.

Souza Silva e Santos, (2012) consideram a importância de que o ensino de História seja algo mais próximo da realidade e das diversidades existentes entre os alunos, pois somente assim irá motivá-los a aprendizagem e a dedicarem-se a aquisição e produção do conhecimento nessa disciplina, por isto, argumentam que:

> Debater sobre o ensino de História é compreender sua contribuição na vida social do indivíduo levando em consideração suas características próprias, sabe-se que o ambiente escolar é um micro sistema da sociedade que envolve uma diversidade bastante complexa de pensamentos, costumes e ideais diversos, porém a escola também deve respeitar e valorizar a singularidade de cada ser humano, pois cada pessoa tem habilidades e capacidades diferentes e são essas diferenças que formam nossa sociedade com os mais diversos valores sociais. (SOUZA SILVA; SANTOS, 2012, p.03).

O ensino de História configura-se desde a formação dos profissionais a frente dessa disciplina, até o momento dos materiais didáticos e das metodologias que serão utilizados pelo professor, este que também precisa conhecer seus alunos, suas necessidades e diversidades e criar um ensino que seja interessante para todos, pois apenas assim haverá participação e motivação nessas aulas.

Inicialmente a metodologia adotada para a elaboração desta pesquisa é a revisão bibliográfica sobre as questões que envolvem o ensino de História, seus objetivos e principais características na atualidade, o processo de ensino-aprendizagem e os fatores nele envolvidos. Esta pesquisa é definida por Pizzani et al (2012, p.54) como aquela que é realizada em “livros, periódicos, artigo de jornais, sites da Internet entre outras fontes” e dessa forma permite que os

objetivos definidos para a pesquisa possam ser alcançados. Essa revisão bibliográfica permite conhecer de forma teórica o que já foi discutido sobre o tema proposto para essa pesquisa.

Este projeto tem como metodologia a pesquisa qualitativa bibliográfica, realizada através de livros e artigos científicos. A pesquisa qualitativa "fornece ao pesquisador uma noção de existência das formas diversas de conhecimento entre pessoas leigas de grupos distintos: fornecendo também ideias sobre a quantidade de conhecimento produzida, transformadora e transmitida" (FLINCK, 2009, p. 63). Assim, permite compreender melhor como, atualmente, é desenvolvido o ensino de História e que fatores fazem com que os alunos se demonstrem desmotivados no processo de aprendizagem de tal disciplina.

O presente projeto pautou-se em uma pesquisa do tipo exploratória. Segundo Piovesa (1995), a pesquisa exploratória é utilizada quando se pretende realizar um estudo preliminar do principal objetivo da pesquisa a ser realizada. Dessa forma, o pesquisador pode se familiarizar com o fenômeno em questão, de modo que a pesquisa subsequente sobre o mesmo tema possa ser arquitetada com mais compreensão e precisão. Dessa maneira permite um olhar mais aprofundado sobre o ensino de História na atualidade, as propostas pedagógicas e metodológicas existentes e como elas têm influenciado a participação e motivação do aluno dentro da disciplina de História.

Além da revisão bibliográfica far-se-á uma pesquisa de campo que será realizada na instituição de ensino de nível fundamental e médio do município de Palmelo (GO), onde será aplicado um questionário aos professores de História e aos alunos da instituição de ensino. De acordo com Gil (2009) o uso do questionário em uma pesquisa é uma técnica de investigação que utiliza questões cujo objetivo é obter informações relacionadas ao objeto da pesquisa.

Segundo Parasuraman (1991, p.20),

> é um conjunto de questões feito com o fim de gerar os dados necessários para se atingirem os objetivos de um projeto, sendo muito importante na pesquisa científica, especialmente nas Ciências Sociais.

Assim, este questionário deve ser elaborado de acordo com os objetivos pré-definidos para a pesquisa e buscará avaliar as metodologias utilizadas pelos professores, os recursos e fontes de informação, assim como os resultados alcançados nessas aulas, evidenciando as propostas que tem conseguido sucesso, assim como aquelas que têm sido insuficientes.

Referências

AMARO, Siqueira Hudson; RODRIGUES, Cristina Isabel. **História: Metodologia do ensino**. Organizadores. – 2. ed. rev. e ampl. Maringá: Eduem, 2012. 142 p.

FLINCK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa**. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FREIRE JÚNIOR, Francisco Audy Anjos; ANJOS, Dayane Priscilla Bernardes; BARROS, Ariana Braga Campinho Silva; RODRIGUES, élida Rafaene Gomes. **Ensino de História na atualidade**: entre práticas e multiplicidades. 2020. Disponível em <https://editorarealize.com.br/editora/anais/conedu/2020/TRABALHO_EV140_MD1_SA17_ID6780_28092020155713.pdf>. Acesso em 10 de set. 2023.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6ª ed. São Paulo: Atlas, 2009.
Maria de Jesus dos Santos Reis Mota, Lucas Eustáquio de Paiva Silva/ Artigo: Abordagens teóricas e práticas no ensino de história no Brasil: uma análise bibliográfica sobre perspectivas de ensino e pesquisa/ página de internet: https://periodicos.faculdadefamart.edu.br.

OLIVEIRA, Rosane Machado de. **História: A Necessidade de Repensar o Ensino de História no Âmbito Educacional e Social.** Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento. Edição 05. Ano 02, Vol. 01. pp 408-433, Julho de 2017.

PARASURAMAN, A. **Marketing research,** 2ª ed. New York: Addison-Wesley Publishing Company, 1991.

PIOVESAN, Armando and TEMPORINI, Edméa Rita. **Pesquisaexploratória: procedimento metodológico para o estudo de fatores humanos no campo dasaúde pública.** *Rev. Saúde Pública* [online]. 1995, vol.29, n.4, pp.318-325.

PIZZANI, Luciana; et al. A arte da pesquisa bibliográfica na busca do conhecimento. **Revista Digital de Biblioteconomia e Ciência da Informação**. Campinas, v.10, n.1, p.53-66, 2012.

PEREIRA, Lucicléia Aparecida dos Santos. **Os desafios enfrentados pelos professores na atualidade.** Monografia apresentada ao curso de Fundamentos da Educação: Práticas Pedagógicas Interdisciplinares (EA) da Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Humanidades, 2014.

SOUSA E SILVA, Andréia de; SANTOS, Sueli Lima. **A contribuição do ensino de história na aprendizagem e na formação social do aluno.** Campina Grande: Realiza, 2012.

A FORMAÇÃO DA GRANDE PROPRIEDADE LATIFUNDIÁRIA NO BRASIL: UMA ANÁLISE HISTÓRICA E ECONÔMICA

Manoel Jorge Cavalcante Neto.[63]

Este artigo examina a formação da grande propriedade latifundiária no Brasil, explorando os fatores históricos que contribuíram para o desenvolvimento das bases latifundiárias brasileiras a partir do século XV no contexto das práticas comerciais ultramarinas europeias. A análise abrange a ocupação do território brasileiro, a implantação de atividades econômicas para atender aos mercados europeus e a influência das sesmarias na estrutura agrária. Utilizando as perspectivas de autores como Celso Furtado e Caio Prado Jr., o estudo destaca a interconexão entre fatores econômicos, sociais e políticos na formação da estrutura agrária brasileira e suas consequências históricas. A metodologia utilizada combina revisão bibliográfica, análise documental e análise crítica, integrando dados históricos e teóricos para compreender os fatores que contribuíram para a formação da grande propriedade latifundiária no Brasil.

Palavras-chave: Latifúndio. Colonização. Sesmarias. Economia agrária.

Introdução

A formação da grande propriedade latifundiária no Brasil é um fenômeno histórico complexo, com raízes que remontam ao início da colonização portuguesa no século XV. Este artigo investiga os principais fatores históricos que contribuíram para o estabelecimento das bases latifundiárias brasileiras, com foco nas práticas comerciais ultramarinas europeias, na ocupação do território e na influência das sesmarias.

A questão norteadora é: O que possibilitou a formação da grande propriedade latifundiária no Brasil e quais fatores históricos contribuíram para seu desenvolvimento no contexto das práticas comerciais europeias a partir do século XV? O objetivo geral é compreender como esses fatores históricos influenciaram a organização socioeconômica do Brasil colonial, deixando um legado que persiste até hoje. Através de uma análise crítica das

[63] Mestrando em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG-PPGHIS), e-mail: manoeljorgecavalcanteneto@gmail.com. Orientador: Dr. Marcos Vinicius Ribeiro

transformações econômicas e sociais ao longo dos séculos, busca-se entender a interconexão entre os fatores econômicos, sociais e políticos na formação da estrutura agrária brasileira.

Para isso, será utilizado um repertório que inclui as análises de Celso Furtado e Caio Prado Jr., que destacam a importância das sesmarias e a participação dos Países Baixos no financiamento das instalações produtivas e na importação de mão-de-obra escrava. Além disso, a pesquisa aborda as adaptações necessárias para lidar com as realidades locais e as populações indígenas, e a evolução da legislação sobre doações de terras. A análise também explora a continuidade das estruturas agrárias desiguais na sociedade brasileira contemporânea e a importância de compreender o contexto histórico na formulação de políticas de desenvolvimento econômico e social.

Ao longo deste artigo, discutiremos o contexto histórico europeu a partir do século XV, destacando a mudança do eixo econômico do Mar Mediterrâneo para os Oceanos Atlântico e Pacífico. Analisaremos como as novas oportunidades comerciais ultramarinas influenciaram as nações europeias a buscar a expansão de seus domínios, com foco particular em Portugal e Espanha. Também exploraremos o impacto do Tratado de Tordesilhas e as pressões exercidas por outras nações europeias sobre Portugal e Espanha, forçando-as a estabelecer uma exploração econômica efetiva das terras americanas.

Também abordaremos o papel das sesmarias na estruturação da economia agrária brasileira durante o período colonial. Utilizando as análises de Celso Furtado e Caio Prado Jr., examinaremos como a concessão de sesmarias pelo Estado português contribuiu para a concentração de terras nas mãos de poucos proprietários e a criação de uma elite agrária poderosa. Discutiremos os desafios enfrentados na implementação das sesmarias, como a falta de fiscalização e as adaptações necessárias para lidar com as realidades locais e as populações indígenas. Também exploraremos a participação dos Países Baixos no financiamento das instalações produtivas e na importação de mão-de-obra escrava.

A metodologia deste estudo é composta por uma abordagem qualitativa, utilizando-se de revisão bibliográfica e análise documental. O objetivo é compreender os fatores históricos que contribuíram para a formação da grande propriedade latifundiária no Brasil e sua interconexão com o contexto europeu dos séculos XV e XVI.

A revisão bibliográfica é uma etapa fundamental para contextualizar a pesquisa dentro do corpo de conhecimento existente. Foram selecionadas obras de autores renomados na área, como Celso Furtado e Caio Prado Jr., que forneceram as bases teóricas para a análise. Além disso, foram incluídos estudos contemporâneos sobre a história agrária brasileira e as práticas comerciais europeias. As fontes foram escolhidas com base na relevância para o tema, a

autoridade dos autores e a contribuição teórica para a compreensão das dinâmicas históricas e econômicas em análise. A pesquisa abrange tanto fontes primárias, como documentos históricos e legislações da época, quanto fontes secundárias, incluindo livros, artigos acadêmicos e teses.

A análise documental visa investigar registros históricos, legislações e outros documentos relevantes que elucidam o processo de colonização e a implementação das sesmarias no Brasil. Esta etapa inclui tratados, cartas régias, legislações sobre a concessão de sesmarias, relatórios administrativos e correspondências oficiais. A análise das Ordenações do Reino (Afonsinas, Manuelinas e Filipinas) e suas implicações para a distribuição de terras no Brasil colonial também é realizada. Relatos de viajantes, cronistas e outros observadores que documentaram as práticas coloniais e a organização agrária no Brasil são igualmente examinados.

A análise crítica dos textos revisados e dos documentos coletados será realizada para identificar e interpretar os principais fatores históricos e econômicos que contribuíram para a formação das propriedades latifundiárias no Brasil. Esta análise será guiada por algumas perguntas-chave: como o contexto europeu influenciou a colonização e a estrutura agrária no Brasil, quais foram os principais desafios e adaptações necessárias para a implementação das sesmarias, e qual foi o impacto da participação dos Países Baixos no processo de colonização e exploração econômica do Brasil.

Os dados coletados e as análises realizadas serão sintetizados para construir uma narrativa coesa sobre a formação da grande propriedade latifundiária no Brasil. A integração dos achados permitirá uma compreensão abrangente das interações entre os fatores históricos, econômicos e sociais que moldaram a estrutura agrária brasileira.

O contexto histórico europeu e a colonização do Brasil

O processo de transformação das relações comerciais europeias, especialmente a mudança do eixo econômico do Mar Mediterrâneo para os Oceanos Atlântico e Pacífico, marcou um importante momento histórico. Este período suscitou o interesse das nações europeias em participar das novas oportunidades de expansão de seus domínios e poderes, desafiando os interesses de Portugal e Espanha. Conforme observado por Furtado (2001), havia a predominância do princípio de que espanhóis e portugueses só possuíam direitos sobre terras que estivessem efetivamente ocupadas por eles.

A iminência de perder territórios, um fenômeno histórico do século XV durante a expansão comercial ultramarina, obrigou Portugal a estabelecer uma exploração econômica das

terras americanas. Este foi um desafio significativo, pois a criação de empresas agrícolas enfrentava diversos empecilhos, como a necessidade de superar grandes distâncias e altos custos de produção, além de implantar mecanismos que estivessem em conformidade com as práticas comerciais do Oriente, que já apresentavam resultados satisfatórios. Era crucial encontrar formas de implantar uma atividade econômica que atendesse aos objetivos de ocupação e proteção das terras americanas (Brasil) e proporcionasse produtos atrativos ao mercado europeu.

A experiência portuguesa na implementação da produção agrícola nas ilhas do Atlântico, especialmente na produção de cana de açúcar, foi aprimorada e serviu de base para a exploração econômica do Brasil. Furtado (2001) enfatiza a cuidadosa organização dos elementos de fundação, estruturação e instalações essenciais para todo o ciclo produtivo, desde o plantio até a venda. Ele também aponta a importante influência e apoio dos Países Baixos no processo de colonização e povoamento do Brasil, mostrando a interconexão e a complexidade das relações entre as potências coloniais durante esse período. Existem numerosos indícios de que os capitalistas holandeses não se limitaram a financiar a refinaria e a comercialização dos produtos, mas também investiram nas instalações produtivas no Brasil e na importação de mão-de-obra escrava.

A transição do eixo econômico para os oceanos Atlântico e Pacífico não apenas facilitou a expansão territorial europeia, mas também incentivou o desenvolvimento de novas rotas comerciais e a exploração de novos recursos naturais. Este período marcou o início da era das grandes navegações, onde as potências europeias competiam pelo domínio dos mares e pela descoberta de novas terras ricas em recursos. A colonização das Américas foi uma extensão natural dessa competição, com Portugal e Espanha na vanguarda desse movimento devido aos seus avanços tecnológicos em navegação e à busca por novos mercados e fontes de riqueza.

A criação de empresas agrícolas nas colônias portuguesas enfrentou desafios logísticos significativos, incluindo a necessidade de transportar materiais, ferramentas e trabalhadores através do Atlântico. As dificuldades de comunicação e transporte entre a metrópole e as colônias aumentavam os custos e complicavam a gestão das operações coloniais. No entanto, a introdução de culturas comerciais lucrativas, como a cana-de-açúcar, justificou os investimentos necessários, transformando a agricultura colonial em uma atividade econômica viável e altamente lucrativa.

A produção de açúcar nas colônias portuguesas foi viabilizada por um complexo sistema de plantações que combinava grandes propriedades de terra, tecnologia de refinação e uma força de trabalho numerosa e barata, composta principalmente por escravos africanos. A mão-de-obra

escrava foi fundamental para a operação das plantações, fornecendo a força de trabalho necessária para as atividades intensivas de cultivo e processamento do açúcar. Esse sistema de produção não apenas gerou enormes lucros para os colonizadores, mas também teve consequências sociais e econômicas duradouras para as sociedades coloniais.

O apoio financeiro e logístico dos Países Baixos foi crucial para o sucesso das plantações de açúcar no Brasil. Os holandeses não apenas forneceram capital e conhecimentos técnicos, mas também facilitaram o comércio de açúcar nos mercados europeus, onde a demanda por açúcar estava crescendo rapidamente. Além disso, os holandeses desempenharam um papel importante na importação de escravos africanos, que eram essenciais para o funcionamento das plantações. Esse apoio internacional destacou a interdependência entre as potências coloniais europeias e a complexidade das relações econômicas durante o período colonial.

A organização das plantações de açúcar no Brasil refletia uma abordagem sistemática e eficiente à produção agrícola em larga escala. Cada plantação era uma unidade autossuficiente, com instalações para o cultivo, processamento e armazenamento do açúcar, além de acomodações para os trabalhadores escravos. Essa organização permitiu a maximização da produção e a minimização dos custos, garantindo a competitividade do açúcar brasileiro nos mercados internacionais. A eficiência do sistema de plantações contribuiu para a prosperidade econômica das colônias e consolidou a posição do Brasil como um dos principais produtores de açúcar do mundo.

A estrutura econômica baseada no latifúndio e na monocultura de exportação, estabelecida durante o período colonial, teve implicações de longo prazo para a economia e a sociedade brasileira. A concentração de terras nas mãos de uma elite agrária e a dependência de culturas de exportação criaram uma economia desigual e dependente, que persistiu após a independência do Brasil. Essa estrutura econômica também influenciou a distribuição de renda e o desenvolvimento social, perpetuando desigualdades que ainda são evidentes na sociedade brasileira contemporânea.

A colonização e a exploração econômica das Américas foram parte de um processo mais amplo de expansão europeia que transformou as relações globais e o equilíbrio de poder entre as nações. A busca por novos mercados e recursos naturais levou à exploração e colonização de vastas áreas do mundo, estabelecendo um sistema econômico global interconectado. A integração das economias coloniais ao sistema mundial criou novas dinâmicas de poder e dependência, com consequências duradouras para as regiões colonizadas e para o desenvolvimento do capitalismo global.

As práticas coloniais europeias também tiveram um impacto profundo nas populações indígenas das Américas. A chegada dos colonizadores trouxe doenças, conflitos e a exploração desenfreada dos recursos naturais, resultando em enormes perdas populacionais e culturais para os povos indígenas. A imposição de sistemas econômicos e sociais europeus, como o latifúndio e a escravidão, desestruturou as sociedades indígenas e alterou profundamente suas formas de vida. Essas mudanças forçadas tiveram repercussões duradouras, que ainda são sentidas nas comunidades indígenas hoje.

Desta forma, o estudo das relações comerciais europeias e da colonização do Brasil oferece importantes lições sobre os impactos da globalização e da expansão econômica. A história da colonização revela como as políticas econômicas e comerciais moldam as estruturas sociais e influenciam o desenvolvimento de nações inteiras. Compreender esses processos históricos é essencial para a formulação de políticas que promovam um desenvolvimento mais justo e sustentável, reconhecendo e abordando as desigualdades estruturais herdadas do passado colonial.

A análise das transformações econômicas europeias e sua influência na colonização do Brasil também deve considerar o papel das práticas mercantilistas. O mercantilismo, dominante nos séculos XVI e XVII, enfatizava a acumulação de riqueza através do controle rigoroso do comércio e da exploração colonial. As colônias eram vistas como fontes de matérias-primas e mercados para produtos manufaturados da metrópole. Esse sistema incentivou a extração intensiva de recursos naturais nas Américas e a exportação de produtos agrícolas e minerais, consolidando a dependência econômica das colônias em relação às metrópoles europeias.

Além disso, a criação de um sistema global de comércio e a competição entre as potências europeias levaram ao desenvolvimento de infraestruturas logísticas e de transporte. Portos, estradas e sistemas de comunicação foram estabelecidos para facilitar o comércio entre as colônias e a metrópole. No Brasil, a construção de engenhos de açúcar, portos para exportação e rotas comerciais internas foi essencial para integrar a economia colonial ao mercado global. Essas infraestruturas não apenas promoveram a eficiência econômica, mas também reforçaram o controle colonial sobre os territórios ocupados.

A interação entre as práticas comerciais europeias e as políticas coloniais portuguesas resultou em uma economia colonial caracterizada pela monocultura de exportação e pela utilização intensiva de trabalho escravo. Essa estrutura econômica teve profundas implicações sociais, criando uma sociedade altamente hierarquizada e marcada por desigualdades raciais e econômicas. A elite agrária, proprietária dos latifúndios, detinha o poder econômico e político,

enquanto a maioria da população, composta por escravos e trabalhadores livres pobres, vivia em condições de extrema exploração e marginalização.

A escravidão, elemento central do sistema econômico colonial, foi uma prática brutal e desumana que deixou um legado de profundas cicatrizes sociais e econômicas. Milhões de africanos foram traficados para as Américas e forçados a trabalhar em condições extremamente duras. A resistência e as formas de sobrevivência cultural e social dos escravizados também são parte dessa história. No Brasil, as comunidades quilombolas, formadas por escravos fugitivos, representam a luta contra a opressão e a busca por liberdade e autonomia. Esses aspectos são fundamentais para compreender as complexas dinâmicas sociais e raciais que ainda marcam a sociedade brasileira.

A influência dos Países Baixos no Brasil não se limitou ao financiamento e à comercialização. Durante o período de domínio holandês no Nordeste brasileiro, de 1630 a 1654, os holandeses introduziram inovações na produção de açúcar e incentivaram a diversificação econômica. Este período, embora curto, deixou um impacto duradouro na estrutura produtiva da região. As práticas agrícolas e comerciais holandesas contribuíram para a modernização dos engenhos de açúcar e a melhoria das técnicas de cultivo, processamento e exportação, evidenciando a complexidade das interações coloniais.

A política de concessão de sesmarias pelo Estado português, analisada por Celso Furtado (2001), foi fundamental para a estruturação do território colonial brasileiro. As sesmarias incentivaram a ocupação das terras, mas também promoveram a concentração fundiária e a criação de latifúndios. A falta de fiscalização e a corrupção favoreceram os grandes proprietários, que frequentemente não cumpriam as exigências de cultivo e povoamento das terras. Essa dinâmica consolidou uma estrutura agrária baseada na grande propriedade e na monocultura, limitando o desenvolvimento de pequenas propriedades e a diversificação agrícola.

As políticas econômicas e territoriais implementadas durante o período colonial deixaram um legado de desigualdade e concentração de riqueza que persiste no Brasil contemporâneo. As reformas agrárias e as políticas de redistribuição de terras são desafios contínuos na busca por justiça social e desenvolvimento sustentável. Compreender o impacto histórico das práticas coloniais é essencial para formular estratégias eficazes de desenvolvimento que abordem as desigualdades estruturais e promovam um uso mais equitativo e sustentável dos recursos naturais.

A colonização portuguesa do Brasil também envolveu a integração forçada de populações indígenas e africanas em um sistema econômico e social europeu. As populações

indígenas foram frequentemente deslocadas de suas terras e submetidas a formas de trabalho compulsório. A introdução de culturas europeias, a exploração dos recursos naturais e a imposição de novas estruturas políticas e sociais alteraram profundamente as sociedades indígenas. A resistência indígena, embora muitas vezes sufocada, também é parte dessa história, mostrando a resiliência e a luta por autonomia dessas comunidades.

O estudo das relações comerciais europeias e da colonização do Brasil destaca a importância da interconectividade global na formação das economias coloniais. As práticas mercantilistas e a competição entre as potências europeias não só moldaram as economias das colônias, mas também influenciaram o desenvolvimento econômico da Europa. A transferência de riquezas das colônias para a metrópole alimentou o crescimento econômico europeu, enquanto as colônias enfrentavam os custos sociais e econômicos da exploração. Essa dinâmica global de exploração e desenvolvimento desigual é um tema central para a compreensão das origens do capitalismo moderno.

Finalmente, o impacto ambiental da colonização e das práticas agrícolas intensivas também merece destaque. A monocultura de exportação, especialmente a produção de açúcar, levou à destruição de vastas áreas de floresta tropical e à degradação do solo. As práticas agrícolas insustentáveis e a exploração intensiva dos recursos naturais resultaram em danos ecológicos significativos, cujas consequências ainda são visíveis hoje. Compreender esses impactos ambientais é crucial para desenvolver políticas de conservação e sustentabilidade que possam mitigar os efeitos da exploração colonial e promover a recuperação dos ecossistemas degradados.

A influência das Sesmarias e a formação do latifúndio

Furtado (2001) argumenta que a concessão das sesmarias pelo Estado português durante o período colonial foi um dos principais mecanismos de organização territorial e econômica do Brasil. Ele enfatiza que as sesmarias foram fundamentais para o estabelecimento da economia agrária baseada no latifúndio e na monocultura, especialmente da cana-de-açúcar, que dominou a paisagem econômica brasileira por séculos. Furtado (2001) ressalta ainda que a distribuição das sesmarias teve um impacto profundo nas relações sociais e políticas do Brasil colonial, criando uma elite agrária poderosa que controlava vastas áreas do território. Essa elite, sustentada pela exploração do trabalho escravo e pela produção agroexportadora, exerceu uma influência dominante sobre o desenvolvimento do país, moldando suas instituições e estruturas sociais.

Dentro da visão de Furtado, as sesmarias desempenharam um papel central na formação do Brasil, contribuindo para a configuração de uma economia dependente e desigual, baseada na exploração dos recursos naturais e do trabalho humano. Essa análise crítica lança luz sobre as origens das desigualdades estruturais que ainda persistem na sociedade brasileira contemporânea, evidenciando a importância de compreender o legado histórico na formulação de políticas e estratégias de desenvolvimento econômico e social.

Segundo Silva (2008), as diferenças entre as terras coloniais e europeias eram notáveis. As colônias consistiam em vastas extensões muitas vezes desabitadas e sem dono definido. Os povos indígenas habitavam essas terras, mas não compartilhavam a mesma concepção de propriedade que os europeus. Isso criou um desafio para o sistema de sesmarias português, que originalmente considerava as terras devolutas como aquelas não cultivadas, mas ainda sob a jurisdição do rei. Nas colônias, essa definição precisou ser adaptada para abranger áreas onde os indígenas viviam, mas que não eram consideradas propriedade privada pelos padrões europeus. Essa mudança de perspectiva reflete as complexidades enfrentadas na administração das colônias, onde os conceitos europeus tiveram que se ajustar à realidade local e às relações com as populações nativas.

Uma das peculiaridades das terras coloniais era o fato de serem vastas e não apropriadas por senhorio ou dono de espécie alguma, sendo habitadas apenas pelos indígenas, que não conheciam a propriedade privada. No que diz respeito à legislação que enquadrava as doações de terras, houve duas fases distintas. Até o final do século XVIII, as doações de sesmarias eram regidas exclusivamente pelas Ordenações do Reino: Afonsinas (1446), Manuelinas (1511-1512) e Filipinas (1603). A metrópole baseava-se nas Ordenações para fazer as concessões de sesmarias, mas essa legislação era vaga e geral. Seus preceitos aplicavam-se a toda a Colônia, embora algumas regiões como o Rio Grande do Norte e o Maranhão tivessem sido objeto, ocasionalmente, de legislações específicas. A partir da última década do século XVII, apareceu uma abundância de normas reguladoras na forma de decretos, preceitos forais, estatutos, resoluções, portarias, cartas-patente e cartas de lei.

As sesmarias não eram demarcadas, as cartas não especificavam o tamanho exato delas, e a constante mobilidade dos agricultores em busca de novas terras férteis dificultava a certeza das autoridades ao efetuarem novas concessões, de que não estavam desrespeitando o direito de terceiros. Uma maneira de sanar essa dificuldade seria vigiar mais de perto o cumprimento da legislação.

A primeira metade do século XVIII foi um "período sombrio para a agricultura brasileira". A situação alterou-se substantivamente no final do século. O declínio da mineração

devolveu à agricultura a posição dominante que tivera nos dois primeiros séculos de colonização. O renascimento da agricultura não se deveu apenas à decadência do ouro, mas também à abertura de novas oportunidades para os produtos coloniais no mercado internacional.

Enquanto em Portugal, no final do século XIV, o sistema de sesmarias geralmente resultava em pequenas propriedades, no Brasil ele foi a principal causa do latifúndio. As grandes diferenças entre a metrópole e a colônia não permitem atribuir o latifúndio brasileiro exclusivamente ao sistema de sesmarias. De fato, a diferença entre os objetivos do regime de sesmarias, criado para resolver problemas da agricultura portuguesa, e sua prática no Brasil, deveu-se principalmente às condições históricas específicas da colonização. A alteração do propósito original do sistema levou, portanto, à formação de uma estrutura fundiária distinta.

O termo "devoluto" originalmente significava "devolvido ao senhor original". Terras que fossem doadas ou apropriadas e não utilizadas voltariam ao senhor de origem, isto é, à Coroa portuguesa. No sentido estrito, terras devolutas na colônia eram aquelas doadas por sesmarias que, se não aproveitadas, retornavam à Coroa. Com o tempo, as cartas de doação passaram a designar qualquer terra desocupada e não utilizada como devoluta; assim, o termo se consolidou tanto no uso oficial quanto no extraoficial como sinônimo de terra vaga. O uso do termo "devoluto" gerou grandes debates, mesmo após a lei de 1850 redefinir seu significado para aplicá-lo ao contexto brasileiro; em especial, questionava-se a autoridade do poder público para legislar sobre terrenos que não eram "propriamente" devolutos.

Além disso, é importante salientar que a própria elite se constitui como classe dominante atrelada aos interesses estrangeiros, condicionando a produção nacional a estes interesses em detrimento de um projeto nacional e autônomo de produção. O problema histórico de constituição do latifúndio e da monocultura revela-se na postura da classe dominante latifundiária em relação a um projeto de desenvolvimento nacional. Ao compreender o processo de formação das estruturas agrárias do Brasil, é possível notar uma composição montada em sua maioria com a presença da grande propriedade e com caráter patronal, onde a propriedade e o uso da terra estão centralizados e controlados pela classe dominante, e não pelo desenvolvimento de estruturas de produção familiar. Portanto, é importante compreender que o processo histórico de afirmação do latifúndio não passou incólume diante de outros projetos derrotados.

Ao analisar a formação do Brasil, Furtado destaca como as sesmarias, durante o período colonial, contribuíram para a concentração de terras nas mãos de poucos proprietários, criando uma estrutura fundiária altamente desigual e excludente. Essa concentração de terras, combinada com o uso intensivo de mão de obra escrava, resultou em uma economia dependente

e desigual, marcada pela exploração e exclusão social. De acordo com Caio Prado Jr. (2011), a relação entre as sesmarias e a estruturação do sistema de produção colonial evidencia como a distribuição de terras através desse sistema contribuiu para a configuração de uma economia voltada para a formação de uma vasta empresa colonial. O sentido da colonização e o traço estrutural que condicionou o projeto vencedor são capítulos da história econômica europeia que apresentaram, no contexto brasileiro, a especificidade de uma vasta empresa colonial.

Assim, ao examinar o processo de colonização do Brasil dentro da dinâmica da história agrária, é essencial compreender o papel das sesmarias como uma das principais instituições que moldaram a estrutura fundiária e a organização socioeconômica do país durante o período colonial, deixando um legado que ainda ressoa na realidade agrária brasileira contemporânea. Na prática, a concessão de uma sesmaria envolvia um longo processo burocrático, grandes distâncias e muita lentidão. Além disso, havia pouca disposição dos agentes governamentais em fiscalizar a obediência às regras e punir os infratores. Como não eram fiscalizados nem punidos, os primeiros sesmeiros não se sentiam obrigados a cultivar nem sequer uma pequena parte de seus domínios e impediam que outros o fizessem sem lhes pagar rendas. Assim, a distribuição precoce de enormes sesmarias no território americano teve, de fato, o efeito contrário ao de incentivar a produção agrícola e o povoamento, criando um grupo social distinto dos camponeses lavradores do Reino (Pedrosa, 2020).

Concorda-se com Pedrosa (2020) quando ele afirma que o incentivo das sesmarias foi, antes de tudo, o de criar uma classe social distinta dos lavradores e camponeses. Pelas características impostas à produção, voltada majoritariamente para o abastecimento do circuito comercial europeu, pela falta de fiscalização da Coroa, pela ausência de observadores e pela distância e alto custo do empreendimento, burlar o sistema fiscal foi um aprendizado histórico para os latifundiários brasileiros. Além disso, tratou-se de uma classe social que se formou sem empreender uma lógica própria à produção, além dos circuitos de circulação da mercadoria já existentes.

A questão agrária no Brasil, entendida como a análise das condições de uso, posse e propriedade da terra em nossa sociedade, tem sido amplamente estudada ao longo de diferentes períodos históricos, resultando em uma vasta bibliografia. Embora existam interpretações específicas e divergentes, a maioria dos estudiosos concorda que, durante o período colonial, a plantation predominou como forma de organização capitalista na agricultura brasileira. Com o advento do capitalismo industrial a partir da década de 1930 e ao longo do século XX, a agricultura no Brasil passou por um processo de modernização, caracterizado por um aumento significativo nos investimentos capitalistas. José Graziano da Silva (1982) descreveu esse

período como uma "modernização dolorosa", pois, embora tenha impulsionado as forças produtivas do capital na agricultura, também resultou na exclusão de milhões de trabalhadores rurais, que foram forçados a migrar para as cidades ou para fronteiras agrícolas em busca de novas terras (Pereira et al., 2012).

Considerações Finais

A partir do exposto, consideramos que nossa questão norteadora foi respondida à medida em que compreendemos que a formação da grande propriedade latifundiária no Brasil foi possibilitada principalmente pela política de concessão de sesmarias pelo Estado português, que visava ocupar e explorar economicamente o território colonial. Essa política foi implementada em um contexto de práticas comerciais ultramarinas europeias, onde as demandas do mercado externo moldaram a estrutura agrária brasileira.

Os objetivos do artigo foram alcançados ao demonstrar como esses fatores históricos influenciaram a organização socioeconômica do Brasil colonial, criando um legado que persiste até os dias atuais. Através de uma análise crítica das transformações econômicas e sociais ao longo dos séculos, destacamos a interconexão entre os fatores econômicos, sociais e políticos na formação da estrutura agrária brasileira, utilizando as perspectivas de autores como Celso Furtado e Caio Prado Jr.

Além disso, a análise histórica e econômica revelou a importância das sesmarias na estruturação da economia agrária brasileira durante o período colonial para os portugueses. As sesmarias promoveram a concentração de terras nas mãos de poucos proprietários, criando uma elite agrária poderosa sustentada pela exploração do trabalho escravo. Essa elite exerceu uma influência dominante sobre o desenvolvimento do país, moldando suas instituições e estruturas sociais de forma duradoura. Compreender esse legado histórico é crucial para a formulação de políticas de desenvolvimento econômico e social que visem reduzir a desigualdade agrária e promover um desenvolvimento mais inclusivo e sustentável.

Também observamos que a contínua influência das estruturas agrárias desiguais na sociedade brasileira contemporânea resulta na persistência dessas desigualdades, refletindo as práticas coloniais que concentraram a propriedade da terra e estabeleceram uma economia dependente do mercado externo. A participação dos Países Baixos no financiamento das instalações produtivas e na importação de mão-de-obra escrava evidencia a complexidade das relações entre as potências coloniais e como essas influências moldaram a economia brasileira.

Além disso, é importante considerar o impacto da legislação sobre doações de terras ao longo do período colonial. A evolução das Ordenações do Reino e a implementação de normas reguladoras tiveram um papel significativo na configuração da estrutura fundiária brasileira. A análise dessas legislações ajuda a compreender como as políticas territoriais moldaram a distribuição de terras e a formação do latifúndio no Brasil.

A continuidade das estruturas agrárias desiguais na sociedade brasileira contemporânea resulta na persistência dessas desigualdades, refletindo as práticas coloniais que concentraram a propriedade da terra e estabeleceram uma economia dependente do mercado externo. A participação dos Países Baixos no financiamento das instalações produtivas e na importação de mão-de-obra escrava evidencia a complexidade das relações entre as potências coloniais e como essas influências moldaram a economia brasileira.

A pesquisa também ressaltou a necessidade de uma fiscalização mais rigorosa das concessões de terras durante o período colonial, algo que falhou em muitos casos, levando à concentração fundiária e à exclusão de pequenos agricultores. A falta de fiscalização permitiu que grandes proprietários mantivessem vastas áreas de terra improdutivas, o que foi contraproducente para o desenvolvimento agrícola e econômico do país.

A modernização agrícola, descrita por José Graziano da Silva como uma "modernização dolorosa", trouxe avanços tecnológicos e produtivos, mas também excluiu milhões de trabalhadores rurais. Esse processo de modernização reforçou as estruturas de desigualdade agrária ao invés de mitigá-las, tornando evidente a necessidade de políticas que promovam uma inclusão mais ampla dos trabalhadores rurais e uma distribuição mais equitativa da terra.

Portanto, este artigo contribuiu para a compreensão dos fatores históricos que possibilitaram a formação da grande propriedade latifundiária no Brasil e como esses fatores influenciaram a organização socioeconômica do país. A análise crítica das transformações econômicas e sociais, aliada ao estudo das sesmarias e das práticas comerciais europeias, proporcionou uma visão abrangente sobre a estrutura agrária brasileira e suas consequências históricas. A continuidade das desigualdades agrárias e a importância de políticas de desenvolvimento econômico e social são discussões essenciais que emergem desta análise.

Referências

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil.** Companhia das Letras, 2001.

PEREIRA, Isabel Brasil et al. **Dicionário da educação do campo**. 2012.

PRADO JR., Caio. **História Econômica do Brasil**. Brasiliense, 2011.

SILVA, Lígia Osorio. **Terras devolutas e latifúndio: efeitos da lei de 1850.** 2ª ed., Editora da UNICAMP, 2008.

A HISTÓRIA DAS ARTES NA CIDADE DE APARECIDA DE GOIÂNIA ENTRE 1922 A 2022

Lucimar Alves Menezes[64]

Este trabalho visa analisar a história das artes em Aparecida de Goiânia, desde sua fundação em 1922 até seu centenário em 2022. Destaca-se a inauguração do primeiro Anfiteatro em março de 2022, evidenciando a falta de um museu dedicado à preservação da história e das artes locais. A cidade, ao completar seu centenário em maio de 2022, levantou questionamentos sobre a ausência de apoio formal, estruturação adequada e arquitetura específica para o desenvolvimento das práticas artísticas. As dificuldades no desenvolvimento urbano demonstram a possibilidade de ter gerado desinteresse do poder público na implementação de leis de incentivo à cultura e a produção artística local. A pesquisa se baseará nas obras de Freud de Melo, Nilda Simone Siqueira e Raul Alvarenga, autores de "Aparecida de Goiânia - do zero ao infinito – em 2002", "Um Olhar sobre Aparecida – História e Cultura - em 2014" e "Aparecida de Goiânia – uma história de desafios – em 2020". Pretende-se elaborar o "Catálogo das Artes e Artistas de Aparecida de Goiânia" e promovê-lo para inclusão na Plataforma Digital da Secretaria Municipal de Cultura e nos currículos escolares da Rede Municipal de Educação.

Palavras-chave: Aparecida de Goiânia, Artes, Centenário**,** Museu.

Introdução

Aparecida de Goiânia completou 100 anos em 2022. Assim, pode-se concluir que a cidade que está às margens da capital goiana possui, cronologicamente, mais tempo de existência do que a atual capital do estado de Goiás. O tema deste projeto visa à análise e pesquisa da história das artes e suas principais representações nos espaços culturais e populares do município de Aparecida de Goiânia, Goiás, desde a sua fundação em 1922 até a celebração de seu centenário, em 2022. Com foco nas Artes desenvolvidas e promovidas por artistas locais, entidades não governamentais, associações de bairros e pelo acervo de duas escolas pioneiras deste município. Como exemplo destes representantes e registros sobre a história e sobre a

[64] Formado em Artes Visuais-UFG, Mestrando no PPGHIST-PUC-GO e bolsista pela FAPEG(Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás). E-mail: lucimar.menezes@seduc.go.gov.br Orientador: Prof. Dr. Eduardo José Reinato.

cultura popular deste município, pode-se citar Freud de Melo e Nilda Simone Siqueira, autores dos respectivos livros: "Aparecida de Goiânia - do zero ao infinito – em 2002", e "Um Olhar sobre Aparecida – História e Cultura - em 2014". Em 24 de março de 2022, foi inaugurado o primeiro Anfiteatro no município. Mas porque a cidade não tem ainda, um Museu sobre sua história e suas artes? Aparecida completou 100 (cem) anos em 11 de maio de 2022. Neste ínterim, acredita-se que a cidade não se apoiou de maneira formal, estruturada e arquitetonicamente em espaços que viabilizassem o desenvolvimento de diversas práticas artísticas, assim como a possibilidade de desinteresse pelo poder público para a execução de leis de incentivo à cultura. Quem são e quem foram os (as) artistas Aparecidenses? Existiu um movimento Cênico e Musical neste município? Companhias de Teatro? Quando? Onde se apresentavam? E esses contextos artísticos, estão registrados, catalogados e arquivados? A arte, ali produzida, está inserida e regionalizada nos currículos da rede educacional Municipal e Estadual desta cidade? – Estas indagações são algumas das inquietações que permeiam esse trabalho.

Justificativa

Aparecida de Goiânia completou seu centenário em 2022, muito da sua história ainda é repassada de forma verbal de geração para geração. Os poucos registros documentais estão no acervo de sua prefeitura e no acervo pessoal de algumas personalidades do município. Os documentos, recortes de jornais, assim como obras de arte e registros fotográficos sobre a historiografia das mesmas e dos artistas aparecidenses, encontram-se em coleções fragmentadas e em poder das famílias tradicionais da cidade. Entre elas destacam-se: a família Queirós, a família Batista Toledo, a família Siqueira e a família Melo. A cidade não conta com acervo público, nem físico, nem digitalizado para o acesso. O único Museu da Cidade também é particular, (Museu Tanner de Melo), e suas coleções pertencem à família Melo e tratam em sua maioria sobre a vida política de Tanner e seu filho Freud, que foram ex prefeitos do município, também constam registros sobre a fundação e inicio do desenvolvimento da cidade, já que pertence também a essa família, o 1º cartório de registro de imóveis e tabelionato de notas. Ao que tange a história da cidade e de sua cultura, existem em suas livrarias e bibliotecas escolares e pessoais, apenas duas bibliografias.

Uma delas foi lançada no ano de 2002, escrita, organizada e desenvolvida pelo autor e ex-prefeito da cidade, Freud de Melo, cujo título é "Aparecida de Goiânia - do zero ao infinito", a outra, com ênfase na documentação e registros do desenvolvimento arquitetônico, escultural,

artístico e cultural, manifestações culturais e populares, performances culturais e companhias teatrais, foi escrita, organizada e desenvolvida pela autora Nilda Simone de Siqueira, chamada "Um Olhar sobre Aparecida – História e Cultura" lançada no ano de 2014.

O acervo documental sobre os artistas e sobre a arte alí produzida é, ainda, muito carente de material bibliográfico. Portanto, acredita-se que a cidade não se apoiou de maneira formal, estruturada e arquitetonicamente em espaços que viabilizassem o desenvolvimento de diversas práticas artísticas, assim como a possibilidade do desinteresse por parte do poder publico, para a criação de um orgão responsável por organizar, catalogar, arquivar e difundir a historiografia das artes e dos artitas aparecidenses, como também desenvolver e executar leis de incentivo a cultura, uma vez que o órgão responsável por esse desenvolvimento e regulação foi criado somente no ano de 2007. Sendo ele a Secretaria Municipal de Cultura de Aparecida de Goiânia (SECULT), que além dessa atribuição, é responsável pela elaboração de editais que contemplam leis de incentivo a produção artística e cultural, fomentando projetos de artistas em todos os seus segmentos. Mas até o atual momento, a SECULT não desenvolveu um estudo sobre as representações artísticas e a produção de artistas de Aparecida de Goiânia, nem conta com um catálogo dos artistas aparecidenses e de suas produções em ordem cronológica em seus arquivos.

Nas plataformas digitais das duas maiores Universidades do Estado de Goiás, sendo elas: a Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), e a Universidade Federal de Goiás (UFG), estão disponíveis em seus bancos de dados, diversos estudos sobre Aparecida de Goiânia. Trabalhos que contemplam os mais variados campos de pesquisa. Estudos sobre o desenvolvimento econômico e social, arquitetura, patrimônio cultural e paisagem urbana, entre outros. Por exemplo, o estudo realizado por Alvarenga (2020) que escreveu a dissertação "Aparecida de Goiânia – uma história de desafios", pesquisa realizada sobre os processos da transformação da paisagem urbana da cidade de Aparecida de Goiânia. Outro trabalho, que se ancorou no porto historiográfico desta cidade foi sobre a política e a conquista feminina por espaço no legislativo, após a emancipação do município em 1963, estudo desenvolvido por Alves (2015) sob o titulo "A Participação Política das Mulheres na Câmara Municipal de Aparecida de Goiânia – GO: 1967 a 2012". Porém, estudos sobre as representações artísticas e a historiografia sobre as artes da cidade de Aparecida de Goiânia, ainda são escassos. Grande parte dos registros sobre esse tema, por enquanto, se encontram bastante na oralidade e na memória e imaginário social coletivo da população aparecidense.

> O que uma coletividade lembra e guarda de um acontecimento tem, por assim dizer, raízes em uma memória social, partilhada e socializada. Respondem a razões e sentimentos que denotam, no seu tecer e retecer da história, através do tempo, os elementos que foram "escolhidos" para serem lembrados. Assim, histórias contadas ou histórias escritas teriam valor de rastro para a reconstrução de uma narrativa verossímil sobre o passado. (Pesavento, 2008, p. 12).

Este trabalho pretende buscar o aprofundamento da pesquisa realizada na produção das duas únicas bibliografias sobre a história e a cultura deste município, a complementação destas obras amparando-se em outros estudos e outros autores, juntamente com o enriquecimento bibliográfico na produção documental e histórica, pautado na memoria e na oralidade popular, organizando cronologicamente as representações artísticas e a construção historiográfica das artes em Aparecida de Goiânia, procurando responder as seguintes questões: Quem são e quem foram os (as) artistas Aparecidenses? Existiu um movimento Cênico e Musical neste município? Companhias de Teatro? Quando? Onde se apresentavam? E esses contextos artísticos, porquê não estão registrados, catalogados e arquivados? A arte, ali produzida, está inserida e regionalizada nos currículos da rede educacional Municipal e Estadual desta cidade?

Objetivo geral

- Pesquisar sobre as representações artísticas e a produção de artistas de Aparecida de Goiânia.

Objetivos específicos

- Consultar acervos públicos e particulares que constem documentos sobre o objeto da pesquisa;
- Pesquisar como se estruturou o acervo cultural e artístico de Aparecida de Goiânia – GO, desde a sua fundação em 1922, até a celebração de seu centenário, em 2022, buscando contribuir com a pesquisa, em ordem cronológica sobre as diversas expressões artísticas no contexto cultural e no desenvolvimento do município;
- Entrevistar inicialmente as seguintes personalidades aparecidenses: **Marcos Alcântara** – Atual Secretário de Cultura; **Freud de Melo** – ex prefeito da cidade; **Nilda Simone Siqueira** – Autora do livro “Um olhar sobre Aparecida – História e Cultura”; **Nilmari Alves Siqueira** – Presidente da Associação de Catira, folia de Reis e Violeiros de

Aparecida de Goiânia; **Antonia Maria** – Presidente da Associação de Artesãos de Aparecida de Goiânia; **Betinho da Cultura** – Organizador do Projeto Canta Aparecida; **Josimar Barbosa** – Artista Plástico Aparecidense; **Redelson Tomaz** – Coordenador do Grupo Teatral Repensar; e os(as) Diretores(as) atuais das duas escolas pioneiras da cidade, sendo elas: Escola Dom Fernando Gomes e Colégio Estadual Dom Pedro I;

- Catalogar os registros e arquivos, sobre os artistas e os períodos em que marcaram vanguardas na história do município;
- Traçar paralelos e similaridades entre as bibliografias que narram a história da cidade e de sua cultura, escritas pelos autores Freud de Melo e Nilda Simone Oliveira de Siqueira, em relação aos artistas e suas respectivas produções nos últimos 20 anos do centenário da cidade e do lançamento do primeiro livro sobre o município (entre 2002-2022);

Quadro teórico

A base teórica inicial se concentrará em três conceitos norteadores para essa pesquisa. O primeiro é **HISTÓRIA DAS CIDADES**. E devido o objeto se pautar na cidade de Aparecida de Goiânia, a pesquisa será estruturada nos dois autores pioneiros e em suas obras bibliográficas sobre a história e cultura do município: Freud de Melo e Nilda Simone Siqueira, autores dos respectivos livros: "Aparecida de Goiânia - do zero ao infinito – em 2002", e "Um Olhar sobre Aparecida – História e Cultura - em 2014". Outra fonte extremamente relevante é o trabalho realizado por Raul Alvarenga (2020) que escreveu a dissertação "Aparecida de Goiânia – uma história de desafios", pesquisa realizada sobre os processos da transformação da paisagem urbana da cidade de Aparecida de Goiânia desde a sua fundação em 1922. Para ampliar esse conceito traremos Sandra Pesavento (2008) e seus estudos sobre as cidades, onde a autora avança para camadas mais profundas no íntimo dos espaços urbanos e de suas representações.

> Como significativo campo de pesquisa da história cultural, a cidade deixa de ser considera somente como um *locus*, seja da realização da produção ou da ação social, para se tornar um problema e um objeto de reflexão, cuja análise se centra nas representações que se constróem no e sobre o urbano. (Pesavento, 2008, p. 17).

O segundo conceito será **REPRESENTAÇÃO**. Este estudo vai em busca da estruturação cronologica das artes e artistas aparecidenses, e consequentemente o que representaram para a história da cidade e para a história de sua cultura. No processo

investigativo, serão acessados documentos públicos e particulares, os quais pretende-se compreender as narrativas propostas por seus criadores/autores enquanto ferramentas históricas e contribuições para a resolução do problema. Roger Chartier (1991) trata das representações e suas peculiaridades na leitura do mundo e a possibilidade interpretativa de dois universos distintos, entre o "mundo do texto" e o "mundo do leitor". E caberá ao pesquisador a análise dos materiais e a construção de uma nova narrativa histórica sobre o que se busca alcançar. Para tanto, Chartier e seus estudos neste campo, será fundamental para esta pesquisa que tem como um de seus objetivos específicos acessar a maior quantidade possível de materiais sobre a história das artes em Aparecida de Goiânia e suas diversas representações individuais e também através da memória coletiva da população.

O terceiro e último conceito é **MEMÓRIA**. Acredita-se que grande parte do material que será coletado e analisado para elaboração desta pesquisa, necessitará de fundamentação e de ferramentas específicas para o desenvolvimento da escrita através da escuta ativa, já que muito da história e da cultura deste municipio ainda é transmitida de geração para geração através da oralidade e das lembranças que serão resgatadas pelos moradores. Portanto, pesquisar sobre a história das artes de Aparecida de Goiânia, será um trabalho documental configurado em grande parte por entrevistas junto a cidadãos e cidadãs aparecidenses que carregam importantes arquivos sobre o objeto em suas memórias. A fundamentação desta etapa do trabalho, será ancorada inicialmente nos seguintes autores e correspondentes bibliografias: Paul Ricoeur (A memória, a história, o esquecimento – 2018) e Pierre Nora (Entre memória e história: a problemática dos lugares – 1993). A história de Aparecida de Goânia é pautada num viés patriarcal, e Ricoeur, contribuirá sobre os modelos historiográficos a partir da memória, a história e o esquecimento, e a possibilidade de manipulação e seleção de ambos por aqueles que os descrevem em posição de poder e a sua necessidade de se auto legitimar como figura superior de autoridade, de feitor na história. Pierre Nora, trará em seus trabalhos fundamentos essenciais sobre "lugares de memória". Já que o recorte histórico desta pesquisa é o Centenário da cidade (1922-2022) e a necessidade de datas comemorativas é a tentativa de estabelecer uma memória coletiva. Também existem alguns questionamentos sobre o desinteresse do poder público sobre a construção e preservação da memória das artes Aparecidenses, pois a cidade não tem Museu público e material estruturado sobre o tema em sua Biblioteca municipal.

Estes três conceitos serão a base incial para a fundamentação desta pesquisa, juntamente com os autores mencionados que tratam em suas obras, os assuntos pertinentes e estruturantes deste trabalho. Pretende-se ampliar o quadro teórico no decorrer do processo de cada etapa da

pesquisa de acordo com o desenvolvimento da escrita e dos materiais acessados e estudados dentro do cronograma proposto.

Hipóteses

- Aparecida de Goiânia foi fundada em 1922. Ano em que marcou um contexto histórico cultural de vanguarda no Brasil, o Modernismo. E qual era o contexto das artes em Goiás e que influencias impulsionaram a produção cultural de Aparecida de Goiânia durante suas primeiras décadas?
- A história das artes de Aparecida de Goiânia carece de material bibliográfico em suas bibliotecas, devido a maior quantidade dos registros e documentos pertencerem a acervos particulares.
- Muito da história e da cultura deste municipio é transmitida de geração para geração através da oralidade. Pesquisar sobre a história das artes de Aparecida de Goiânia, será um trabalho documental configurado em grande parte por entrevistas.
- Nilda Simone Oliveira de Siqueira foi a primeira mulher autora de uma bibliografia sobre a história e cultura deste município, lançada em 2014. Assim como a primeira mulher a conquistar espaço no legislativo foi a vereadora Professora Romilda Neta em 1983. O direito as artes está garantido pelo artigo 215 da constituição federal de 1988, assim como o artigo 27 da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Acredita-se que a participação das mulheres nas produções artísticas foi um direito "negado ou dificultado" durante os 100 anos de história da cidade, pela pouca participação das mesmas nos registros, sobretudo em segmentos artísticos denominados como atividades extremamente "masculinas", como a Catira e a Moda de Viola.
- Somente no ano de 2007 foi criada a Secretaria Municipal de Cultura (SECULT), até essa data, acredita-se que a cidade não se apoiou de maneira formal, estruturada e arquitetonicamente em um espaço que viabilizasse o desenvolvimento de diversas práticas artísticas, assim como a organização dos acervos e registros e a implantação e execuçao de leis de incentivo à cultura.

Fontes metodológicas

A metodologia de trabalho será a pesquisa-ação nos registros das bibliotecas públicas, nos arquivos da Prefeitura Municipal, da Secretaria Municipal de Cultura e de entidades não governamentais. Também em duas escolas pioneiras no município, onde serão feitas observações, entrevistas, pesquisa documental e analise bibliográfica com a participação dos envolvidos a partir das hipóteses levantadas.

O desenvolvimento do trabalho contará com instrumentos para análise, questionários, levantamento de dados e informações periódicas, fichamento e registros audiovisuais. Como produto final associado à pesquisa, construiremos material bibliográfico, audiovisual documental e um canal de comunicação digital para troca de experiências entre artistas, docentes e pesquisadores, tendo como mediadora, a personagem Professora Bolonha[65].

Para desenvolver os objetivos desse projeto será adotado o método de observação não estruturada, pois de acordo com Martins, (2013) essa técnica exploratória é mais comum para "uma primeira aproximação do pesquisador para tentar restringir ou confirmar uma questão de pesquisa e objetivos para, mais tarde, delimitar suas atividades, modificando, às vezes, os seus objetivos iniciais, ou determinando com mais segurança e precisão o conteúdo das suas observações"

Outro método relevante são as entrevistas que "se fundamenta na relação de diálogo ou na interação criada entre quem pesquisa e quem aceitou participar da entrevista" (Martins, 2013, p.33 e 34). Segundo Martins, as entrevistas podem ser estruturadas ou semiestruturadas, mas ambas dependem da intervenção do pesquisador. Esse autor destaca, ainda, que "uma rica oportunidade de realização de entrevista pode ser aquela apoiada por um roteiro de conversa, que é uma entrevista não estruturada". Esse último se caracteriza como um diálogo entre pesquisador e entrevistados que se sentem mais a vontade para falar e se torna mais aberto a novas questões pertinentes ao problema estudado.

Nesse trabalho serão formuladas entrevistas semiestruturadas e não estruturadas, pois entende-se que esse método é o mais adequado ao se trabalhar com pessoas que demonstram diferentes comportamentos e reagem de maneiras diferentes diante de situações semelhantes, portanto é possível extrair diferentes interpretações de um mesmo instrumento de pesquisa.

Por fim, a fundamentação do trabalho por meio de uma revisão bibliográfica e pesquisa documental junto a Secretaria Municipal de Cultura, na qual serão abordados autores que já trataram da temática discutida e documentos para embasar a pesquisa. Segundo Medeiros,

[65] Personagem criada durante o período da pandemia do Corona Vírus(covid-19) pelo professor Lucimar Alves Menezes que teve como objetivo visitar alunos do CEPI SANTA LUZIA em situação de vulnerabilidade e propensa evasão escolar. Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=wsvvcEpvGyI.

(2003), a pesquisa bibliográfica constitui-se de conhecimento sobre a realidade. Exige pensamento reflexivo e tratamento científico. Por isso, não se constitui verdade absoluta e sim em uma reflexão do que já foi escrito pelo novo escritor numa procura intensa por respostas aos seus questionamentos. Esse tipo de estudo se dá por meio de levantamento de livros, artigos, revistas e outros documentos escritos que tratam do problema que se pretende resolver.

Cronograma

a) 2º e 3º trimestre de 2023

Realizar o trabalho de observação do objeto de pesquisa: verificação prévia dos locais a serem visitados, como associações de artistas, orgãos públicos como a prefeitura, a casa civil, a secretaria de cultura, e personalidades da cidade e artistas populares.

Fazer o Levantamento bibliográfico necessário para a fundamentação teórica, sobre a história cultural, história das cidades, a memória e o esquecimento, patrimônio cultural, imaginário popular e história das artes.

b) 4º trimestre de 2023 e 1º trimestre de 2024

Aplicar os instrumentos de coleta de dados.

Visitar e acessar arquivos públicos e particulares: documentos, fotografias, obras de arte, jornais, revistas, editais, etc.

Realizar as entrevistas com os responsáveis de cada repartição pública e entidades artisticas previamente selecionadas e agendadas.

c) 1º, 2º e 3º trimestre de 2024

Analizar os dados coletados juntamente com as bibliografias selecionadas e pertinentes ao desenvolvimento do trabalho.

Desenvolver o trabalho da escrita acadêmica dissertativa.

Produzir material digital audio-visual sobre o estudo realizado.

d) 4º trimestre de 2024

Ajustar, Finalizar e Defender a Dissertação e também apresentar os Resultados da Pesquisa.

Etapas de execução do projeto:

AÇÕES	2ºTrim 2023	3ºTrim 2023	4ºTrim 2023	1ºTrim 2024	2ºTrim 2024	3ºTrim 2024	4ºTrim 2024
Observação	X	X					

Fundamentação teórica							
Aplicação do instrumento de coleta de dados: entrevistas e questionários.			X	X			
Analise dos dados, analise Bibliográfica, Escrita e Produção áudio-visual e digital.				X	X	X	
Defesa da Dissertação e dos Resultados da Pesquisa.							X

Tabela 01

e) Resultados esperados:

- Publicação de material bibliográfico estruturado sobre o acervo cultural e artístico de Aparecida de Goiânia – GO, cronologicamente desde sua fundação em 1922 até a celebração de seu centenário, em 2022.
- Proposição de projeto cultural junto a Secretaria de Cultura, para a democratização do Anfiteatro da cidade, oportunizando espetáculos e exposições voltadas à história das artes e da cidade envolvendo artistas locais.
- Inserção, disponibilização e difusão dos Acervos Estruturados nos canais digitais da Secretaria de Cultura através do SMC (Sistema Municipal de Cultura), implantado em 2022.
- Proposição de projeto de um museu municipal com o intuito de incentivar a doação e preservação de obras de arte, fotografias, documentos e objetos históricos relacionados à história das artes e do município.
- Fortalecimento dos processos escolares voltados à cultura local, através de parcerias com as respectivas Secretarias de Educação Municipal e Estadual com a inserção do Catálogo Cultural e Artístico Aparecidense nas Grades Curriculares.
- Contribuições para a comunidade acadêmica e científica, e também para a história do municipio, através do mapeamento das artes alí desenvolvidas, durante o centenário da cidade, uma vez que estudos sobre esse tema são escassos e carecem de material bibliográfico. Pretende-se ao final deste trabalho, que o Acervo e Catálogo Cultural organizado cronologicamente sobre as artes e os artistas aparecidenses e que será um dos resultados deste trabalho contido na Dissertação, seja inserido e disseminado no

Sistema Municipal de Cultura (SMC), assim como publicado na plataforma TEDE-PUC e em outros canais de circulação nacional e internacional sobre trabalhos científicos.

Estrutura provisória da dissertação

CAPITULO 01

1. O ANO DE 1922 EM GOIÁS, NO BRASIL E NAS ARTES

1.1 Umasemana para fazer arte, outra para fundar uma cidade.

1.2 Cidades brasileiras e suas narrativas através das artes.

1.3 Aparecida de Goiânia, sua história, sua culturae sua arte.

No primeiro capítulo intitulado *O ANO DE 1922 EM GOIÁS, NO BRASIL E NAS ARTES*, por 1922 ser o ano de fundação da cidade de Aparecida de Goiânia e também um ano muito emblemático nas artes brasileiras, principalmenrte pelo movimento modernista, pretende-se RESPONDER A 1ª E 2ª HIPÓTESES LEVANTADAS:

- ***Aparecida de Goiânia foi fundada em 1922. Ano em que marcou um contexto histórico cultural de vanguarda no Brasil, o Modernismo. E qual era o contexto das artes em Goiás e que influencias impulsionaram a produção cultural de Aparecida de Goiânia durante suas primeiras décadas?***
- ***A história das artes de Aparecida de Goiânia carece de material bibliográfico em suas bibliotecas, devido a maior quantidade dos registros e documentos pertencerem a acervos particulares.***

Ancorado em autores e seus respectivos estudos sobre a história Regional e Nacional, e também das artes nas primeiras décadas do século XX, este capítulo abordará um breve panorama histórico do contexto em que o Brasil e Góiás se encontravam politicamente, socialmente e economicamente naquele período, e consequentemente como as Artes se desenvolviam diante dessas realidades nos principais centros urbanos, como por exemplo, em São Paulo, e como foram esses reflexos nas principais cidades goianas, e quais as influências e linguagens artísticas eram predominantes neste período em Goiás, e quais linguagens influenciaram as produções artísticas em Aparecida de Goiânia nas suas primeiras décadas de existência.

CAPITULO 02

2. A ARTE E A MEMÓRIA COLETIVA DA CIDADE

2.1 Tradição, Narrativas e Memórias sobre as artes e artistas aparecidenses.

2.2 A participação das mulheres na história das artes de Aparecida.

2.3 Emancipação da cidade e dependência cultural na metrópole.

No segundo capitulo *A ARTE E A MEMÓRIA COLETIVA DA CIDADE* foi levantado as seguintes hipóteses:

- ***Muito da história e da cultura deste municipio é transmitida de geração para geração através da oralidade. Pesquisar sobre a história das artes de Aparecida de Goiânia, será um trabalho documental configurado em grande partepor entrevistas.***

- ***Nilda Simone Oliveira de Siqueira foi a primeira mulher autora de uma bibliografia sobre a história e cultura deste município, lançada em 2014. Assim como a primeira mulher a conquistar espaço no legislativo foi a vereadora Professora Romilda Neta em 1983. O direito as artes está garantido pelo artigo 215 da constituição federal de 1988, assim como o artigo 27 da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Acredita-se que a participação das mulheres nas produções artísticas foi um direito "negado ou dificultado" durante os 100 anos de história da cidade, pela pouca participação das mesmas nos registros, sobretudo em segmentos artísticos denominados como atividades extremamente "masculinas", como a Catira e a Moda de Viola.***

Este capitulo será desenvolvido e fundamentado em estudos e autores que tratam dos conceitos de REPRESENTAÇÃO e MEMÓRIA. Através do trabalho sobre a história oral e o material coletado por meio da pesquisa investigativa sobre a MEMÓRIA COLETIVA da população aparecidense sobre as artes e os artistas. Assim como a participação das mulheres nesses processos. Também será abordado o segundo recorte da história da cidade, a partir da emancipação política do município no ano de 1963 e a sua dependência da capital Goiânia enquanto centro cultural e artístico na produção e desenvolvimento das artes.

CAPITULO 03

3. A CRONOLOGIA DA HISTÓRIA DAS ARTES DE APARECIDA

3.1 Artes Plásticas, Teatro, Fotografia e Artesanato.

3.2 Musica, Dança e Outras Manifestações Artísticas.

3.3 Novas propostas e possibilidades após a criação da SECULT.

No terceito capítulo *A CRONOLOGIA DA HISTÓRIA DAS ARTES DE APARECIDA* espera-se que a 5ª e última hipótese seja confirmada:

- ***Somente no ano de 2007 foi criada a Secretaria Municipal de Cultura(SECULT), até essa data, acredita-se que a cidade não se apoiou de maneira formal, estruturada e arquitetonicamente em um espaço que viabilizasse o desenvolvimento de diversas práticas artísticas, assim como a organização dos acervos e registros e a implantação e execuçao de leis de incentivo à cultura.***

Toda a pesquisa sobre a historiografia das artes e artistas de Aparecida de Goiânia será estruturada em forma de catálogo cronológico. E também pretende obter as respostas sobre a falta de organização e estruturação desse material pelos departamentos conexos a cultura do município, como por exemplo, a Secretaria de Educação que foi responsável por esse departamento nas décadas finais do século XX, e posteriormente a Secretaria Municipal da Cultura, assim como a possível falta de interesse pelo poder público para que agentes especializados por essa tarefa a fizessem. Também serão abordadas e confrontadas as duas únicas bibliografias sobre a história e cultura deste município e as mudanças ocorridas, após a criação da SECULT em 2007, e as produções realizadas por artistas aparecidenses após a implantação de leis de incentivo à cultura nas primeiras décadas do século XXI, e os possivéis desdobramentos a partir das considerações finais deste trabalho.

Bibliografias

ALVARENGA, Raul de Freitas. **Aparecida de Goiânia: uma história de desafios**. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica – PUC. Goiânia. 2020.

ALVES, Valdenir Maria Soares Pereira. **A participação política das mulheres na Câmara Municipal de Aparecida de Goiânia - GO (1967-2012).** Pontifícia Universidade Católica – PUC. Goiânia. 2015.

ARRAIS, At Al. **O século XX em Goiás: o advento da modernização.** 1ª Ed. Cânone Editorial. 2016.

BARBOSA, Ana Mae (org.). **A Importância da Imagem no Ensino da Arte: Deferentes Metodologias**. In: Parâmetros Curriculares Nacionais – Arte e a Rede Arte na Escola. Porto Alegre, 1998.

BARROS, José D' Assunção. **O Projeto de Pesquisa em História** : da escolha do tema ao quadro teórico. 10. ed. - Petrópolis, RJ: Editora Vozes. 2015.

BRASIL. **Lei de diretrizes e bases da educação nacional - Lei nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996.** 5ª edição – Brasília: Senado Federal, Secretaria Especial de Editoração e Publicações, 2009.

BRASIL.**Constituição (1988).Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.**Brasília, DF: Presidente da República, 2010.

CAMARGO, At Al. **Performances da cultura: Ensaios e Diálogos.** Goiânia: Editora Kelps. 2015.

CHARTIER, Roger. O Mundo Como Representação. Estudos Avançados 11(5). 1991.

CHAUL, Nasr Nagib Fayad. **Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade.** Goiânia, Editora UFG. 1997.

DEL PRIORE, Mary. **História das Mulheres no Brasil.** São Paulo: Editora Contexto. 2004.
*FREYRE, Gilberto.**Ordem e progresso.** São Paulo. 1ª Ed. Digital. Editora Global. 2013.*

GONÇALVES, Lisbeth. **Arte Brasileira no século XX.** 1ª Ed. Editora Imprensa Oficial. 2007.

HODGE, Susie. **Breve história das artistas mulheres.** 1ª Ed. Editora Olhares. 2021.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** 7ª Ed. Editora da UNICAMP. 2013.

MARTINS, Ronei Ximenes. **Metodologia de pesquisa**: guia de estudos / Ronei Ximenes Martins. – Lavras : UFLA, 2013. 64 p. : il. Uma publicação do CEAD-Centro de Educação a Distância da Universidade Federal de Lavras.

MARX, Murillo. **Cidade Brasileira.** São Paulo: Studio Nobel, 1980.

MEDEIROS, João Bosco. **Redação cientifica***:* A Prática de Fichamentos, Resumos, Resenhas. 5ª ed. São Paulo: Editora Atlas. 2003.

MELO, Freud. **Aparecida de Goiânia: do zero ao infinito.** Goiânia: Asa Editora. 2002.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História, São Paulo, n.10, dez. 1993.

PALACÍN, Luis. **História de Goiás (1722-1972).** 7ª Ed. Goiânia. Editora Vieira. 2008.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Os sete pecados da capital.**São Paulo: Editora Hucitec, 2008.

PILAGALLO, Oscar. **A história do Brasil no século XX (1920-1940).**2ª Ed. Editora Publifolha. 2002.

RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. 1ª Ed. Editora da UNICAMP. 2018.

SIMIONI, Ana Paula Cavalcanti. Mulheres Modernistas. **Estratégias de Consagração na Arte Brasileira.** 1ª ed. Editora Edusp. 2022.

SIQUEIRA, Nilda Simone Oliveira. **Um olhar sobre Aparecida – Historia e cultura.** Goiânia: Editora Kelps. 2014.

TURNER, Victor W. **Do ritual ao teatro: a seriedade humana de brincar.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

A IGREJA MATRIZ DE SÃO JOSÉ DE BOTAS: PATRIMÔNIO E IDENTIDADE DA POPULAÇÃO DE MOSSÂMEDES, GOIÁS

Carolina Pimenta Cardoso[66]

A Igreja Matriz de São José de Botas, em Mossâmedes, é um exemplo emblemático do papel das igrejas nas cidades históricas. Essas construções não apenas servem como marcos arquitetônicos e culturais, testemunhando séculos de história e fé, mas também desempenham um papel vital na prática religiosa, no turismo e na preservação da identidade cultural das comunidades locais. Em Mossâmedes, a igreja é o único patrimônio histórico preservado, tornando-se o símbolo da identidade e memória da comunidade. Sua arquitetura, preservada ao longo dos anos, é um testemunho da história da cidade, desde sua fundação até os dias atuais. A igreja também é o centro das principais festas e celebrações da cidade, como a festa em louvor a São José, padroeiro local. A preservação desse patrimônio histórico não apenas enriquece o ambiente físico da cidade, mas também desempenha um papel fundamental na preservação da memória coletiva e na construção da identidade cultural dos habitantes de Mossâmedes. Esta pesquisa utiliza metodologia hipotético-dedutiva, de cunho eminentemente qualitativa, recorrendo-se aos métodos de procedimento documental e bibliográfico.

Palavras-chave: Patrimônio. Identidade. Igreja Matriz de São José. Damiana da Cunha.

Introdução

As construções de igrejas desempenham um papel significativo nas cidades históricas, muitas vezes servindo como marcos arquitetônicos e culturais que testemunham séculos de história e fé. Essas estruturas não apenas desempenham um papel vital na prática religiosa, mas também são importantes do ponto de vista histórico e turístico, atraindo visitantes de todo o mundo para testemunhar sua beleza arquitetônica, arte sacra e importância cultural. Além disso,

[66] Mestranda em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Pós-Graduada em Direito Civil e Processual Civil pela Fundação Educacional de Anicuns (FEA). Bacharela em Direito pela Fundação Educacional de Anicuns (FEA). Substituta do Cartório de Tabelionato de Notas de Mossâmedes-GO. E-mail: carolinapimeenta@outlook.com

[2] Orientador: Ricardo Oliveira Rotondano Pós-Doutor em Educação pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Doutor em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestre em Direito pela Universidade de Brasília (UnB). Vice-Coordenador do Mestrado em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio e Docente do Curso de Direito da Universidade Estadual de Goiás (UEG). E-mail: rotondanor@gmail.com

as igrejas muitas vezes estão interligadas com a história e a identidade das cidades em que estão localizadas, desempenhando um papel fundamental na preservação da herança cultural e no desenvolvimento do turismo religioso e histórico.

A influência da religiosidade foi fundamental na formação das cidades coloniais, representando o encontro entre a autoridade eclesiástica e o poder do Estado. A Igreja desempenhou um papel significativo no processo de colonização, especialmente na formação das cidades brasileiras. A arquitetura da época era caracterizada por construções religiosas, prédios públicos e fortalezas, que simbolizavam o poder e a autoridade. Esses símbolos eram fundamentais para a consolidação do domínio português na região.

A influência da Igreja Matriz de São José sobre a cidade de Mossâmedes é tão significativa que apenas sua arquitetura original foi preservada até hoje. Assim, ela representa o único patrimônio cultural do município, sendo o principal símbolo da identidade e memória da comunidade, além de um ponto turístico e de referência para os cidadãos locais. Os habitantes da cidade têm grande respeito e admiração pela igreja, cuja história de construção, realizada por mão de obra escrava e indígena, é transmitida de geração em geração, tornando-a um importante patrimônio cultural material da cidade e parte integrante de sua memória coletiva.

O município de São José de Mossâmedes foi fundado por D. José de Almeida Vasconcelos Soveral de Carvalho, que na época era o Governador da Capitania de Goiás e posteriormente se tornou Barão de Mossâmedes e Visconde da Lapa, em 1774. Naquela época, a então capital Vila Boa estava focada na atividade de mineração, com suas ações fortemente influenciadas pela busca pelo ouro nas terras da região. Diante dos desafios, como o saque realizado por índios nas estradas que eram usadas para transportar o ouro, surgiu a necessidade de encontrar soluções. Foi então que surgiu o projeto da aldeia de São José, inicialmente destinada a abrigar os índios caiapós e utilizar a catequização como meio de pacificação.

Quando analisamos o projeto arquitetônico encontrado em livros, portais virtuais e no acervo da prefeitura local, é possível visualizar que a maior figura era a Igreja Matriz, localizada no centro do projeto, envolvida pelas demais construções, ganhando assim o maior destaque.

O projeto inicial do aldeamento formava um quadrilongo, com construções em seus quatro lados. Eram construídas casas para residir os índios, quartel de força, armazém de mantimentos e outras atividades. A residência onde os governadores ficavam em suas visitas ao aldeamento, foram construídas em frente à igreja, com aparência nobre. Ao longo do aldeamento existiam construções espalhadas compostas por casas irregulares e choupanas (ALENCASTRE, 1979).

Com uma base metodológica constituída mediante o viés hipotético-dedutivo, a partir de fontes documentais e bibliográficas, será discutido com os referenciais teóricos selecionados a ideia central da Igreja Matriz São José de Botas como um Monumento Histórico, patrimônio e símbolo de identidade dos mossamedinos, pois discorrer sobre a Igreja Matriz é também como destaca a autora Scifoni (2015, p. 199) "refletir sobre o conjunto de bens que é apresentado como nossa herança coletiva", vai além de tratar sobre patrimônio dados a uma sociedade.

A Igreja Matriz é o único patrimônio cultural protegido por tombamento estadual, constituída na forma da Lei nº 9.843/85. Os cartões postais da cidade destacam principalmente a presença central da igreja em suas imagens, algo que também se reflete nas capas de livros sobre Mossâmedes, em sites, jornais e revistas. Esses elementos demonstram como a edificação religiosa se tornou um ponto de referência significativo para a comunidade.

Ao questionar os residentes locais sobre a história do aldeamento, o destaque inicial é sempre a Igreja Matriz de São José de Botas. Eles mencionam como ela foi construída com a mão de obra indígena, sua preservação ao longo dos anos por estar no centro da praça principal, sua imponência em relação às outras construções e como tudo isso a torna tão importante no imaginário da comunidade. As principais festas da cidade são dedicadas a santos, e apesar do crescimento das igrejas evangélicas, a maioria da população ainda é católica. Quando se aproxima a data do santo padroeiro da cidade, várias novenas são realizadas durante o mês, e toda a cidade se mobiliza para participar e ajudar nessas celebrações.

Pensando nisso, este estudo suscita o interesse do leitor e da comunidade acadêmica a pesquisar e postular acerca do tema, uma vez que, quanto maior ointeresse de uma sociedade sobre seu patrimônio local, seu lugar de identidade e conexão com suas raízes, maior o impacto social do conhecimento a eles propiciado.

Cidade de Mossâmedes

O aldeamento São José de Mossâmedes, hoje somente chamado de Mossâmedes, foi fundado em meados do ano de 1774/1776 por ordem do Governador da Capitania de Goiás e Capitão-Geral José de Almeida e Vasconcelos com o intuito de ser povoado pelos povos indígenas Karajá, Javaés, Kayapó, Xavante e Tupis. Em 31 de julho de 1845, o aldeamento se tornou distrito passando a pertencer ao município de Goiás, somente em 31 de outubro de 1938, pelo Decreto-Lei nº. 1.233, passou a denominar-se, somente Mossâmedes. A emancipação política veio um pouco mais tarde, mais precisamente na data de 14 de novembro de 1953.

Localizada à 151km de Goiânia, capital do Estado de Goiás e 280 km de Brasília, capital do Brasil, Mossâmedes possui de acordo com o IBGE o último censo, uma população com estimativa de 5.007 habitantes. Cidade hospitaleira, conhecida pelos pontos turísticos, como principalmente a igreja matriz de São José, ponto chave dentro dacidade, e o roteiro ecológico que é a Serra Dourada, que possui uma extensão de 40 km de distância, rica em belezas naturais e fontes de nascente de água.

Por se tratar de uma cidade histórica antiga, imagina-se que no município possui muitos monumentos históricos tombados pela união, no entanto o único bem qualificado como patrimônio histórico tombado é a Igreja Matriz de São José. É considerada uma cidade hospitaleira e extremamente tranquila, conhecida pelas tradicionais festas e celebrações que ocorrem no mês de janeiro, maio, agosto e novembro (figura 1).

Figura 1 – Cidade de Mossâmedes, Goiás



Disponível em: https://www.instagram.com/p/C2FZ20FLK4x/?igsh=NWpucndzMGE4NG04

A Igreja Matriz de São José de Botas, como citado anteriormente está localizada no Centro da Cidade e edificada na praça Damiana da Cunha. O nome da praça está associado a homenagem feita à indígena Damiana da Cunha, a qual teve grande influência na Igreja Matriz como catequizadora dos índios e responsável por povoar o início do aldemento, trazendo os índios de aldeias, que muitas vezes eram distantes.

É interessante notar que a memória afetiva dos habitantes de Mossâmedes em relação à cidade está intimamente ligada à Igreja, independentemente da classe social ou religião. Essa conexão entre o povo e seu patrimônio local é inegável e evidencia-se em conversas informais

e postagens nas redes sociais. Podemos afirmar que esse patrimônio em si une a sociedade, deixando de lado as diferenças e intolerâncias.

Patrimônio e Memória

Quando tratamos de bens, patrimonializados ou não, nos deparamos com a seguinte questão primordial: que significado tem este patrimônio para o grupo e/ou pessoa que ali reside? Com isso, é preciso destacar que:

> [...] a cidade precisa ser compreendida como território vivo, permanentemente concebido, reconhecido e produzido pelos sujeitos que a habitam. É preciso associar a escola ao conceito de cidade educadora, pois a cidade, no seu conjunto, oferecerá intencionalmente às novas gerações experiências contínuas e significativas em todas as esferas e temas da vida (FLORÊNCIO *apud* MOLL, 2009, p. 15).

Quando mencionamos patrimônio, geralmente nos vem à mente a noção de patrimônio material, relacionado à ideia de riqueza, monumentos e herança, que podem ser herdados ou que possuem algum valor afetivo para nós. No entanto, o patrimônio não se limita apenas à ideia de herança material ou afetiva. Ele também engloba as criações de nossos antepassados, que se manifestam em conhecimentos e memórias, tanto coletivas quanto individuais. Enfim, parece não existir limites para as definições dessa palavra (GONÇALVES, 2003).

Segundo nossa Carta Magna, em seu art. 216, os bens que são considerados como patrimônio cultural, de natureza material ou imaterial, são aqueles "tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira" (BRASIL, 1998, s/p). Ao referenciar sobre a conceituação deste elemento, é possível indicar que o "patrimônio se constitui a partir de uma forte carga simbólica, que é imaterial ou intangível" (CHUVA, 2015, p. 1).

A partir do diálogo preliminar, analisa-se uma vasta possibilidade de definições para o termo "patrimônio" que surge da sua natureza multifacetada e dos vários contextos em que é aplicado. Em um sentido amplo, o patrimônio pode abranger tanto bens materiais, como monumentos históricos e obras de arte, quanto aspectos imateriais, como tradições, línguas e práticas culturais. Além disso, o patrimônio pode ser entendido em diferentes escalas, desde o patrimônio individual até o patrimônio global da humanidade.

Cada uma dessas dimensões requer abordagens e definições específicas para compreender plenamente sua importância e garantir sua preservação. Portanto, a variedade de

definições para o patrimônio reflete sua complexidade e a necessidade de considerar suas diferentes facetas para uma compreensão inclusiva.

Ao falar sobre a memória referente a um bem cultural, um acontecimento histórico ou uma pessoa, estamos inevitavelmente discorrendo sobre uma narrativa que se associa ao elemento principal. Nesse sentido, assumimos que é possível haver diferentes memórias, formadas a partir de diversas interpretações sobre o objeto em questão. Embora memória e narrativa sejam conceitos separados, há uma interligação inegável entre eles (SILVA, 2018).

A construção de uma memória é influenciada pela narrativa em que ela ocorre. A forma como um indivíduo grava acontecimentos em sua vida é um processo complexo e multifacetado, influenciado por uma variedade de fatores. Em primeiro lugar, a memória de um evento pode ser influenciada pela atenção que o indivíduo dedica a ele no momento em que ocorre. A importância emocional do evento também desempenha um papel significativo, pois eventos emocionalmente carregados tendem a ser mais facilmente lembrados.

Além disso, a repetição e a prática podem fortalecer a memória de um evento, tornando-o mais fácil de recuperar. Outros fatores, como o contexto em que o evento ocorreu, o estado emocional do indivíduo e até mesmo o ambiente físico, podem influenciar como o evento é gravado na memória. Essa gravação é dinâmica e pode ser modificada ao longo do tempo, à medida que o indivíduo processa e interpreta o evento em relação a novas experiências e informações.

Quando tratamos do patrimônio no conceito “lugar de memória” destacamos os aspectos “material, funcional e simbólico” em que o espaço é construído, pois a experiência vivida no lugar e a conservação da memória social e coletiva dos acontecimentos ali vivenciados, é transmitida através do tempo por sentimentos de pertencimento (NORA, 1993).

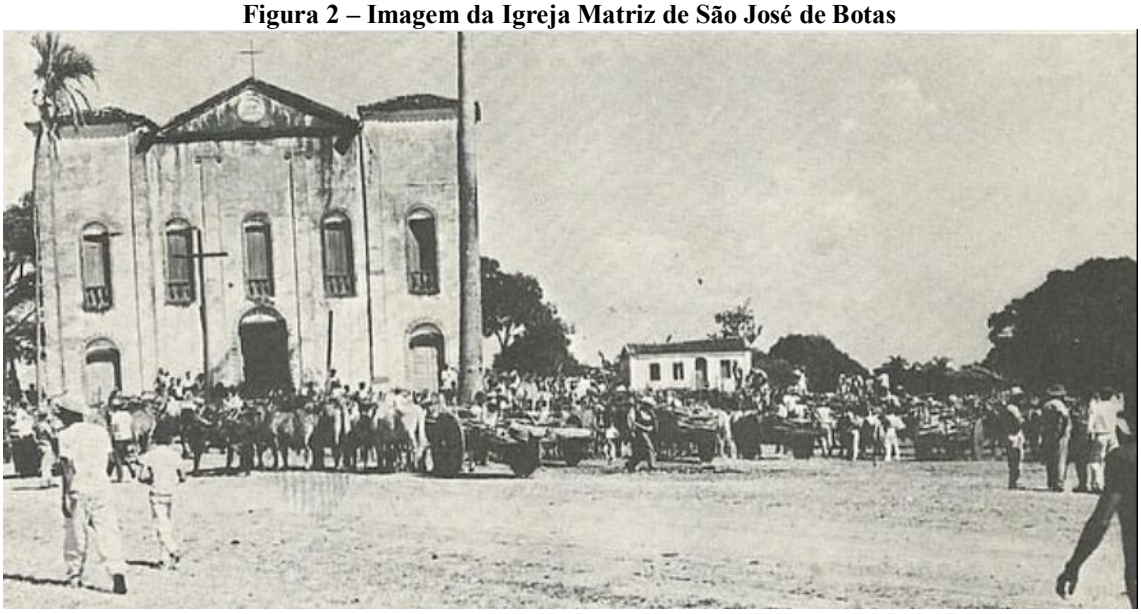
Esses “lugares de memória” são entendidos também como “lugares particularmente ligados a uma lembrança, que pode seruma lembrança pessoal, mas também pode não ter apoio no tempo cronológico” (POLLACK, 1992, p. 202).

Neste sentido, ao discorrer sobre a Igreja Matriz de São José, percebe-se que o patrimônio edificado possui uma profunda ligação com o lugar de memória, constituindo-se não apenas como testemunha material – inicio do aldeamento – mas também como um elemento que evoca e preserva a história e a identidade de um local. Por ser uma estrutura que é composta por símbolos tangíveis de eventos significativos que moldaram a história da comunidade local, tornando-se marco de memória coletiva.

Igreja Matriz de São José de Botas a Identidade de um Povo

Ao pesquisar sobre a cidade de Mossâmedes é notório, como já citado, a imagem da Igreja como cartão postal. Contudo, isso não é coincidência. Ao falar com os cidadãos residentes na cidade fica claro como a imagem da igreja é usada como referência ao passado e início da civilização no município. Através dela, as pessoas constroem e fundamentam a formação de sua identidade social. A ideia do passado antigo permeia o imaginário dessas pessoas, ligando-as a um passado remoto, à concepção de como a cidade se originou, foi fundada e quem foram seus primeiros habitantes.

Figura 2 – Imagem da Igreja Matriz de São José de Botas



Disponível em: https://www.instagram.com/p/C2PUkABLs1t/?igsh=Mml3MDN3b2V1bmMy

A imagem acima (figura 2) mostra umas das principais tradições que é o desfile de carro de boi, que ocorre na abertura da festa em louvor a São José, Santo Padroeiro, a celebração acontece no último final de semana do mês de agosto. A festividade é carregada de peso simbólico para aqueles que a promovem, reconhecida em toda a região próxima à cidade de Mossâmedes-GO.

Outras duas importantes celebrações que ocorrem no município ligadas a Igreja Matriz é a festa do Divino Espírito Santo e a Folia de Reis que são exemplos claros da força e representatividade do catolicismo nesta comunidade.

A população local frequentemente relembra que ao redor da igreja há os restos mortais dos primeiros habitantes do assentamento, cujas histórias e motivos são transmitidos de geração em geração pela tradição oral. A imponente construção da igreja, com sua rusticidade e detalhes

riquíssimos, é algo que desperta admiração e é impossível passar por ela sem notar esses detalhes.

Durante os dias 16 a 19 de março deste ano (2024), ocorreu o jubileu em comemoração aos 250 anos da Igreja Matriz de São José de Botas, sendo um marco significativo na história da comunidade local. A igreja, como dito anteriormente, além de ser um importante ponto de referência religiosa, também desempenha um papel crucial na preservação da cultura e da tradição da região.

Para celebrar essa data especial, foi promovida pela comunidade uma série de eventos e atividades festivas. Incluindo missas solenes, procissões, apresentações culturais, exposições sobre a história da igreja e da comunidade, festas e feiras com comidas típicas e artesanato local.

O jubileu não apenas celebrou a longevidade da igreja, mas também destacou a importância da fé e do patrimônio na vida dos habitantes locais. Foi uma oportunidade onde reafirmaram os valores e princípios que unem as pessoas da comunidade, além de celebrar as conquistas e os desafios superados ao longo dos anos.

É evidente como o valor da igreja se torna algo cultural, conectado ao passado, presente e futuro da cidade de Mossâmedes. É notável que esse olhar não se limita apenas aos residentes deste município, é uma percepção externa do valor simbólico que a Igreja possui, como a imagem que ela transmite se torna forte e expressiva. Isso é capaz de influenciar no imaginário tanto de quem convive diretamente com a edificação quanto daqueles que a veem de forma indireta e externa.

Além disso, o patrimônio edificado pode ser um catalisador poderoso para a preservação da memória cultural, já que suas características arquitetônicas e estilísticas refletem não apenas a estética de uma época, mas também as crenças, valores e modos de vida que a sociedade vivenciou em determinado momento histórico.

Dessa forma, o patrimônio edificado não apenas enriquece o ambiente físico de Mossâmedes, mas também desempenha um papel fundamental na preservação e transmissão da memória coletiva e na construção da identidade cultural, pois podemos observar como as principais práticas sociais realizadas em Mossâmedes são influenciadas pela religião católica, tendo como principal símbolo representativo na cidade a Igreja Matriz de São José de Botas.

Considerações Finais

A presente pesquisa está ligada ao interesse sobre a história local da cidade de Mossâmedes e em seu patrimônio histórico. A imagem da Igreja Matriz de São José de Botas ao ser tombada no ano de 1985 por lei estadual, tornou-se reconhecida por ser o único patrimônio histórico da cidade, criando sobre ela uma grande valorização. É interessante olhar para o patrimônio e compreender que cada indivíduo possui sobre ele significado e sentido único, transmitido a partir de heranças culturais que são perpassadas.

Essas heranças culturais que são transmitidas através de um indivíduo para o outro são significativas para a história de uma sociedade. Por serem tão importantes, são responsáveis pela formação de identidades, sociedades e grupos que resgatam a memória trazendo para si a ligação do ser social com suas raízes.

A Igreja Matriz é o único bem que está conservado com as suas características originais, conforme discorrido em linhas volvidas. Muito embora está completando aproximadamente 250 anos de construção e datação da criação do município, a edificação permanece intacta. É notável como este monumento estabelece uma conexão entre o presente e o passado, tornando-se um lugar de memória no qual as pessoas constroem uma ponte retrospectiva até a origem da cidade.

Sua singularidade impressiona e desperta curiosidade sobre os primórdios do município e pela busca de conhecimento sobre a história local. É uma identidade cultural justamente por ser o único bem conservado até os dias atuais, provocando o despertamento a cada nova geração a compreender os motivos de estar sendo conservada a praticamente dois séculos e meio.

Essa liberdade de descobrir e redescobri os significados desse monumento para historicidade local, só é possível por existir a manutenção da igreja em suas formas originais, e mantendo as tradições, costumes e crenças que ao longo dos anos vão se adaptando a modernidade.

É inegável que a igreja ao estar sendo mantida como o único patrimônio histórico da cidade e conservando sua estrutura original, influência nas práticas sociais, na memória coletiva e no entendimento do patrimônio além da pedra e cal, permitindo que exista uma continuidade na linha do passado e presente. A essência do monumento reside precisamente na relação entre o tempo vivido e a memória.

Referências Bibliográficas

ALENCASTRE, J. P. M. **Anais da Província de Goiás, 1863**. Convênio SUDECO/GOVERNO DE GOIÁS. Goiânia, 1979.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República, 2022. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 31/01/2024.

CHUVA, Márcia. **Da referência cultural ao patrimônio imaterial: introdução à história das políticas de patrimônio imaterial no Brasil**. In: REIS, Alcenir Soares dos;

FIGUEREDO, Betânia Gonçalves. **Patrimônio Imaterial em perspectiva**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, pp. 25-49.

FLORÊNCIO, Sônia. Educação Patrimonial: Algumas Diretrizes Conceituais. In: PINHEIRO, Adson Rodrigo S. (org.). **Cadernos do patrimônio cultural: educação patrimonial**. Fortaleza: Secultfor; Iphan, 2015.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O Patrimônio como Categoria do Pensamento. **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. Regina Abreu; Mário Chagas (orgs.). 1. Ed. (2003). Rio de Janeiro: DP&A.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: A problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, pp. 7-28, dez. 1993.

POLLACK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, pp. 200-212, 1992.

SCIFONI, Simone. Para Pensar a Educação Patrimonial. In: PINHEIRO, Adson Rodrigo S. (org.). **Cadernos do patrimônio cultural: educação patrimonial**. Fortaleza: Secultfor: Iphan, 2015.

SILVA, José Conceição da. **Contando histórias nas aulas de História: uma reflexão sobre memória e narrativa**. 2018. 95 f. Dissertação (Mestrado em História) – Mestrado Profissional em Ensino de História Universidade Federal Fluminense, 2018.

A IMAGEM ALEXANDRINA NAS RELAÇÕES DE PODER PROVINCIAIS: UM ESTUDO SOBRE A CUNHAGEM DE MOEDAS EM NICÉIA NOS GOVERNOS DE MARCO AURÉLIO E CÔMODO (SÉC. II D.C.)

Matheus Álvares Ribeiro[67]

Resumo: em que pese a imagem de Alexandre, o Grande ser encontrada na cunhagem de moedas em provincias da Ásia Menor, sendo uma associação constante aos mitos fundadores de várias daquelas cidades, uma exceção se verifica. Niceia, cidade na Bitínia, cuja fundação não possui uma relação direta com o Império Macedônio cunhou moedas com a efígie do monarca num momento em que já fazia parte do Império Romano há quase três séculos. A presença de moedas cunhada com efigies alexandrinas no Reverso, relacionadas aos Imperadores Romanos vigentes, a dizer Marco Aurélio e Cômodo, rompem com o padrão encontrado nas demais cidades, sugerindo um tipo de relação mais intrincada daquela comunidade com o Poder Central, em Roma.

Palavras-chave: Numismática. Principado. Províncias, Alexandre, o Grande.

Em 138 d,C, quando o Imperador Trajano assumiu o comando de Roma, o Império havia atingido sua maior extensão territorial. A influência direta Romana se estendeu até as fronteiras do Danúbio, ao Norte, Ilhas Britânicas a Oeste, Egito e África ao Sul e Ásia Menor a Leste. A massa de terra ocupada pela presença romana; na forma de legiões, obras de infraestrutura, corpo administrativo, etc; fez frente à extensão territorial ocupada, séculos antes, pelo império macedônio sob o comando de Alexandre, o Grande.

De fato, a expansão romana, alem de ser uma necessidade para a manutenção do modelo político-administrativo-econômico da cidade, representou, em várias ocasiões, o desejo pessoal de homens em se igualar a um dos maiores conquistadores que o mundo havia visto até então. Alexandre, no auge do seu império, cobriu uma área que ia da Macedônia à Índia, ocupando Egito e Império Aquemênida. Não é de se admirar, portanto, que seus feitos tenha servido de

[67] Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás – PPGH-UFG, sob orientação da Prof. Dra Ana Teresa Marques Gonçalves. E-mail: matheus.alvares@gmail.com

inspiração a mais de um general e imperador romano, que tentou se apropriar, se não dos feitos do filho de Felipe, de sua imagem.

É deste ponto de partida que esta pesquisa procura partir ao analisar como a imagem alexandrina foi associada aos imperadores romanos no meio de publicização da imagem mais eficiente no Mundo Antigo: as moedas. A partir da análise de um corpo de 20 moedas provinciais cunhadas na Ásia Menor, cuja efígie do imperador vigente (ou de figura próxima a ele) está associada a Alexandre, o Grande.

Optamos pelo período Antonino por ser, em primeiro lugar, uma Dinastia longa e que, portanto, nos ofereceu uma variade bastante interessante de moedas. Ao mesmo tempo, constatamos que existem pouco estudos sobre o uso da imagem de Alexandre na numismática antonina. Com efeito, apesar da proximidade que estes imperadores tiveram com o mundo grego, há poucos estudos sobre as associações destes governantes à imagem do monarca macedônio na numismática, mesmo que existam registros de produção destas moedas.

Ressaltemos que estas moedas são predominantes de cidades gregas, sobretudo na Ásia Menor, Macedônia e Egito. A análise das moedas cunhadas nestas províncias pretende estabelecer uma relação entre elas e o poder central em Roma, uma vez que, direta ou indiretamente, associa a imagem alexandrina aos imperadores Antoninos. A presença de moedas provinciais com as efígies dos imperadores e, mais do que isso, associadas a Alexandre é um indício de que as relações entre estas cidades e Roma se encontravam, naquele momento, harmônicas ou, pelo menos, caminhavam para tal.

Ao longo do Principado Romano, diversos Imperadores tentaram se associar ou reverenciaram a memória de Alexandre, o Grande, sobretudo seus feitos militares. De fato, o monarca macedônio manteve sua influência sobre o Mundo Antigo, mesmo após sua morte, tornando-se um espelho no qual governantes procuravam se refletir. A Dinastia Antonina foi particularmente ligada ao mundo grego, tendo mantido relações muito próximas com o pensamento helênico e sua herança cultural. É notável que a quantidade de moedas locais cunhadas destes imperadores reflete uma relação amistosa entre eles e as cidades. A associação direta destes imperadores a Alexandre parece decorrer, em primeira análise, deste bom relacionamento.

O domínio romano sobre as províncias necessitava a reafirmação constante da autoridade central, assentada sobre a figura do *Princeps*. A cunhagem de moedas, neste sentido, fazia as vezes de propaganda e, portanto, uma estratégia para legitimação do poder imperial. Para a maioria dos habitantes do gigantesco Império Romano o contato mais próximo que

tiveram com um Imperador foi por meio das moedas, conferindo a estas peças um aspecto documental.

Nas províncias gregas, outrora partes do império macedônio, a imagem de Alexandre ainda era muito viva e frequentemente associada ao exercício do poder. Ademais, ao longo da expansão do Império, o monarca fundou cidades, atrelando-se à memória social daquelas comunidades. Com a expansão romana e anexação das cidades gregas, estas passam a orbitar a influência do Império e passam a negociar diretamente com o poder central. Neste sentido, a cunhagem de moedas locais com a efígie do *Princeps* parece indicar que as cidades se encontravam em bons termos com Roma.

Os feitos de Alexandre, o Grande, chegaram à Península Itálica a partir dos relatos gregos produzidos, sobretudo a partir da morte do monarca em 323 a.C. Desde então, exerceram papel importante na memória social da elite romana, educada em grego. Mais de um Imperador reverenciou a memória de Alexandre e tentou imitá-lo em algum momento, frequentemente pelo sucesso militar.

A figura Alexandrina é muito recorrente à imagem do fundador, sobretudo nas inúmeras Alexandrias que ele fundou ao longo do processo de expansão do Império Macedônio. Três destas cidades compõem nosso *corpus* numismático: Alexandria *ad Issum*, Alexandria da Trôade, ambas na Cilícia (atual Turquia), as quais oferecem o mais número de moedas a serem analisadas; e a Alexandria do Egito, a qual cunhou pelo menos duas moedas que se encaixam no recorte desta pesquisa.

Esta, no entanto, não é uma constante quando analisamos todo o *corpus* numismático que compõe esta pesquisa. Nicéia, uma das cidades que relacionou imagens de Alexandre e de Imperadores Romanos possui uma série de moedas cunhadas com as efígies de Antonino Pio e Cômodo. Não há nenhuma relação direta entre a cidade e Alexandre. Durante a campanha militar na Ásia Menor, o exército macedônio sequer passou pela cidade. No entanto, durante a ocupação romana, séculos após o ocaso o império alexandrino, a cidade cunhou uma série de moedas homenageando os imperadores Antoninos. Karsten Dahmen (2007, p. 26) explica:

> Ao procurar por uma explicação, devemos ter em mente a rivalidade entre as comunidades no Oriente Grego sob o Império. Cômodo obviamente favoreceu Nicéia logo no começo do seu governo, sobretudo porque Nicomédia, outra importante cidade da região perdera o suporte do Imperador. Nicéia pode, simplesmente, ter-se beneficiado do infortúnio de sua contrapartida. Além disso, aclamações oficiais e expressões de lealdade à casa imperial em moedas cívicas deste período, representando Alexandre e o imperador Cômodo juntos pode ser entendido como um veículo de política "externa" menos óbvio, mas ainda poderoso e lisonjeiro.

É preciso analisar alguns contextos quando nos referimos a Nicéia: a cidade possui diversos mitos fundadores, atribuindo, hora a Dioníso, hora a Héracles, sua fundação. Versões locais do mito, contudo, apontam que a região foi ocupada por soldados macedônios advindos de Botiaia, o que é corroborada, posto que a documentação aponta para a presença de acampamentos militares de macedônios de Botiaia, sob o comando de Antígono.

Seja como for, a ocupação original não se desenvolveu tanto e a região foi invadida pelos Mísios. Antígono Monoftalmo, um dos diádocos de Alexandre, refundou a cidade em 315 a.C, batizando-a de Antigoneia. Após a derrota e morte de Antígono na Batalha de Ipso, em 301 a.C, Lisímaco, outro diádoco, ocupou a cidade e a renomeou Niceia, como ficaria conhecida.

A partir de sua refundação, Nicéia se tornou uma das cidades mais importantes da Ásia Menor, tendo entrado na órbita de influência romana a partir de 72 a.C, durante o Consulado de Pompeu. A cidade se beneficiou muito da presença romana, tendo sido nomeada a "Primeira cidade da Província", sob o governo de Claudio (41 a 54 d.C). Em 123 a.C, após um terremoto destruí-la, o então imperador, Adriano, visitou a cidade e fez esforços para reconstruí-la.

A documentação aponta que Nicéia se manteve em bons termos com o poder central, em Roma, durante a Dinastia Antonina, recebendo atenção imperial e investimentos. É, portanto, natural que a cidade tenha cunhado moedas com a efígie dos imperadores no poder, como forma de demonstração de lealdade. Ora, as relações provinciais, ao contrário do que a documentação oficial romana tentava transparecer, era permeada por tensões e negociações. Uma cidade que desejasse obter o favor de Roma precisava tornar público seu apoio, por meio de obras, festivais, agradecimentos públicos e, naturalmente, moedas.

A emissão de moedas nas províncias era controlada por Roma, que fazia questão de manter uma taxa cambial favorável às moedas cunhadas na Península Itálica a partir do controle da quantidade de metais, além de restringir o uso do ouro. O uso da efígie imperial no anverso era comum, para não dizer uma regra, sendo o reverso uma referência ao local de cunhagem.

Isso explica a associação alexandrina nas cidades onde o mito fundador necessariamente perpassa por Alexandre, o que não é o caso de Nicéia. Mais que isso: a cidade cunhou moedas com a efígie dos imperadores antoninos, mas com motivos diversos no reverso. Outra questão: apenas as moedas de Cômodo apresentam uma referência direta a Alexandre, sendo a de Antonino uma referência ambígua a Alexandre/Hércules.

Isso nos leva a crer que esta associação em questão pode ser muito mais pessoal do que necessariamente uma referência. Cômodo foi bastante retratado por suas tentativas extravagantes em afirmar seu poder, considerando a oposição ferrenha que enfrentou desde

antes de assumir como imperador. Possivelmente, aproveitando-se desta característica, Nicéia utilizou-se destas referências como forma de consolidar suas boas relações com o imperador.

Abordar a associação da figura imperial romana a Alexandre nos permite entender a dinâmica das relações de poder entre Roma e as cidades gregas, entender os espaços de tensões e negociações existentes, as formas de resistência explícitas e veladas e mesmo a forma como essas cidades se relacionavam entre si, uma vez que também disputavam a atenção do poder imperial.

Da mesma forma, esta abordagem permite compreender como a imagem do monarca permaneceu viva por tanto tempo e se tornou um ícone na memória social da elite romana. Alexandre é retratado não como homem, mas como modelo de comandante militar e sua imagem se torna um símbolo de poder recorrente na Antiguidade tanto entre o gregos quanto entre os romanos.

Referências Bibliográficas

Documentos Numismáticos

CoinsCatalog.com. Disponível em: https://www.coinscatalog.com/. Último acesso em 13 de agosto de 2021.

MATTINGLY. M. A Harold e SYDENHAM, Edward Allen. **Roman Imperial Coinage - Volume II - Vespasian to Hadrian**. Spoink & Son Ltd. London, 1926.

_____. **Roman Imperial Coinage - Volume III - Antoninus Pius to Commodus**. Spoink & Son Ltd. London, 1930.

_____. **Coins of the Roman Empire in the British Museum**. London: British Museum, 1950.

NumisCorner.com. Disponível em: https://www.numiscorner.com/collections/collector-ancient-coins#C. Último acesso em 13 de abril de 2024.

Online Coins of the Roman Empire – OCRE. Disponível em: http://numismatics.org/ocre/. Ultimo acesso em 22 de abril de 2024.

Online Greek Coinage. Disponível em: https://www.greekcoinage.org/. Último acesso em 15 de abril de 2024.

Roman Imperial Coins - Free online resource for collectors. Disponível em: http://www.ancientcoins.ca/RIC/index.htm. Último acesso em 11 de abril de 2024.

Roman Provincial Coinage online - RPC. Disponível em: https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/. Último acesso em 13 de abril de 2024.

Documentação textual

ARRIANO. **Anábasis de Alejandro Magno**. Libros I-III. Introd. Antonio Bravo García; trad. y notas de Antonio Guzmán Guerra. Biblioteca Clásica Gredos, nº 49. Madrid, 1982.

ARRIANO. **Anábasis de Alejandro Magno**. Libros VI-VIII. Trad. y notas de Antonio Guzmán Guerra. Biblioteca Clásica Gredos, nº 50. Madrid, 1982.

DIÃO CÁSSIO. **Roman History**, Volume VI. Books 51-55. Loeb Classical Library nº 83. Trad. Earnest Carry with Herbert B. Foster: Harvard University Press, 1917.

DIÃO CÁSSIO. **Roman History**, Volume VII. Books 56-60. Loeb Classical Library nº 175. Trad. Earnest Carry with Herbert B. Foster: Harvard University Press, 1924.

DIODORO DE SICILIA. **Biblioteca Histórica**. Libros XIII-XIV. Trad. y notas de Trad. y notas de Juan José Torres Esberranch. Biblioteca Clásica Gredos, nº 371. Madrid, 2008.

DIODORO DE SICILIA. **Biblioteca Histórica**. Libros XV-XVII. Trad. y notas de Juan José Torres Esberranch y Juan Manuel Guzmán Hermida. Biblioteca Clásica Gredos, nº 398. Madrid, 2011.

DIODORO DE SICILIA. **Biblioteca Histórica**. Libros XVIII-XX. Introd., trad. y notas de Trad. y notas de Juan Pablo Sanchéz. Biblioteca Clásica Gredos, nº 411. Madrid, 2014.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas.** Volume VI. Alejandro – César, Agesilao – Pompeyo, Sertorio – Euménes. Introd., trad. y notas de Jorge Bergua Cavero, Salvador Bueno Morillo y Juan Manuel Guzmán Hermida. Biblioteca Clasica Gredos, nº 363. Madrid, 2007.

QUINTO CÚRCIO RUFO. **Historia de Alejandro Magno**. Introd., trad. y notas de Francisco Pejenaute Rubio. Biblioteca Clásica Gredos, nº 96. Madrid, 1986.

QUINTO CÚRCIO RUFO. **History of Alexander,** Volume I. Books 1-5. Loeb Classical Library nº 368. Trad. J. C. Rolfe: Harvard University Press, 1946.

QUINTO CÚRCIO RUFO. **History of Alexander,**Volume II. Books 6-10. Loeb Classical Library nº 369. Trad. J. C. Rolfe: Harvard University Press, 1946.

QUINTO CÚRCIO RUFO. **Histories of Alexander the Great**. Trad. YARDLEY, John; ATKINSON, J.E. Oxford. Oxford University Press, 2009.

TÁCITO. **History**, Books 4-5. Annals, Books 1-3. . Loeb Classical Library nº 249. Trad. Clifford H. Moore: Harvard University Press, 1931.

TÁCITO. **Annals,** Volume IV. Books 4-6, 11-12. Loeb Classical Library nº 312. Trad. John Jackson: Harvard University Press, 1937.

TITO LÍVIO. **Historia de Roma desde su Fundación**. Libros I-III. Introd. General de António Fontán, trad. y notas de José António Villar Vidal.Trad. y notas de José António Villar Vidal. Biblioteca Clásica Gredos, nº 144. Madrid, 2000.

TITO LÍVIO. **Historia de Roma desde su Fundación**. Libros IV-VI. Trad. y notas de José António Villar Vidal. Biblioteca Clásica Gredos, nº 145. Madrid, 1990.

TITO LÍVIO. **Historia de Roma desde su Fundación**. Libros XXXVI-LX. Trad. y notas de José António Villar Vidal. Biblioteca Clásica Gredos, nº 187. Madrid, 1993.

1.1. Bibliografia de Referência:

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 5ª edição. São Paulo: Atlas 2003.

OXFORD LATIN DICTIONARY. Oxford: University Press, 1968.

DEUS, Divus. In: **Oxford Classical Dictionary**. Oxford: Oxford University Press. 2015. Disponível em:https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-2132. Acesso em: 04 de Agosto de 2020.

1.2. Obras Gerais:

ANSON, E. M., Alexander the Great in Current Scholarship. **History Compass**. Hoboken, Vol. 7, 2009. 981–992.

ARAÚJO, Sônia Regina Rebel de; ROSA, Claudia Beltrão da; JOLY, Fábio Duarte. **Intelectuais, Poder e Política na Roma Antiga**. Rio de Janeiro. NAU/Faperj, 2010.

ARIÈS, Philippe etalli. **História e Nova História**. Lisboa: Teorema, 1994.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da Recordação**: Formas e Transformações da Memória Cultural. Campinas: Unicamp, 2016.

ASSMANN, Jan. **Historia y mito en el mundo antiguo:** Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia. Madrid: Gredos, 2011.

ATKINSON J.E. ***A* Commentarryon Q. Curtius Rufus'** *Historiae Alexandri Magni* Books 3 and 4. Amsterdam, 1980

ATKINSON J.E. ***A Commentarryon Q. Curtius Rufus'*** *Historiae Alexandri Magni* Books 5 to 7.2. Amsterdam, 1994.

ATKINSON J.E.. ***Q. Curtius Rufus'*** *Historiae Alexandri Magni.* ANRW II. 34.4 (1997)

BALSDON, J. **O mundo Romano**. Rio de Janeiro: Zahar,1969.

BAYNHAM, Elizabeth. **Alexander the Great:** The Unique History of Quintus Curtius. Michigan: University Press, 1999.

BENOIT, H; FUNARI,P. P. A (orgs). **Ética e política no mundo antigo**. Campinas: Unicamp, 2002.

BENOIST-MÉCHIN, Jacques. **Alejandro Magno**. Barcelona: Luis de Caralt, 2005.

BEARD, Mary. **S.P.Q.R: Uma História da Roma Antiga**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2017.

BEARD, Mary; HENDERSON, John. **Antiguidade Clássica: Uma brevíssima introdução**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BIRRO, Renan; CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa (org.). **Relações de Poder, da Antiguidade ao Medievo**. Vitória: DLL/UFES, 2013.

BLOCH, Raymond; COUSIN, Jean. **Roma e o seu Destino**. Lisboa: Cosmos, 1964.

BLUCHE, Frédéric. **Memórias Secretas de Alexandre**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

BIRLEY, Anthony. **Garrison Life at Vindolanda:** a Band of Brothers. Charleston, S. C: Tempus Publishing; dist. by Arcadia Publishing, Charleston, S. C. 2002

BORZA, E. N., **Alexander the Great**: History and Cultural Politics. Journal of The Historical Society. Boston, Vol 7. 2007. 411 – 442.

BOSWORTH, A.B. **The Legacy of Alexander**: Politics, Warfare and Propaganda under the Successors. Nova Iorque: Oxford University Press. 2002.

BOSWORTH, A.B., BAYNHAM, E.J. **Alexander the Great in fact and fiction**. Nova Iorque: Oxford University Press. 2000.

BOWERSOCK, G.W. **Hellenism in Late Antiquity**. The University of Michigan Press. Michigan, 2008

BOWERSOCK, G.W. **La Storia Inventata:** Imaginazione e sogno da Nerone a Giuliano. Editoriale JOuvence. MIlano, 2014.

BOWMAN, A.K; WOOLF,G. **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Ática, 1998.

BRIANT, Pierre. **Alexandre, o Grande**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

BRUÈRE, Richard T. Silius Italicus Punica**. Classical Philology**, Vol. 47, No. 4. 1952. 219-227.

BRUNT, P.A. **The Fall of the Roman Republic and Related Essays**. Oxford: Clarendon Press, 1988.

CÂNDIDO, Maria Regina. **Roma e as Sociedades da Antiguidade**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2008.

CÂNDIDO, Maria Regina.**Memórias do Mediterrâneo Antigo**. Rio de Janeiro: NEA/PPGH/UERJ, 2010.

CANTOR, Norman F. **Alexander the Great: Journey to the End of the Earth**. Nova Iorque: Harper-Collins, 2005.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Sete Olhares sobre a Antiguidade**. Brasília: UnB, 1994.

CARRUTHERS, Mary. **A Técnica do Pensamento:** Meditação, retórica e a construção e imagens. Campinas: Unicamp, 2011.

CATROGA, Fernando. **Memória, História e Historiografia**. São Paulo: FGV, 2015.
CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Difel. 2002.

CIPOLLA, Adele. **Hystoria de Alexandro Magno (VorauerAlexander) Studi sulla costituzione del testo**. Verona: Fiorini, 2013.

COLLIOTH – THELÉNE, Catherine. **Max Weber e a História**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

COOLEY, A. Inscribing **History at Rome**. Bulletin of the Institute of Classical Studies. London, Vol. 44. Willey, 2000. 07 – 20.

CORASSIN, Maria Luiza. **Sociedade e Politica na Roma Antiga**. São Paulo: Atual, 2001.

CORASSIN, Maria Luiza. Comentário sobre as *Res Gestae Divi Augusti*. **Revista de História**. São Paulo, n. 151, dez. 2004

CUSTÓDIO, Pedro Prado. **Alexandre Magno: Aspectos de um mito de longa duração**. São Paulo: Annablume, 2006.

DAHMEN, Karsten. **The Legend of Alexander the Great on Greek and Roman Coins**. London, Routledge, 2006.

DEVILLERS, Olivier. **Fonction des discours dans les livres 6 et 7 des Histoires de Quinte-Curce.**Exercices de rhétorique. Grenoble, Vol. 3, 2014. Disponível em: http:// rhetorique.revues.org/256. Último Acesso em 10 de julho de 2017.

ENGEL, J.M; Palanque, J.A. **O Império Romano**. São Paulo: Atlas, 1978.

EYLER, Flávia Maria Schlee. **História Antiga: Grécia e Roma:** A formação do Ocidente. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/PUC Rio.2014

FINLEY, M. **Estudios sobre História Antigua**. Madrid: Akal, 1981.

_____. **Aspectos da Antiguidade**. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **Política no Mundo Antigo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

FLORENZANO, Maria Beatriz. **O Mundo Antigo** - Economia e Sociedade. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. São Paulo: Contexto, 2002.

_____; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (org.). **Política e Identidades no Mundo Antigo**. São Paulo: Annablume, 2009.

FUNARI, Pedro Paulo *et alii*. **História Militar do Mundo Antigo:** Guerras e Identidades. São Paulo. Annablume, Vol. 1, 2010.

FURNEAUX, Henri. **The Annals of Tacitus**. 2 Vol. Oxford. Clarendon Press, 1896

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GALINSKY, Karl. **Augustan Culture**. Princenton. Princenton University Press, 1998.

_____.**The Cambridge Companion to the Age of Augustus**. Cambridge. Cambridge University Press, 2005.

GOLDSWORTHY, Adrian. **The Complete Roman Army**. Thames & Hudson, 2003.

_____. **Em Nome de Roma:** Os Conquistadores que formaram o Império Romano. São Paulo: Planeta do Brasil, 2016.

_____. **Antônio e Cleópatra:** A história dos amantes mais famosos da Antiguidade. São Paulo. Record, 2018.

GONÇALVES, Ana Teresa. **A Construção da Imagem Imperial:** Formas de Propaganda no Período de Septímio Severo e Caracala. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, 2002.

GRANDAZZI, Alexandre. **As origens de Roma**. São Paulo. Unesp, 2010.

GRANT, Michel. **História de Roma**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

GREEN, Peter. **Alexandre, o Grande e o Período Helenístico**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

GRIMAL. Pierre. **As cidades romanas**. Lisboa: Edições 70, 2003.

_____. **História de Roma**. São Paulo: Unesp, 2011.

_____. **A Civilização Romana**. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____.**O Século de Augusto**. Lisboa: Edições 70, 2008.

GRUEN, Erich. **Culture and National Identity in Republican Rome**. New York: Cornell University Press, 1992.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **Imperialismo Greco-Romano**. São Paulo: Ática, 1994.

_____. Uma morfologia da história: as formas da História Antiga. **Politéia**. Vitória da Conquista, V.3, nº1, 2003. 41 – 61.

_____. **História Antiga**. São Paulo: Editora Contexto. 2014.

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

HANSON, Victor Davis. **The Western Way of War:** Infantry Battle in Classical Greece. Oxford University Press (USA), 1990.

JONES, Peter, SIDWELL Keith. **The World of Rome:** an Introduction to Roman Culture. Cambridge. Cambridge University Press, 1998.

KEPPIE, Lawrence. **The Making of the Roman Army:** From Republic to Empire. London. Routledge, 1998.

LE GALL, Jöel; LE GLAY, Marcel. **El Imperio Romano:** El Alto IMperio, desde La Batalla de Actium Hasta La muerte de Severo Alejandro (31 A.C. – 235 D.C). Madrid: Akal, 1995. Tomo I

LIAPPAS, J. A., LASCARATOS, J., FAFOUTI, S. and CHRISTODOULOU, G. N. **Alexander the Great's relationship with alcohol**. Addiction. Atenas, Vol 98. 2003. 561 – 567.

LINTOTT, A. **The Romans in the Age of Augustus**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010

LORAUX, Nicole. **A Invenção de Atenas**. Rio de Janeiro. Editora 34, 1994

MARROU, Henri-Irénée. **História da Educação na Antiguidade**. São Paulo: EPU/USP, 1973.

MATYSAK. Philip. **Os inimigos de Roma:** de Aníbal a Átila, o Huno. Barueri: Amarilys, 2013.

MOSSÉ, Claude. **Alexandre, o Grande**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

MÜLLER, S. **Curtius Rufus, Quintus**. In. The Encyclopedia of Ancient History. Oxford, Blackwell Science, 2012. 1879 – 1880.

MENDES, Norma Musco. **Roma Republicana**. São Paulo: Ática, 1988.

NAWOTKA, Krzysztof; WOJCIECHOWSKA, Agnieszka (org). **Alexander the Great and the East**: History, Art, Tradition. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016.

NIEBUHR, B. G. **Kleine historische u. philologische Schriften**. vol. 1. Bonn, 1828.

NORA, Pierre. **Entre Memória e História**: A problemática dos Lugares. In: **Revista Projeto História**. São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993.

OVERTOOM, Nikolaus Leo. A Roman Tradition of Alexander the Great Counterfactual History. **Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae**. Budapeste, Vol. 52, no. 3, 2012. 203 – 212.

PASTOR, Luis Ballesteros. **Quinto Curcio ante sus fuentes:** el episodio de Alejandro y los escitas del Tanais. Gerión. Madrid, Vol. 33, 2015. 91 – 110.

PAULY, August; WISSOWA, Georg; KROLL, Wilhelm; WITTE, Kurt; MITTELHAUS, Karl; ZIEGLER, Konrat; orgs. **Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft**: neue Bearbeitung, Stuttgart: J. B. Metzler, 1894–1980.

POPOV-REYNOLDS, N. V. **Alexander historians**. In. The Encyclopedia of Ancient History. Oxford: Blackwell Publishing, 2012. 300 – 302.

RAPIN. Claude**. Du Caucase au Tanaïs** : les sources de Quinte-Curce à propos de la route d'Alexandre le Grand en 330-329 av. J.-C. In: SIMON, Mathilde; TRINQUIER, Jean. Les Historiae Alexandri Magni de Quinte-Curce. Paris: Armand Colin, 2014. 142 – 186.

RIBEIRO, Matheus Álvares. **A Construção de um Modelo de *Princeps*: Quinto Cúrcio e a Imagem de Alexandre, o Grande no Século I d.C**. Dissertação. Universidade Federal de Goiás - UFG. Goiânia, 2020.

RODGERS, Nigel. **A Extraordinária História de Alexandre, o Grande**. São Paulo: M. Books, 2015.

RODRÍGUEZ, Jenaro Costas. **Aspectos del vocabulario de Q. Curtius Rufus.** Estudio semántico-lexicológico. Contribución al problema de su datación. Salamanca, 1980

ROSTOVTZEFF, M. **História de Roma**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

SANT'ANNA, Henrique Modanez de. **História da República Romana.** Petrópolis: Vozes. 2015.

SHARPLES, Ian. **Curtius' treatment of Arrhidaeus**. Mediterranean Archaeology, Vol. 7. 1994. 53-60.

SMITH, Cristopher. The Magistrates of the Early Roman Republic. In. BECK,Hans, DUPLÁ, Antonio, JEHNE, Martin, POLO, Francisco Pina. **Consuls and Res Publica: Holding High Office in the Roman Republic**. Cambridge University Press, 2011.

SOUTHERN, Pat. **Augustus**. London Routledge. 1998.

SPENCER, Diana. Perspective and Poetics in Curtius: Gorgeous East. **Acta Classica**. Pretoria, V. 48, 2005. 121 – 140.

STRAUSS, Barry. **A morte de César**: Roma Antiga e o assassinato mais famoso da História. Trad. Davi Emídio Rago. São Paulo. Seoman, 2017.

SWAIN, Simon. **Hellenism and Empire:** Language, Classicism and Power in the Greek World. Ad 50-250. Clarendon University Press, 1996.

TOOD. Richard A. W. W. Tarn and the Alexander Ideal. **Historian**, Oxford, V. 27, 1964. 48 – 55.

VEYNE. P; ARIES, PH (org). **História da vida privada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. V.1.

VEYNE, Paul. **O Império Greco-romano**. São Paulo: Campus/Elsevier, 2009.

_____.**Pão e Circo:** Sociologia histórica de um pluralismo político. São Paulo: Unesp, 2015.

VIZENTIN, Marilena. Espelhos contrapostos: Alexandre e o modelo de Imperador romano. **Revista Métis: História e Cultura**. Caxias do Sul. V. 8, Nº 15, 2009. 157 – 166.

WARD, John Ward. **The Roman Era in Britain**. London. Methuen & Co. Ltd. 1911.

WOOLF, Greg. **Roma: A História de um Império**. São Paulo: Cultrix, 2017.

ZIEGLER, Vanessa. **Plutarco e a formação do governante ideal no principado Romano: uma análise da biografia de Alexandre**. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista. Assis, 2009.

A IMAGEM DO NORDESTE EM A COMPADECIDA (1969), OS TRAPALHÕES NO AUTO DA COMPADECIDA (1987) E O AUTO DA COMPADECIDA (2000): CONSTRUÇÕES INTERPRETATIVAS ACERCA DE O AUTO DA COMPADECIDA (1955)

Ana Lívia Lourenço Ferreira [68]

A pesquisa explora três adaptações cinematográficas distintas da peça teatral *O Auto da Compadecida* (1953), escrita por Ariano Suassuna. Os filmes *A Compadecida* (1969), *Os Trapalhões no Auto da Compadecida* (1987) e *O Auto da Compadecida* (2000) estão intrinsecamente ligados ao material original, buscando trazer essa obra clássica para o contexto do cinema. O objetivo central desta investigação é analisar de que maneira essas produções cinematográficas contribuem para a história do cinema brasileiro, especialmente no que diz respeito à representação da linguagem cinematográfica e da imagem do Nordeste. Por meio dessa análise comparativa, buscamos identificar as diferentes abordagens e interpretações adotadas pelos diretores ao retratar elementos culturais e sociais característicos da região nordestina, além de compreender como tais representações dialogam com as expectativas do público e com as transformações históricas e estéticas do cinema nacional.

Palavras-chave: O Auto da Compadecida; Cinema Brasileiro; Representação do Nordeste.

Introdução geral à tese

O estudo do audiovisual oferece um vasto campo de investigação para historiadores, abarcando desde a análise das produções como produtos culturais até seu papel na construção de narrativas sobre o Brasil. Nossa pesquisa se propõe a examinar como os filmes *A Compadecida* (1969), *Os Trapalhões no Auto da Compadecida* (1987) e *O Auto da Compadecida* (2000) constroem interpretações do sertão nordestino, dialogando tanto com o texto original de Ariano Suassuna quanto com as análises da crítica especializada.

Partindo da premissa de que a representação é fundamental para a compreensão da história cultural, nos baseamos no conceito de representação desenvolvida por Sandra

[68] Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (PPGH). Email: analivialourencoferreira@hotmail.com. Orientador: Dr. Ivan Lima Gomes.

Pesavento no texto *Contribuição da história e da literatura para a construção do cidadão: a abordagem da identidade nacional*, de 1998, o qual a autora destaca sua importância na construção da identidade nacional. Nesse sentido, buscamos compreender não apenas os eventos históricos em si, mas também como são interpretados e atribuídos significados pela sociedade. Esse processo inclui reflexões sobre a formação da identidade coletiva e como ela é refletida e moldada pelas produções culturais.

As produções literárias, históricas e cinematográficas desempenham papéis essenciais na construção e na disseminação de narrativas que moldam a identidade nacional. Enquanto a literatura e a história oferecem visões do passado e do presente, os filmes acrescentam uma dimensão visual e emocional, ampliando o alcance e o impacto dessas representações. No entanto, é crucial reconhecer que essas representações são construções sociais e culturais sujeitas a interpretações e revisões ao longo do tempo.

A análise dos filmes selecionados se concentrará em diversos aspectos, incluindo a composição da imagem cinematográfica, os elementos visuais e narrativos utilizados na construção da narrativa e o contexto histórico e cultural no qual as obras foram produzidas. Ao examinar como esses filmes dialogam com outras fontes, como discursos históricos e materiais artísticos, buscamos compreender não apenas sua mensagem imediata, mas também seu impacto mais amplo na sociedade e na cultura brasileira.

Propomos a estruturação do texto em três capítulos, cada um dedicado a uma das obras cinematográficas selecionadas para análise. No presente texto, abordaremos parcialmente a pesquisa desenvolvida no primeiro capítulo.

A Compadecida (1969) de George Jonas: Teatro, cinema e imprensa

Informações técnica da A Compadecida (1969)

Em 1969, foi lançada a primeira adaptação audiovisual da obra teatral *O Auto da Compadecida*, originalmente publicada em 1955. A peça, escrita por Ariano Suassuna, resgata histórias populares do Nordeste brasileiro, adaptando-as para o formato teatral. *O Auto da Compadecida* é uma peça fundamental da literatura nacional, notável pela influência da literatura de cordel, pela preservação das tradições nordestinas e pelo seu tom humorístico. Ambientada no sertão nordestino, a obra apresenta personagens e situações típicas da região.

Ariano Suassuna utiliza a comédia para explorar temas como religião, política e sociedade, criando uma narrativa que mescla diversão e crítica social.

A versão cinematográfica, intitulada *A Compadecida* e dirigida por George Jonas, foi produzida pela Alpha Filmes. O roteiro, elaborado em colaboração com Ariano Suassuna, foi gravado em Pernambuco, no Brejo da Madre de Deus. O filme recebeu reconhecimento no Festival Internacional do Rio de Janeiro em 1969, com prêmios para o figurino de Lina Bo Bardi e a direção de arte de Francisco Brennand.

É importante destacar que, durante o período da ditadura civil-militar, *A Compadecida* enfrentou censura por suposto anticlericalismo. Com uma duração de 104 minutos, o filme foi uma das primeiras produções coloridas no Brasil na época. Segundo a sinopse disponível no portal da Cinemateca Brasileira, a narrativa é conduzida pelo palhaço e centrada na história de João Grilo, um personagem astuto e perspicaz. Este, empregado de um casal rico, elabora um plano envolvendo um testamento fictício de um cachorro, que desencadeia uma série de eventos que culminam em pecados e punições.

O filme aborda questões como corrupção, religião, justiça e redenção, utilizando uma linguagem humorística e satírica para criticar a sociedade e suas instituições. O enredo se desenvolve com uma série de reviravoltas, culminando em um julgamento no céu, onde os personagens enfrentam as consequências de seus atos. A presença de elementos religiosos é marcante, com a representação de Cristo como Juiz e Nossa Senhora como advogada de defesa, refletindo a influência da cultura e da tradição cristã na sociedade nordestina. João Grilo, mais uma vez demonstrando sua astúcia, consegue enganar até mesmo o próprio Cristo, obtendo permissão para retornar ao mundo dos vivos.

Conforme relatado pelo Diário de Pernambuco em 15 de março de 1969, o filme teve um orçamento de 750 milhões de cruzeiros, distribuídos ao longo de 75 dias de preparação e 67 dias de filmagens. O elenco inclui nomes como Armando Bógus (João Grilo), Antônio Fagundes (Chicó), Felipe Carone (Padre), Jorge Cherques (Bispo), Agnaldo Batista (Sacristão), Zeluis Pinho (Severino), Ary Toledo (Cabra), Neide (Mulher), J. C. Cavalcante Borges (Padeiro), Rubens Teixeira (Major e Encourado), Paulo Ribeiro (Palhaço), Zózimo Bulbul (Manuel e Frade), Regina Duarte (Compadecida), além dos habitantes locais de Brejo da Madre de Deus, que atuaram como figurantes.

A cidade escolhida para dar vida à história foi Brejo da Madre de Deus. Tanto a paisagem externa quanto os interiores foram gravados nesse município. Quem foi responsável pela direção de arte foi o pintor Francisco Brennard, e os cenários foram construídos pelo cenógrafo Apolo Monteiro. Na visão de George Jonas, o trabalho de Brennard é essencial:

> […] é o primeiro pintor que participa com essa intensidade da realização de um filme. […] Apesar dos diálogos, de Ariano, o filme é essencialmente imagem e a composição das cores dessa imagem está a cargo de Brennard, assim como a criação do guarda-roupa na forma e na cor. A transformação da cidade em cenário, marcando com seu pincel as cores das casas e que aparecem no filme, desde a fachada do circo ao fundo do próprio letreiro. (Monteiro, 1968, p.14)

As imagens externas da cidade de Taperoá, buscam dar dimensão da seca. Isso logo se dá por meio da introdução do cangaço, o bando está a vigiar os moradores do povoado. Gravada em um período de estiagem, sob um sol escaldante, somos apresentados a uma paisagem formada por pedras, vegetação rasteira e irregular, que escondem os cangaceiros que rodeiam a cidade.

A chegada do cangaço em Taperoá desperta uma mistura de surpresa, espanto e fascínio diante do desconhecido e do diferente. O cangaço, caracterizado por suas vestes coloridas e marcantes, introduz no enredo do filme elementos que remetem às performances circenses. Essa fusão de elementos circenses com a realidade do sertão nordestino cria uma atmosfera intrigante, que cativa tanto os personagens do filme quanto o público espectador.

Os cangaceiros exibem habilidades circenses ao saltarem uns sobre os outros, arremessarem facas e se equilibrarem em cavalos. Este universo distópico de alegria contrasta com a tragédia de um ataque do cangaço a um vilarejo. A análise do corpo em movimento é um aspecto que merece nossa atenção. Segundo Guzzo (2004), o circo é um espetáculo de diversidade, onde o corpo, seja humano ou animal, ganha destaque. No chamado "circo novo", há um afastamento das práticas com animais, mas o corpo humano se reinventa e continua sendo o protagonista.

O corpo circense, com sua origem profundamente popular, sempre teve o poder de capturar o interesse de grupos diversos, inclusive da aristocracia, que muitas vezes via o circo como mero entretenimento cortesão. Entre os artistas circenses, o saltimbanco se destacava como uma figura emblemática, evidenciando o risco e a contradição em seu extremo,

> A imagem dos saltimbancos, dos artistas de rua despertava a ideia de um corpo livre e ao mesmo tempo grotesco, acentuando a repulsa misturada com o fascínio que as culturas ocidentais experimentam pelo "anormal" a partir da Renascença. A presença desses corpos sugeria também uma oposição ao grande poder do saber científico que aflorava principalmente a partir do século XVI. O corpo desses artistas, assim, como sugerido por Elias, mostra também rastros do processo civilizador, ou seja, as normas e regras sociais que Ocidente imprimiu e ainda imprime para a construção desta civilização como a conhecemos hoje. Eram corpos que exprimiam as contradições em todos os possíveis sentidos neste processo: a topográfica, a geográfica e a socioemocional. (Guzzo, 2004, p. 27)

A citação destaca a imagem dos saltimbancos e artistas de rua como representantes de um corpo que desperta uma dualidade entre liberdade e grotesco, refletindo a ambivalência das culturas ocidentais em relação ao "anormal", uma tendência que remonta à Renascença. Entretanto, a análise pode ser criticada por sua simplificação da complexidade das representações dos saltimbancos e artistas de rua. Embora seja verdade que essas figuras tenham sido frequentemente estigmatizadas como "anormais" pela sociedade ocidental, sua realidade era multifacetada e não se limitava apenas à dualidade entre repulsa e fascínio. Ignora-se, por exemplo, o papel desses artistas como agentes de entretenimento e expressão cultural em comunidades marginalizadas.

Nesse ponto, é em *A Compadecida* que se subverte a relação entre repulsa e fascínio, ao apresentar os pitorescos personagens de sua trama sem categorizá-los como vilões ou heróis. Escolhe-se apresentar a ambiguidade dos papéis em tela. Os viventes representados nas imagens do Nordeste não são figuras superficiais e unilaterais; não retratam virtudes puristas. Pelo contrário, são marcados pela aridez do ambiente, pela brincadeira do circo e pelos perigos do sertão.

Albuquerque Júnior (2019) aponta que, mesmo no século XIX, o termo "sertão" mantinha vínculos com suas origens etimológicas, oriundas do latim "sertãnu" ou "sertu", significando "bosque" ou "região deserta". Essa noção de isolamento e os discursos sobre a seca ganharam destaque nacional com a estiagem de 1977-1979, alimentando o que ficou conhecido como a "indústria da seca".

Quanto à constituição da ideia de Nordeste, Albuquerque Júnior (2011) destaca que elementos como a seca, o cangaço e o controle estatal desempenham papéis fundamentais. Surpreendentemente, os aspectos culturais têm mais influência na construção dessa identidade do que os políticos. Albuquerque Júnior (2011) também ressalta o papel das representações visuais, como pinturas do século XX, que cristalizam no imaginário social a imagem do Nordeste como um espaço de tradição e saudade. Essa percepção influencia as narrativas e

estéticas do cinema e da televisão, que exploram o realismo mágico, estabelecendo conexões entre natureza, ser humano e animal.

Conforme destaca Albuquerque Júnior (2011), o Nordeste se edifica em contraponto à história, privilegiando a memória e valendo-se da linguagem textual e da imagética para manter vivas suas tradições. Sob essa ótica, o Nordeste emerge como um território de resistência e transformação. Essa dinâmica cultural dá origem a uma estética revolucionária que catalisa uma política das artes, potencializando a expressão e a identidade regional.

Entre a crítica jornalística e a censura estatal

O filme *A Compadecida*, lançado em 1969, já mostrava seu impacto antes mesmo da estreia oficial, como evidenciado pela repercussão no jornalismo impresso, especialmente no Diário de Pernambuco. Durante nossas investigações na Hemeroteca Digital, este jornal emergiu como uma das principais fontes de comentários e críticas sobre a obra. Nesse contexto, Albuquerque (2011) destaca o papel de certas instituições na formação da identidade regional. Assim, o Diário de Pernambuco não só refletiu, mas também influenciou a percepção pública do filme, consolidando-o como parte integrante da cultura pernambucana e brasileira.

A construção dessa identidade regional é marcada por eventos históricos e culturais significativos, a atuação do Diário de Pernambuco, a invasão holandesa, a Insurreição Pernambucana e as revoltas de 1817, 1824 e 1848. Segundo Albuquerque (2011, p. 89-90), a legitimação desse recorte regional é ancorada em argumentos históricos, não mais em naturalistas.

A obra *História da Imprensa de Pernambuco (1821/1954)*, de Luiz do Nascimento, é um marco nesse estudo, dedicando um volume à análise do Diário de Pernambuco. Fundado em 1825 por Antonino José de Miranda Falcão, o jornal é considerado o mais antigo em circulação na América Latina. Desde sua origem, em Olinda, até a transferência para Recife em 1827, o Diário focava em anúncios variados, inclusive sobre escravos fugidos.

O periódico passou por diversas mudanças de propriedade que refletiram as transformações políticas e sociais. Em 1831, tornou-se órgão oficial do governo sob Manuel Figueiroa de Faria. Em 1901, Francisco de Assis Rosa e Silva assumiu após um breve hiato. Entre 1912 e 1913, conflitos políticos locais e nacionais suspenderam suas atividades, retornando sob a gestão do coronel Carlos Benigno Pereira de Lira. O centenário, em 1925, foi celebrado com o "Livro do Nordeste", organizado por Gilberto Freyre, e em 1931, o jornal foi adquirido pelos Diários Associados de Assis Chateaubriand.

A partir de 1933, o Diário de Pernambuco diversificou sua edição dominical com um suplemento cultural. Em 1949, iniciou a publicação de textos de Ariano Suassuna, que se tornou colaborador frequente até o lançamento de *O Auto da Compadecida*. George Jonas, o diretor, também contribuiu com entrevistas sobre o filme e as primeiras críticas após seu lançamento.

É essencial destacar o contexto da ditadura civil-militar no Brasil durante a produção e divulgação do filme. O Diário de Pernambuco inicialmente apoiou o regime, mas a partir de 1968, enfrentou restrições devido ao Ato Institucional nº 5 (AI-5), que intensificou a censura e limitou as liberdades civis.

Em resumo, o Diário de Pernambuco passou de um simples veículo de anúncios a um espaço influente de debate e expressão cultural. Essa evolução, impulsionada pela contribuição de diversos intelectuais e artistas regionais, não apenas enriqueceu o conteúdo do jornal, mas também influenciou a percepção e representação do Nordeste em âmbito nacional.

Desde o anúncio da adaptação de *O Auto da Compadecida* para o cinema, o cineasta e jornalista Fernando Spencer já despontava como uma figura central. Além de colaborar ativamente com o jornal, sua presença foi marcante em várias reportagens sobre o filme durante o período de produção.

> Finalmente, A Compadecida, de Ariano Suassuna, terá versão cinematográfica, em cores, rodada inteiramente em Pernambuco.
> Como se sabe, esta peça – mundialmente aplaudida e traduzida e traduzida em vários idiomas- de há muito que estava na cogitação de inúmeros produtores, inclusive Anselmo Duarte, que, logo após sua premiação em Cannes, em 1962, esteve no Recife, interessado em adquirir, de Ariano Suassuna, os direitos de A Compadecida. Em 1965, produtores da Paraíba chegaram até a trazer cineastas baianos para dar início às filmagens da famosa obra do teatrólogo pernambucano.
> Outros produtores, inclusive americanos, tentaram levar A Compadecida para o cinema. A oferta partiu também de elementos do *Actor's studios* que desejavam a peça para o cinema de Hollywood. Entretanto, Ariano relutou e deixou que a coisa ficasse em banho-maria.
> [...]
> O filme será realizado em cores, em Brejo da Madre de Deus, por George Jonas Produções Cinematográficas, que trará ao Recife os mais modernos equipamentos atualmente existente no Brasil. O custo da produção está orçado em cerca de 300 milhões de cruzeiros (velhos) e reunirá no seu elenco. 63 atores, além de 255 figurantes, os quais serão convidados do Recife e do sul do país.
> [...]
> Disse que a adaptação cinematográfica está a cargo do próprio Ariano Suassuna e assegurou que está muito boa, garantindo o êxito da película. No momento está na fase do roteiro e amanhã seguirá juntamente com Ariano Suassuna, para Brejo da Madre de Deus, a fim de fixar detalhes e marcações de locais.

> George Jonas, o produtor-diretor de A Compadecida, afirmou que a película será realizada visando ao mercado internacional, pois terá todas as condições de obter êxito, devido, principalmente, ao prestígio e a tradição mundial da peça. (Spencer, 1967, p. 6)

O trecho em análise oferece uma incursão nos bastidores da produção cinematográfica de *A Compadecida*. Ele destaca um contexto repleto de tentativas anteriores de adaptação para o cinema, evidenciando o interesse tanto de produtores brasileiros quanto estrangeiros em levar essa obra para as telonas. Essa demanda ressalta não apenas o reconhecimento da importância da peça, mas também sua relevância tanto no cenário nacional quanto internacional.

Ao explorar as várias tentativas anteriores de adaptar *A Compadecida* para o cinema, o texto revela a resistência inicial de Ariano Suassuna em autorizar a adaptação. Essa relutância do autor pode ser interpretada como uma preocupação em manter a essência e a integridade da peça, garantindo que a adaptação cinematográfica permaneça fiel ao seu propósito original.

A decisão final de realizar a adaptação cinematográfica de *A Compadecida* é apresentada como um marco significativo, especialmente ao destacar que a produção será em cores e utilizará equipamentos modernos, visando atingir o mercado internacional. Isso demonstra a ambição dos produtores em alcançar um amplo público e obter reconhecimento mundial para a obra de Suassuna. No entanto, é válido questionar como essa adaptação pode influenciar a percepção da obra original e se seria capaz de capturar toda a profundidade e riqueza do texto teatral.

Após a conclusão das filmagens, *A Compadecida* foi selecionada para participar do II Festival Internacional de Filmes, realizado no Rio de Janeiro em março de 1969. Com uma expectativa crescente em torno da obra, sua pré-estreia estava agendada para a segunda quinzena de julho, na cidade do Recife, com a presença do diretor e da primeira-dama do estado, Maria Teresa Brennand Coelho. O evento estava planejado para destinar sua arrecadação a fins filantrópicos, prometendo ser um marco cultural e social na região.

No entanto, em 21 de junho de 1969, uma notícia publicada no *Diário de Pernambuco* surpreendeu a todos: a Censura Federal havia proibido a exibição do filme para o público em geral. Essa reviravolta inesperada frustrou as expectativas daqueles que aguardavam para assistir à produção cinematográfica e levantou questionamentos sobre os limites da liberdade artística e expressão cultural em um contexto de regime autoritário.

> O Departamento de Censura Federal proibiu, até deliberação posterior, em todo território nacional, a estreia do filme "A Compadecida", baseado na peça de autoria do dramaturgo Ariano Suassuna. A censura alegou que, o filme

> apresenta aspectos que atentam contra princípios religiosos. O diretor do filme, cineasta George Jonas, telegrafou ao escritor Ariano Suassuna, comunicando a decisão do Departamento de Censura Federal ao julgar a Compadecida.
> "Não concordo com a acusação de anticlericalismo, pois padres, frades, bispos e outros religiosos que conheceram minha peça se pronunciaram favoráveis, desconhecendo consequentemente aspectos anticlericais criados pela censura". A declaração é do dramaturgo Ariano Suassuna.
> Estreia
> "A Compadecida" estrearia no Recife, na segunda quinzena de julho. Contudo, "a situação está pendente", pois a Censura Federal deverá apreciar o assunto com mais apreço, na opinião de Ariano Suassuna, que viajara ao Rio de Janeiro segunda-feira, tentar um pronunciamento do Conselho Federal de Cultura, sobre o problema. Solicitará ao Conselho um pronunciamento que possa esclarecer a censura federal, sobre o caráter cultural da peça e do filme.
> "A Compadecida" foi rodado em Pernambuco, com a participação de vários artistas da nossa Região. Foram empregados aproximadamente 750 mil cruzeiros novos, na sua realização. É o filme mais caro do Brasil, até o momento.
> Opinião de Artista
> A respeito do assunto o ator Rubens Teixeira, que faz o papel de O Major Antonio Moraes e o Encourado, no filme, afirmou: "Estranho a atitude da Censura Federal, de vez que o Auto da Compadecida foi representada em diversos países da Europa e da América, sem que houvesse jamais dúvidas sobre o conteúdo do texto".
> E acrescentou: Em Portugal, por exemplo, país reconhecidamente de clero radical, a peça encenada pelo Teatro Cacilda Becker, na qual tomei parte, foi considerada pela imprensa religiosa – à frente o jornal "Novidades", porta voz do cardeal Cerejeira- como uma das obras primas do teatro brasileiro. E segundo ainda a opinião da imprensa religiosa portuguesa, o "Auto da Compadecida" é que condena o clero corrupto e os maus religiosos".
> "É lamentável que agora venha a censura brasileira proibir a importante obra. Ouvi dizer que até Molière foi proibido no Brasil. Creio que só resta uma solução para o artista brasileiro: escrever e montar espetáculos baseado no Teatro Brasileiro da década de 1930 a 1940, como "Cala a boca Etelvina"; "Maria Cachuça"; "A Pensão de Seu Aníbal" e uma série do teatro ligeiro totalmente inexpressivo em que a dramaturgia brasileira estava um século atrasada.
> A peça de Ariano está contribuindo com uma coisa interessante: por uns é considerada reacionária; por outros de anticlerical. Mas, enquanto isso o mundo inteiro tem se divertido com as aventuras de João Grilo e Chicó, dois amarelinhos que estão dando trabalho ao clero e aos governantes". (Diário de Pernambuco, 1969, p. 4)

A decisão do Departamento de Censura Federal de vetar a exibição do filme em todo o território nacional é justificada pela alegação de que a obra apresenta aspectos que atentam contra princípios religiosos. Essa postura da censura desperta uma série de reflexões sobre os limites da liberdade de expressão artística e a interferência do Estado na produção cultural.

A reação do dramaturgo Ariano Suassuna diante da censura é marcada por um tom de discordância e indignação, especialmente ao rebater a acusação de anticlericalismo presente no

filme. Suassuna destaca o apoio favorável de membros religiosos à sua peça original, evidenciando a discordância com a interpretação da censura sobre o conteúdo da obra. Essa resposta do autor lança luz sobre a complexidade das interpretações artísticas e as possíveis distorções que podem surgir quando filtradas por instâncias de controle externo.

Além disso, a matéria revela a expectativa em torno da estreia do filme, originalmente prevista para a segunda quinzena de julho, e a incerteza decorrente da intervenção da Censura Federal. Ariano Suassuna busca apoio junto ao Conselho Federal de Cultura para esclarecer a situação e defender o caráter cultural da obra, evidenciando uma tentativa de resistência e mobilização contra a censura imposta.

A opinião do ator Rubens Teixeira, que participou do filme, amplia o debate ao destacar a aceitação internacional da peça original em contraste com a postura censora no Brasil. A referência a outros exemplos de censura, como o caso de Molière, ressalta a recorrência histórica desse fenômeno e a sua potencialidade de impactar negativamente a produção artística nacional. Teixeira também enfatiza a dualidade de interpretações sobre a obra de Suassuna, evidenciando sua capacidade de provocar diferentes reações e debates sociais.

Por fim, a análise do ator sobre a obra de Ariano Suassuna como uma fonte de entretenimento e crítica social ressalta a importância da arte como veículo de reflexão e transformação. Essa visão aponta para a resistência criativa diante da censura e a capacidade da cultura popular de subverter as imposições políticas e religiosas, contribuindo para uma compreensão mais ampla e complexa da sociedade.

No dia 30 de julho de 1969, uma breve nota foi divulgada, anunciando a liberação do filme para exibição.

> Filme “A Compadecida” foi liberado na Censura Federal
> O dramaturgo Ariano Suassuna declarou ontem que o filme de George Jonas, baseado a sua peça O Auto da Compadecida, foi liberado pelo Departamento Federal de Censura. A película sofreu vários cortes, os quais “prejudicaram sensivelmente a estrutura dos diálogos”. Segundo o escrito, acrescentando que discorda inteiramente de tal atitude.
> Para o professor Ariano Suassuna a parte do diálogo que sofreu os cortes pela Censura Federal não tinha nada de obsceno, pois “nenhuma das frases pode causar mal à formação nem das crianças”.
> Quanto aos prejuízos que advirão dos cortes à estrutura dos diálogos, explicou que são inevitáveis, porquanto já tinham sido cortadas as falas dispensáveis, permanecendo apenas o essencial, quando da adaptação da peça ao cinema.
> Os Cortes
> Presumivelmente, os cortes foram efetuados nos quatro diálogos em que o Cristo fala ao João Grilo, nos versos populares cantados por um cego e na parte em que há “o julgamento de alguns canalhas entre os quais um sacristão, um padre e um bispo”. (Diário de Pernambuco, 1969, p.4)

O trecho jornalístico revela um momento significativo na trajetória do filme *A Compadecida*, ao anunciar sua liberação pela Censura Federal. No entanto, essa liberação não ocorreu sem ressalvas, já que o texto destaca os cortes efetuados na película, especialmente em diálogos considerados sensíveis pela censura.

Ao expressar sua discordância com os cortes realizados, o dramaturgo Ariano Suassuna ressalta a importância dos diálogos na estrutura da obra, apontando para os prejuízos causados pela interferência da censura. Essa posição reforça a ideia de que a liberdade de expressão artística é essencial para a integridade e autenticidade da obra, e que qualquer interferência externa pode comprometer sua qualidade e mensagem original.

Os cortes realizados nos diálogos envolvendo Cristo e João Grilo, nos versos populares cantados por um cego e no julgamento de figuras religiosas, revelam a sensibilidade da censura em relação a temas religiosos e sociais. Essa seleção de trechos sugere uma preocupação em evitar possíveis controvérsias ou críticas ao clero e à moralidade vigente, evidenciando o viés conservador e repressivo do regime em relação à liberdade de expressão e crítica social.

As análises das diversas matérias jornalísticas refletem não apenas os debates em torno do filme *A Compadecida*, mas também questões mais amplas relacionadas à cultura, religião e identidade regional. Por meio desses textos, fica evidente como as obras cinematográficas são percebidas e interpretadas de maneiras distintas por diferentes atores sociais, como políticos, críticos e membros do elenco. As críticas, elogios e defesas apresentados revelam não apenas divergências estéticas e ideológicas, mas também a complexidade das relações entre cinema, sociedade e política no Brasil.

Fontes

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. *Censura Federal proibi filme "A Compadecida"*. Diário de Pernambuco. Pernambuco. 21 de jun. 1969. p. 4.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. *Filme "A Compadecida" foi liberado na Censura Federal*. Diário de Pernambuco. Pernambuco. 30 de jul. 1969. p. 4.

JONAS, George. *A Compadecida*. Alpha Filmes, 1969. 90 min.

MONTEIRO, Fernando. *Um filme e seu diretor: George Jonas e "A Compadecida"*. Diário de Pernambuco. Pernambuco. 17 de mar. 1968. p. 14.

SPENCER, Fernando. *"A Compadecida" de Ariano Suassuna este ano na tela*". Diário de Pernambuco. Pernambuco. 14 de mai. 1967. p. 6.

SUASSUNA, Ariano. *Auto da Compadecida*. Rio de Janeiro: Agir, 2001.

Bibliografia

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2011.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *O rapto do sertão: a captura do conceito de sertão pelo discurso regionalista nordestino*. IN: Revista Observatório Itaú Cultural - N. 25, São Paulo: Itaú Cultural, maio/novembro 2019.

CINEMATECA. *A Compadecida*. Cinemateca. Disponível: https://bases.cinemateca.org.br/cgi-bin/wxis.exe/iah/#. Acessado 27 de fev.

GUZZO, Marina Souza Lobo. *O espetáculo do circo e a estética do risco*. 2004, R. C. v. 8, n. 2. Revista Corpoconsciência v. 8, n. 2, 2004. Corpoconsciência, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 1–101, 2016. Disponível em: https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/corpoconsciencia/article/view/3925. Acesso em: 30 fev. 2024.

NASCIMENTO, Luiz do. *História da Imprensa de Pernambuco (1821-1954)*. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, Imprensa Universitária, 1968.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Contribuição da história e da literatura para a construção do cidadão: a abordagem da identidade nacional*. In: Discurso histórico e narrativa literária. Jacques Leenhardt, Sandra Jatahy Pesavento (orgs.). Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1998.

A INFLUÊNCIA DO SANTO OFÍCIO FRENTE A PERSEGUIÇÃO DAS HERESIAS EM PORTUGAL

Letícia Mariano de Rezende[*69]

Em meio a um período de notável desenvolvimento econômico e social em Portugal, a transição para a era Moderna marcou um aumento significativo na influência da cultura popular e no crescimento do pensamento humanista. Contudo, esse período também trouxe desafios para a Igreja Católica, que se viu confrontada com a necessidade de unificar a fé em todo o território do reino lusitano, enquanto lidava com as crescentes ameaças representadas pelas heresias, como a disseminação do luteranismo e o confronto com os cristãos-novos. A fundação do Santo Ofício português em 1536 foi uma resposta direta a esses desafios, representando uma das ferramentas utilizadas pela monarquia e pela Igreja para reprimir os desviantes da fé e garantir a hegemonia do catolicismo no reino. Este trabalho propõe entender como a cultura popular foi impactada pela presença do tribunal inquisitorial, cujo objetivo era perseguir todos os que se opusessem ou negassem a fé católica.

Palavras-chave: Heresia. Igreja Católica. Tribunal do Santo Ofício. Monarquia portuguesa.

Introdução

A história das perseguições às heresias em Portugal, remonta a períodos bem anteriores à criação do Tribunal do Santo Ofício, influenciada pela cruzada contra os Albigenses, no século XII, liderada pelos papas Inocêncio III (1198-1216) e Honório III (1216-1227). Esse período já denotava como a pressão da Igreja, enquanto instituição, poderia reagir violentamente frente aos grupos hereges, especialmente as formas de culto mais populares, que tinham baixa aderência em uma sociedade perpetuada pela ortodoxia cristã.

A necessidade de se reinventar diante das diversas eras da história, levou a Igreja Católica, juntamente com a monarquia, de D. João III, a estabelecer o tribunal do Santo Ofício, no ano de 1536. Diante do alvorecer da modernidade e o estímulo cada vez mais frequente ao questionamento crítico ao que as religiões impunham, criam-se desafios que o catolicismo teria

[69] Mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Goiás (UFG), sob orientação da Profª. Drª. Armênia Maria de Sousa, olsista pela Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES), Email: leticiarezende@discente.ufg.br

de enfrentar, principalmente quando falamos no reino luso e na Reforma Protestante. Em busca de uma ortodoxia rígida e que freasse a disseminação das ameaças de outros tipos de pensamentos, faz com que as heresias passem novamente a ser duramente perseguidas.

O estudo propõe, portanto, abordar o estabelecimento da Inquisição em Portugal em detrimento das culturas populares, principalmente quando falamos de cristãos-novos e da Reforma, os maiores alvos do tribunal nos primeiros anos de criação do referido tribunal. Os considerados heréticos, portanto, tiveram sua liberdade de culto totalmente retirada e acabaram sendo caçados por um tribunal que os perseguiam em nome da conformidade da ortodoxia católica.

O Santo Ofício em Portugal e a caça às heresias

As perseguições religiosas, antes mesmo da criação dos tribunais inquisitoriais, datam aproximadamente do século XIII. Com as atuações dos papas Inocêncio III (1198-1216) e Honório III (1216-1227) nas cruzadas contra os Albigenses, podemos observar a violenta repressão que a Igreja já impunha diante da sociedade, principalmente às camadas mais populares que muitas vezes não seguiam a tradição católica, em regiões distantes do reino, como no campo. Para punir todos os desvios que iam contra os valores católicos, perseguir as heresias foi um grande motor do tribunal inquisitorial, principalmente os cristãos-novos que foram os mais afetados pelas repressões ao longo do período em que a pesquisa se insere.

Conforme a definição do historiador Hilário Franco (1991), a análise da história religiosa em que nos inserimos nas heresias, requer um olhar que vá além da cultura da elite dominante. Nosso estudo se concentra em destacar a experiência daqueles que foram alvo de perseguição em meio à supremacia da cultura elitista, exemplificada pelo catolicismo em Portugal no século XVI. É fundamental ressaltar que, em uma sociedade como a lusitana, embora a fé católica seja predominante, o conceito de aculturação proposto por Franco, que envolve a disseminação e a reinterpretação de elementos do catolicismo central, nos conduz ao entendimento da pluralidade da Cultura Popular. Sendo assim, o conceito de heresia se baseia na seleção de elementos culturais presentes nesses tipos de ritos e cultos da cultura popular, que se mostram diferentes dos dogmas defendidos pela ortodoxia da Igreja Católica.

> Heresia é uma seleção (do grego hairesis, "escolha") de elementos culturais diferente daquela feita pela ortodoxia. Daí ser secundário para uma história cultural e dos imaginários (mas não para uma historia sociológica) determinar a condição intelectual dos indivíduos que fizeram aquela seleção, heréticos ou

> ortodoxos. O francês Pedro Valdo e o italiano Francisco de Assis foram contemporâneos, eram de uma mesma origem socioeconômica, tinham espiritualidades comparáveis, mas para a Igreja um foi herege, o outro santo. A heresia cátara combatia a sociedade feudal e a Igreja romana, fazendo-lhes uma crítica que rejeitava muitos valores destas, mas que também revelava preocupações semelhantes equacionadas de forma diversa, caso da sexualidade, da pureza do clero, da salvação da alma. Se entre heresia e ortodoxia sempre existiu uma fronteira pouco clara, uma zona cinzenta, é porque esta correspondia à delimitação movediça entre cultura popular e cultura de grupos sociais. (Franco, 1991, p. 4)

No contexto histórico em que ocorreu a aprovação papal para o estabelecimento do Santo Ofício, na segunda metade do século XVI e no início da Era Moderna, houve transformações sociais que abalaram a influência da Igreja Católica no território português. A instauração da inquisição não foi apenas uma decisão do monarca; representou a necessidade de fortalecer a estrutura da Igreja e promover a expansão do catolicismo dentro do reino português. Essa ação foi motivada pelas ameaças da influência religiosa da Reforma Protestante e da presença dos cristãos-novos no território lusitano.

No entanto, a relação entre a coroa e esse grupo vai além das repressões em nome da fé católica. Desde o reinado de D. João II, houve uma entrada significativa de judeus castelhanos nas terras portuguesas, convivendo com a população de maioria cristã sem grandes problemas. Contudo, com o casamento de D. Manuel I e D. Isabel de Aragão, houve uma negociação com Castela, resultando na expulsão de judeus e muçulmanos em 5 de novembro de 1496. No entanto, com as expansões ultramarinas em pleno desenvolvimento, a minoria tornou-se essencial para a política manuelina alcançar seu objetivo de expandir seu território para além-mar. Isso levou o rei a optar pela conversão forçada dos judeus, que passaram a ser cristãos-novos.[70]

Essas atitudes, além de outras que foram tomadas a partir do reinado de D. Manuel I, demonstram que as relações com os judeus e a repressão ao seu culto, não se concentravam apenas na ótica da religião. Havia relações profundas por trás de judeus e monarcas, sobretudo ao investigar o investimento que a comunidade judaica injetava nas ações expansionistas portuguesas. O interesse nessa comunidade, parte do princípio do que podiam oferecer para a manutenção e expansão da coroa e também do poderio do rei. Essa postura do rei, nos faz perceber que antes de o grupo dos cristãos-novos serem percebidos como uma ameaça, podiam

[70] Houve judeus, no entanto, que conseguiram se livrar da conversão forçada, por ter uma relação mais próxima com D. Manuel. Esse grupo, supostamente, era formado por senhores de grande riqueza e conhecimento científico, aos quais o rei devia empréstimos préstimos. (Sousa, 2018, p.222)

coexistir com o catolicismo sem que houvesse embates. Entretanto, é a partir do século XVI, que a ligação entre judeus e a coroa portuguesa tem uma forte mudança.

Ao examinar as relações entre a monarquia e o grupo que foi intensamente perseguido pelo poder secular, observamos que, ao longo do tempo e sob uma crescente pressão, principalmente da Inquisição em Castela, os indivíduos conhecidos como *marranos*, buscando escapar dos tribunais inquisitoriais onde eram julgados, encontravam refúgio nas terras portuguesas, onde recebiam asilo. Isso porque o monarca reconhecia a relevância desses povos como aliados nos projetos que desejava e também na atuação e ampliação do comércio, proporcionando uma ligação rentável para o reino.

Foram alguns episódios sucessivos que marcaram a virada de chave na vida dos judeus em terras lusitanas. A partir do século XVI, mais precisamente em 1506, em Santarém, há um massacre aos cristãos-novos por frades católicos que expressaram sua contrariedade à política da monarquia e da Igreja e a proteção ao grupo de cristãos-novos. Além disso, a Inquisição em Castela, demonstra ainda mais sua insatisfação com o abrigo que D. Manuel oferecia aos condenados pelos seus tribunais. Novos episódios de intimidação popular, influenciados pela insatisfação com a presença dos cristãos-novos, acabam por fazer o rei tomar mais medidas, como afirma Giuseppe Marcocci:

> Assim, no final do verão de 1515, D. Manuel I escreveu ao seu embaixador em Roma, D. Miguel da Silva, para que o papa Leão X autorizasse a fundação em Portugal de um tribunal da Inquisição, o qual, seguindo o modelo do Santo Ofício espanhol, atuasse não somente contra os «que asy sam vynmdos de Castella a nosos reynos e senhorios», mas também contra «os christãos novos naturais nelles que nelles se comverteram os tenpos pasados a nosa fee» (Marcocci, 2011, p.7)

Percebemos, então, um primeiro movimento para a criação de um tribunal inquisitorial em terras portuguesas, negado por Roma. A justificativa utilizada para não conceder o pedido do rei, era a preocupação que possuíam com o modelo de inquisição que desejava utilizar, muito parecido com o castelhano, que não agradava à Cúria romana, uma vez que cometiam diversos excessos e abusos. Com D. João III, há a inauguração de uma política sobre os cristãos-novos que renovavam os privilégios que seu pai já havia dado ao grupo, o que incomodou o bispo de Algarve, D. Coutinho, que acusa o monarca de ser influenciado pelos conselheiros judeus que o cercavam. Essa atitude demonstra que, para além do reforço da ortodoxia vigente, pautado na unificação da fé católica, no reino lusitano havia o conflito de interesses ligado aos benefícios

que os grupos judaicos poderiam oferecer ao reino, sobretudo relacionados ao âmbito monetário.

Outrossim, ressaltava-se o desejo da Igreja através da imagem que o tribunal inquisitorial refletiu acerca da representação de poder através do controle, coerção e exercício de autoridade. Assim como discute Sonia Siqueira, o Santo Ofício português buscou o controle social, a coerção e a punição através dos autos de fé, além da hierarquização diante de uma estrutura constitucional bem distribuída. Em dezembro de 1531, o papa promulga a bula de fundação da inquisição em Portugal, porém, a mesma não continha os plenos poderes que o rei almejava e esse momento é marcado por muitas controvérsias entre a monarquia e Roma. Exemplo disso, é a desconfiança que a cúria papal tinha com o batismo forçado dos judeus que estavam nas terras lusas, além da não cooperação de D. João III com a inquisição em Castela e a camada cortesã que se opunha ao Santo Ofício em Portugal.

Além disso, outros eventos que geravam temor na monarquia e no poder eclesiástico cooperaram para a insistência na criação do tribunal. Entre mais um dos motivos que levam ao estabelecimento da inquisição, estava a ameaça ligada ao grupo dos cristãos e suas revoltas. Em um dos casos, no ano 1525, com a visita de David Rubeni, que ficou conhecido como um messias para os cristãos-novos do território lusitano, há uma grande pressão dos setores cortesãos para que D. João III negociasse com Roma a inquisição definitiva em Portugal. [71]

É importante considerar a situação envolvendo o secretário régio do monarca, o cristão-novo Diogo Pires, que, ao receber Rubeni, abandona o cristianismo para assumir sua identidade judaica e foge do reino. Essa atitude de apostasia por parte de um membro influente do reino ao adotar seu nome de nascimento, Solomon Molco, e renunciar à fé católica, deixou uma marca negativa em Portugal. Como resultado, Rubeni foi posteriormente expulso do país.

Além disso, o terremoto que assolou Lisboa em 1531, juntamente com a crise financeira decorrente das vultosas despesas para equipar a frota do novo governador da Índia nos anos 20, somados à preocupação com a preservação da ortodoxia católica, foram fatores determinantes para a negociação da inquisição portuguesa com Roma. É importante destacar que, para além das motivações religiosas, a instauração do tribunal inquisitorial também visava a recuperação

[71] Em 1525, chegou a Portugal o judeu David Rubeni, vindo de uma conferência com o Papa Clemente VII. David Rubeni apresentava-se como irmão de Joseph, que governava na Arábia um reino de 300 000 judeus. Viera pedir ajuda à Cristandade na luta contra o turco e trazia igualmente como objetivo a unificação dos judeus da Diáspora. Recebido por D. João III, que lhe prometerá auxílio, nunca concretizado, a presença de David Rubeni em Portugal fez efervescer a mente dos cristãos-novos que anteviam na sua visita e no seu périplo pela Europa uma espécie de mensagem do Messias, já que a existência de um reino judeu na Palestina pressupunha a existência de um Messias que o governasse. (Real, 2008, p. 15)

das finanças reais por meio da confiscação dos bens dos cristãos-novos, muitos dos quais eram banqueiros e comerciantes.

Mesmo com essas situações, a instauração da Inquisição em Portugal só se concretizou após uma série de eventos significativos. Inicialmente, foi necessária uma autorização emitida pela monarquia para o transporte dos judeus convertidos para as terras da Índia. Essa medida marcou a separação dos cortesãos judeus dos recém-cristãos, um passo crucial no caminho para a introdução da Inquisição. Posteriormente, com a substituição de D. Martinho de Portugal, que se opunha à criação do tribunal, e as pressões diplomáticas de Carlos V, em Roma, as últimas barreiras foram superadas.

Dessa forma, no ano de 1536, pela autorização do Papa Paulo III (1534-1549), na bula *Cum ad nihil magis*, em 23 de maio de 1536, Portugal recebeu o direito de instaurar definitivamente o Santo Ofício e assim começar a processar os casos que fossem contrários a toda ortodoxia. Assim, finalmente, a Inquisição encontrou seu lugar em Portugal nos moldes que a monarquia almejava. Para promulgar a fé católica por todo território e caçar todos os que fossem contrários a ortodoxia cristã, estabeleceu-se então a primeira inquisição na cidade de Évora no mesmo ano de sua criação, abrindo assim uma longa trajetória de processos que se estenderiam por décadas.

> O decreto fundacional concedeu ao Tribunal da Fé o direito de julgar e punir quem tivesse cometido, favorecido ou ocultado atos de criptojudaísmo, protestantismo (luteranismo), cripto islamismo e feitiçarias que presumissem heresia, mesmo quando os prevaricadores fossem clérigos regulares ou seculares, o que tinha consequências ao nível do privilégio de foro eclesiástico. (Paiva,2011, p.16).

Significando uma nova era para a história da inquisição a partir do século XVI, que carrega em seu cerne uma motivação principal: a manutenção do catolicismo por todo território. Além disso, trazia consigo também, o ideal da obtenção de domínio da Inquisição por onde passava, deixando rastros de uma insaciável ambição, o que fica evidente na construção onde se relaciona a religião cristã com um órgão oficial que atuou não somente em Portugal, mas também nas diversas colônias. Com o passar dos anos, o seu poder e influência cresceram, tornando o tribunal mais forte que a própria monarquia em termos de decisão.

Com uma estrutura de cargos bem distribuídos, o Santo Ofício contou, inicialmente, com um grupo designado tanto pelo rei D. João III, quanto pela Cúria romana, sendo que os últimos tinham maior peso nas decisões quanto ao Santo Ofício. Os primeiros integrantes pertencentes eram assim como defendem Mendonça e Moreira:

> […] O desembargador Luís Afonso; D. Martinho de Portugal, arcebispo do Funchal, primaz do Oriente, legado do papa e depois bispo de Silves; D. João de Meneses, camareiro-mor de el-rei; Álvaro Mendes de Vasconcelos, senhor do morgado do Esporão; D. Henrique de Meneses, governador da Índia; Dr. Baltasar de Faria, almotacé e coudel-mor do Reino; Simão da Veiga, cavaleiro da Casa Real; Gaspar Barreiros, cônego da sé de Évora; D. Frei Jorge de Santiago, dominico, bispo de Angra; D. Frei Baltasar Limpo, carmelita, bispo do Porto e arcebispo de Braga; D. Pedro Mascarenhas, vice-rei da Índia, general das galés, estribeiro-mor de el-rei e introdutor dos Jesuítas neste reino, o primeiro que os recebeu e que também os expulsou; e D. Cristóvão de Sousa, capitão de Chaul. (Mendonça e Moreira,1980, p.120)

No tribunal do ofício, houve um corpo de participantes hierarquizados e bem distribuídos que respondiam diretamente ao sumo Pontífice, a figura de maior autoridade tanto na Igreja, quanto ao tribunal do Santo Ofício, bem como a já dita Cúria romana. Além dessa estrutura, que contava com cargos assumidos pelos participantes da instituição, havia um Conselho Geral comandado pelo inquisidor geral, com sede em Lisboa, ao qual respondia todas as inquisições do reino. Existia ainda, os chamados familiares do Santo Ofício, um exército avulso, espiões que agiam em favor da instituição que contava com duques, condes e marqueses, por exemplo. (Mendonça e Moreira,1980).

Ademais, toda essa estrutura se subdividia inicialmente em três distritos onde havia um presidente para cada local, nas cidades de Évora, Lisboa, Coimbra, cidades portuguesas que ajudavam a controlar essa estrutura gigantesca que o Santo Ofício se tornou. E por último, mas não menos importante, existia o grêmio do Santo Ofício, que contava com um grupo seleto de pessoas que, para serem admitidas, precisavam ser casadas e promulgar a fé católica, não sendo aceitos cristãos convertidos, nem mulheres, por exemplo.[72]

As heresias nesse contexto da criação do tribunal, principalmente no que diz respeito à liberdade de culto, são vetadas e perseguidas pelo Santo Ofício, que começa a funcionar deliberadamente após sua fixação. Apesar de vermos a maioria dos processos inquisitoriais ligados à perseguição aos cristãos novos, cabe ressaltar que, dependendo do recorte que o historiador planeja realizar na documentação, encontraremos referências a bruxaria e a superstição nos crimes que eram condenados como heresia pelos inquisidores. Esses processos mostram uma parte da história que deflagrou um período de grande intolerância, refletido em conflitos religiosos e sociais que moldaram a História de Portugal.

72 Fica claro como a administração e a subdivisão de cargos e funcionalidades no Santo Ofício era bem distribuída. O que a historiografia demonstra é que essa estrutura já existia na Espanha, considerando assim os portugueses imitadores dos espanhóis e sua corte inquisitorial. (Mendonça e Moreira, 1980, p.129)

Sendo assim, percebemos que os hereges nascem ao mesmo tempo que a Igreja nasce, refletindo a dimensão política e social que cada contexto histórico nos permite considerar sobre o peso do herege em cada época. Durante o estabelecimento e atuação do Santo Ofício em Portugal, veremos que a principal forma de heresia perseguida e o principal motivo que leva ao estabelecimento do tribunal, é a crença judaica e, após a proibição do culto, o cripto-judaísmo[73], onde se soma a pena do réu cristão-novo, o crime de apostasia por renegar a fé católica. O crime ligado ao cripto-judaísmo, praticado pelos cristãos-novos, foi um dos mais perseguidos pela Igreja e posteriormente pelo tribunal do Santo Ofício, como exemplo disso, assim como discute Cleusa Sousa.

> Assim, a ação de converter os judeus, resolveu temporariamente questões pendentes com o reino vizinho e com o "zelo" pelo cumprimento da fé católica, perante os propósitos da Igreja. Contudo, a situação de tê-los como conversos apenas do ponto de vista aplicado ao termo e não de modo a dedicar-se e, as práticas e ensinamentos dispostos pela madre Igreja lhes acarretaram sérios problemas após o batismo. A esse exemplo citamos o Massacre de Lisboa em 1507, evento em que centenas de cristãos-novos foram dizimados. O fato de ser alvo de constantes desconfianças e denúncias por judaizarem secretamente, impulsionava muitos conflitos entre os dois grupos. Quanto às perseguições e denúncias que lhes acompanharam ao longo dos tempos, ressaltamos, sobretudo, a prática cruel a que foram submetidos pela Inquisição portuguesa, a 363 partir da quarta década do século XVI, empelidas por torturas, degredos cruéis, cárceres perpétuos e penitências inauditas, dada a crueldade desta situação, tantos foram os casos em que os réus morreram ainda no cárcere sem ter sua causa julgada e sentenciada. (Sousa, 2018, p.362)

Além disso, o movimento protestante, criado por Martinho Lutero, representou também outro tipo de heresia que se tornou proibida e perseguida, mesmo que em um número bem menor no reino português. Cabe ressaltar, que a identificação e a punição das heresias em Portugal, com o advento da inquisição, marcam um período de grande domínio da Igreja Católica e a imposição de sua ortodoxia, em detrimento de qualquer outro grupo que demonstrasse pensamentos e rituais heterogêneos.

Conclusão

Conclui-se, portanto, que o estabelecimento do tribunal inquisitorial em Portugal revela a complexidade das relações entre a Igreja e a monarquia, evidenciando o poder que a Igreja

[73] Refere-se à prática secreta do judaísmo, uma vez que foi proibida a liberdade de culto religioso diferente do católico em terras portuguesas.

buscava exercer por meio do controle social baseado na religião católica. Ao analisar os esforços da monarquia para obter a aprovação da Cúria Romana e os motivos subjacentes a essa busca pelo tribunal, torna-se claro como, tanto o poder religioso, quanto o político, almejavam controlar e influenciar a sociedade portuguesa, perseguindo os dissidentes que desafiavam o pensamento ortodoxo.

O período em que a Inquisição atuou no reino português e em suas colônias, foi marcado por perseguições e repressões à cultura popular. A necessidade de reafirmação institucional e a busca pela unidade do catolicismo levaram à condenação e perseguição de muitos indivíduos pelos inquisidores e seus tribunais. As heresias representavam a criminalização da cultura popular, abrangendo diferentes movimentos, ideias e práticas em diversos níveis culturais.

Em resumo, as perseguições religiosas e políticas desse período tiveram um impacto significativo na sociedade, que, apesar de sua adesão ao catolicismo, viu-se sujeita às leis e mandos impostos pela Inquisição. Isso resultou em tensões sociais e conflitos tanto no âmbito religioso quanto no político, conferindo ao tribunal um caráter repressor e punitivo. Assim, o período inquisitorial provocou alterações no equilíbrio de poder e nas dinâmicas religiosas no reino português, com a autoridade central definindo a ortodoxia e reprimindo as heresias.

Bibliografia

BARROS, J. D. Heresias: considerações sobre a história de um conceito e sobre as discussões historiográficas em torno das heresias medievais. **Fronteiras**, *[s. L.]*, v. 12, n. 21, p. 33–49, 2010. Disponível em: https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/fronteiras/article/view/570. Acesso em: 8 maio. 2024.

FRANCO JUNIOR, Hilário. Meu, teu, nosso: reflexões sobre o conceito de cultura popular. **Revista USP**, São Paulo, Brasil, n. 11, p. 18–25, 1991. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i11p18-25. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/52201.. Acesso em: 8 maio. 2024.

MARCOCCI, Giuseppe. *A Fundação da Inquisição em Portugal: um novo olhar.* **Revista Lusitania Sacra**, nº 23, Jan.-Jun., 2011.

MENDONÇA, Jose Lourenço D. de; MOREIRA, Antônio Joaquim. *História dos principais actos e procedimentos da inquisição em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa Da Moeda, 1980.

PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina.* O enlace entre Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

REAL, Miguel. Padre António Vieira: *A Arquitectónica do Quinto Império na carta Esperanças de Portugal (1659*). **Reflexão**, *[S. l.]*, v. 33, n. 93, 2015. Disponível em: https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/3044. Acesso em: 6 maio. 2024.

SIQUEIRA, S. *O poder da Inquisição e a Inquisição como poder*. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 1, n. 1, 11.

SOUSA, C. T. *Entre o desterro dos judeus e o fechamento dos portos portugueses no reinado de D. Manuel I (1495 - 1521): os caminhos trilhados pelos cristãos-novos após o édito*. 2018. 443 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018.

SOYER, François. *A perseguição aos judeus e muçulmanos de Portugal D. Manuel I e o fim da tolerância religiosa (1496-1497)*. Lisboa: Edições 70, 2013.

A INTERPRETAÇÃO INSTITUCIONAL DE CAMPOS DO "ESPÍRITO DO CAPITALISMO"

Francisco Arantes Aranha[74]

Este trabalho busca compreender a interpretação institucional formulada por Roberto de Oliveira Campos[75] do "espírito do capitalismo" e sua conexão com a trajetória intelectual e institucional do autor e sua passagem pela Comissão Mista Brasil-Estados Unidos (1951-1953). O texto sobre as leis medievais da usura contém uma certa perspectiva histórica sobre a origem do capitalismo, alinha ao que Wood (2001) definiu como "modelo mercantil".[76] Este modelo reflete em sua lógica interna algumas das principais *estruturas categoriais significativas*[77] da *visão de mundo*[78] de Campos, a saber: a ideia das forças impessoais do mercado como agente do progresso humano, a concepção do mercado como espaço de oportunidades para os indivíduos exercerem suas liberdades econômicas e a noção da História como um processo natural de desenvolvimento e integração tecnológica.

Palavras-chave: Interpretação institucional. Espírito do capitalismo. Modelo mercantil. Visão de mundo.

---

[74] Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás. Professor da rede pública de Goiás. E-mail: franciscoarantesaranha@gmail.com. Nome do orientador: João Alberto da Costa Pinto.

[75] Diplomata de carreira, graduado em Economia pela Universidade de Columbia; foi deputado federal pelo Partido Progressista Brasileiro (PPB) e senador pelo Partido Democrático Social (PDS-MT), além de ex-ministro do Planejamento e Coordenação Econômica do governo Castelo Branco.

[76] A esse respeito, Wood (2001, p. 21) observou: "A maneira mais comum de explicar a origem do capitalismo é pressupor que seu desenvolvimento foi o resultado natural de práticas humanas quase tão antigas quanto a própria espécie, e que requereu apenas a eliminação de obstáculos externos que impediam sua materialização. Essa modalidade de explicação – ou não-explicação –, embora exista em muitas variações, constitui o que se tem chamado de 'modelo mercantil' do desenvolvimento econômico, podendo-se argumentar que ele ainda é o modelo dominante". Ao acentuar as características mais comumente ligadas ao modelo mercantil, Wood (2001) não só nos ajuda a tentar explicar o porquê de Campos ter escrito um texto sobre as leis medievais da usura contendo uma versão histórica da origem do capitalismo, como também nos possibilita compreender qual a função que esses tipos de explicações históricas podem ter desempenhado no processo de organização de desenvolvimento econômico brasileiro, como pretendemos mostrar neste capítulo.

[77] A respeito desse conceito, Goldmann (1973, p. 44, grifos no original) observa: "A relação *essencial* entre a vida social e a criação literária não concerne ao conteúdo desses dois setores da realidade humana, mas somente as *estruturas mentais*, o que se poderia chamar as categorias que organizam ao mesmo tempo a consciência empírica de um certo grupo social e o universo imaginário criado pelo escritor". Ele argumenta que "a experiência de um único indivíduo é muito mais concisa e mais limitada para poder criar semelhante estrutura mental; essa estrutura não pode ser senão o resultado da atividade conjunta de um número importante de indivíduos se encontrando numa situação análoga, quer dizer constituindo um grupo social privilegiado, indivíduos que viveram por muito tempo e de maneira intensiva um conjunto de problemas e que se esforçaram em lhes encontrar uma solução significativa" (Goldmann, 1973, p. 44). Goldmann enfatiza que essas estruturas mentais, ou estruturas categoriais significativas, "não são fenômenos individuais, mas fenômenos sociais" (1973, p. 44). Ao analisar a trajetória intelectual de Campos, buscamos compreender a evolução de sua obra teórica, desde sua criação até suas mudanças e reorientações. A aplicação desse conceito em nossa pesquisa permitiu uma compreensão mais profunda dos textos que compõem sua a produção teórica, ao considerar não apenas sua estrutura imanente, mas também as estruturas subjacentes que refletem a "visão de mundo" (ver nota de rodapé abaixo) do grupo social ao qual esse autor pertencia em um período específico.

[78] O conceito de "visão de mundo" aqui empregado é compreendido nos termos definidos por Goldmann (1972, p. 63) como um "conjunto das categorias mentais que tendem para as estruturas coerentes, conjuntos próprios a certos grupos sociais privilegiados cujo pensamento, afetividade e comportamento são orientados para uma organização global das relações inter-humanas e das relações entre os homens e a natureza".

Em junho de 1952, a *Revista Brasileira de Economia* publicou um intrigante artigo de autoria de Campos intitulado "Uma interpretação institucional das leis medievais da usura", que apresentou uma discussão teórica sobre as teses apresentadas por Max Weber (1864-1920) em sua clássica obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1904).[79] Enquanto Weber argumentou que o calvinismo e o puritanismo foram fundamentais para o surgimento do "espírito do capitalismo", Campos propôs uma perspectiva diferente. A citação a seguir situa a questão:

> Como é sabido, Weber apoiado por Troeltsch e, com importantes ressalvas, por Tawney, arguiu que o Calvinismo e o Puritanismo forneceram o clima e o veículo necessários para a eclosão do espírito capitalista, definido este como uma simbiose de individualismo econômico, cálculo econômico exato e comportamento econômico racional. (...) Assim, ao se sopesar [calcular] a influência religiosa na formação do capitalismo, a pergunta geralmente feita é se o radicalismo religioso dos reformadores e sua atitude em relação à usura e à riqueza liberaram ou não energias criadoras capitalistas, anteriormente asfixiadas pelo menoscabo dos medievos em relação às possessões terrenas e à cobrança de juros. (Campos, 1963b, p. 07-08)

Ao contrário do sociólogo alemão, Campos sustentou que as reformas calvinista e puritana "não se afiguraram como causas ou fatores na geração do espírito capitalista, mas antes como *um processo de reforma institucional* tornado necessário pela crescente pressão de um ambiente econômico e social em rápida mudança" (Campos, 1963b, p. 07, grifos nossos).[80] Para isso, o autor situou a discussão em um contexto histórico mais amplo:

> O primeiro dissolvente das inibições tradicionais não foi, como geralmente se pensa, a Reforma, senão que um movimento de natureza cultural, a Renascença (...). É nos escritos de humanistas como Leão Battista Alberti que

[79] Posteriormente, esse texto foi publicado em CAMPOS, Roberto. *Ensaios de história econômica e sociologia*. Rio de Janeiro: Apec, 1963b.

[80] A esse respeito, Campos (1963b, p. 08-09, grifos nossos) assinalou: "A questão imediata que nos propomos não é investigar a contribuição positiva ou negativa das leis da usura para o crescimento econômico, mas sim examinar até que ponto as próprias leis da usura podem ser contempladas como uma simples resposta institucional às condições e necessidades sociais. *Como sói acontecer na vida das instituições, alterações ocorridas nas condições, estímulos e necessidades subjacentes da sociedade podem resultar em adaptações institucionais, tensão institucional, ou, se o ritmo de mudança é suficientemente intenso, em reforma ou colapso institucional*. (...) Não se diga, entretanto, que isso implica em endossar uma interpretação econômica marxista da história, por oposição à corrente psicológica ou espiritualista, que geralmente se supõe subjacente à interpretação dada por Weber e Sombart ao fenômeno capitalista. Não caminharemos na direção de Marx. O que faremos, de feito, é regressar à interpretação 'societal' do próprio Weber, por ele abandonada neste capítulo."

> primeiro desponta a substituição do conceito teocêntrico por noções naturalistas e secularistas, as quais, ulteriormente, viriam a subtrair o enriquecimento ao mecanismo punitivo das sanções éticas. Machiavelli, a seu turno, desempenhou, no campo político e social, papel tão importante como o de Calvino na dissolução das premissas tradicionais. Mas, fatores outros se desencadearam, que desempenharam na emergência do capitalismo moderno papel muito mais relevante que as oscilações no pensamento religioso: as grandes Descobertas e a Revolução dos Preços. *As descobertas trouxeram uma imensa dilatação do horizonte de oportunidade econômica* [Está aqui a deixa para notar a noção do mercado como fonte de oportunidades]. A inflação de preços, que se seguiu à invasão da Europa pelos metais preciosos, alterou, a seu turno, completamente, a estrutura das relações creditícias e subverteu a doutrina tradicional do "preço justo". O impacto social e econômico desses fatores foi portentoso. Colocaram eles (...), sob forma aguda, dois problemas extremamente sérios para a estrutura institucional da época: o primeiro era expandir a taxa de acumulação primária e o segundo aclimatizar a nova classe burguesa ao papel de liderança, na vaga aberta pela decadência dos senhores feudais. (Campos, 1963b, p. 27-28, grifos nossos)

Em síntese, ao expandir o contexto da discussão, o autor compreendeu que "um processo contínuo de adaptações institucionais", ocasionado em resposta aos impactos múltiplos das Cruzadas, do Renascimento, das Grandes Descobertas e a subsequente "Revolução dos Preços", *independentemente da Reforma Protestante*, se afigurou como "causas ou fatores" na geração do "espírito do capitalismo". Não obstante, como tentaremos mostrar neste tópico, para Campos, no núcleo de dinamismo de todo esse processo, na verdade, se encontravam "as forças impessoais do mercado". "Mercado" esse, que na lógica do autor foi o fator fundamental para a "geração de tensões institucionais" e, por sua vez, responsável pelas determinações históricas para explicar a origem do sistema capitalista.[81]

Tendo isso em vista, então, procuraremos agora compreender o que for essencial da interpretação institucional formulada por Campos do "espírito do capitalismo" para, mais adiante, tentar explicar de que maneira essa discussão se vincula à trajetória intelectual do autor e à sua passagem pela Comissão Mista Brasil-Estados Unidos (1951-1953). A rigor,

[81] Conforme se pode depreender da análise interna do texto, nota-se que Campos se baseou em informações e considerações extraídas de artigos que reverberaram a controvérsia em torno do "problema Weber", a saber: de Gordon Walker, o artigo "Capitalism and the Reformation", publicado na *Economic History Review*, em dezembro de 1937; de Henri Sée, o artigo "Dans quelle mesure Protestants et Juifs ont-ils contribué au progrès du capitalisme moderne", publicado na *Revue Historique*, em 1947; de Frank Knight, o artigo "Historical and Theoretical Issues in the problem of Modern Capitalism", publicado no *Journal of Economic and Business History*, em 1928-29; de Benjamin Nelson, o artigo "The Usurer and the Merchant Prince", artigo em "Economic Growth", suplemento do *Journal of Economic History*, de 1947; e nas seguintes obras, a saber: *Religion and the Rise of Capitalism* (N. Y., 1926), de R. H. Tawney; *Les origines du Capitalisme Moderne* (Paris, 1926) e *Modern Capitalism* (trad. ingl., N.Y., 1928), de Henri Sée; *Economic and Social History of Medieval Europe* (trad. ingl., Harcourt Brace, N. Y., Ano?), de Henri Pirenne; *General Economic History* (Ano?) e *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* (Ano?), de Max Weber; *Le origini dello spirito capitalístico in Italia* (Milano, 1933), de Fanfani; *The maintenance of capitalism* (trad. ingl. N. Y., 1915) e *The Quintessence of Capitalism* (Ano?), de Sombart.

interpretamos que esse texto sobre as leis medievais da usura contém uma certa perspectiva histórica sobre a origem do capitalismo, não desprovida de conexões com o que Wood (2001) definiu como "modelo mercantil",[82] que reflete em sua lógica interna algumas das principais *estruturas categoriais significativas* da *visão de mundo* de Campos, a saber: a ideia das forças impessoais do mercado como agente do progresso humano, a concepção do mercado como espaço de oportunidades para os indivíduos exercerem suas liberdades econômicas e a noção da História como um processo natural de desenvolvimento e integração tecnológica.

O papel do "mercado" na interpretação institucional de Campos

Revendo a história da Idade Média, o ponto de partida de Campos foi estabelecer que não havia nas condições econômicas iniciais do feudalismo "nenhum grau apreciável de tensão entre a doutrina eclesiástica sobre a usura e juros, e a motivação e necessidades do ambiente social da época", pois, segundo assinalou o autor, esse "foi um período de comércio e barganha anêmicos" (Campos, 1963b, p. 09). Em outras palavras, partindo da noção de que, logo após a queda do Império Romano do Ocidente, a Europa Ocidental passou por um processo de "agrarização" da vida social, marcado tanto pela "fragmentação do comércio" (ainda que saliente que ele nunca deixou de existir), quanto pelo "acaso da classe mercantil" com a respectiva redução de circulação de dinheiro (ainda que não tenha sido completa),[83] Campos defendeu o argumento de que, nessas circunstâncias, não se colocava o problema da tensão institucional entre os motivos aprovados pela Igreja Católica (ele estava se referindo à proibição da usura e à regulação das transações comerciais por padrões de moralidade pessoal) e as necessidades efetivas da sociedade (Campos, 1963b, p. 11). Isso porque, segundo o ponto de vista defendido pelo autor, sem atividade comercial não houve "nenhum grau apreciável de

[82] A esse respeito, Wood (2001, p. 21) observou: "A maneira mais comum de explicar a origem do capitalismo é pressupor que seu desenvolvimento foi o resultado natural de práticas humanas quase tão antigas quanto a própria espécie, e que requereu apenas a eliminação de obstáculos externos que impediam sua materialização. Essa modalidade de explicação – ou não-explicação –, embora exista em muitas variações, constitui o que se tem chamado de 'modelo mercantil' do desenvolvimento econômico, podendo-se argumentar que ele ainda é o modelo dominante". Ao acentuar as características mais comumente ligadas ao modelo mercantil, Wood (2001) não só nos ajuda a tentar explicar o porquê de Campos ter escrito um texto sobre as leis medievais da usura contendo uma versão histórica da origem do capitalismo, como também nos possibilita compreender qual a função que esses tipos de explicações históricas podem ter desempenhado no processo de organização de desenvolvimento econômico brasileiro, como pretendemos mostrar neste capítulo.

[83] Conforme Campos (1963b, p. 10-11) assinalou: "A agrarização, por seu turno, provocou a fragmentação de mercados e o acaso da classe mercantil. Em realidade, do século IX para diante, quase toda a vida europeia poderia ser descrita como uma economia sem um mercado. A isto se associou uma segunda característica: o crescente grau de personalismo das relações econômicas. Pois a despersonalização das relações econômicas é essencialmente um subproduto do mercado".

tensão institucional" na Alta Idade Média, e sem essa certa tensão institucional o que se viu foi a estagnação econômica da Europa Ocidental. Disso resultando, conforme concluiu o autor, num período em que o crédito então se voltou essencialmente para o consumo da sociedade.

> É contra esse pano de fundo – uma economia agrária baseada numa miríada de trocas individuais, nas quais o dinheiro representava papel meramente marginal – que os primeiros ensinamentos sobre a usura devem ser enfocados. Não havia surgido a era dos grandes investimentos no comércio marítimo. O grosso das transações monetárias tomava a forma de empréstimos para consumo, negociados debaixo da pressão das necessidades de subsistência. (Campos, 1963b, p. 10-11)

Não obstante, para Campos, a ação das Cruzadas, e, consequentemente, o renascimento comercial na Idade Média, marcaram uma certa transformação no cenário econômico da Europa Ocidental; ao ponto, como sublinhou Campos, de significar o "surgimento de uma nova era".[84] Vejamos o que o autor disse a esse respeito:

> Paradoxalmente, as Cruzadas, que se originaram de um esforço másculo de regeneração espiritual e falharam na consecução desse objetivo, lograram estabelecer a base de uma expansão comercial sem precedentes, a qual, posteriormente, sacudiu a base rural da sociedade e o esquema de ética personalista em que se vazavam os ensinamentos da igreja. Em criando demanda regular de meios de transporte e mercadorias de exportação, as Cruzadas favoreceram o desenvolvimento da navegação em larga escala, assim como o investimento em aventuras comerciais. (Campos, 1963b, p. 13)

A essa altura, já é possível notar que o critério determinante para a geração (ou não geração) de determinadas tensões institucionais está intrinsecamente ligado à presença ou ausência de atividade comercial. Aqui, com a expansão comercial, resultante de mudanças significativas que aconteceram na Europa devido à ação das Cruzadas, "a base rural da sociedade e o esquema de ética personalista em que se vazavam os ensinamentos da igreja"

[84] "Reaberto o Mediterrâneo, ressuscitou o comércio marítimo, o qual, durante o período da supremacia maometana, se tinha confinado aos Mares Báltico e do Norte e aos estuários fluviais do Sheldt e do Mosela. É verdade que, mesmo antes das Cruzadas, ainda sob o domínio islâmico do Mar Mediterrâneo, Veneza prosperara como um importante centro comercial para o intercâmbio entre Constantinopla e os portos cristãos do Leste; os genoveses e os pisanos tinham já assumido a ofensiva para extrair dos sarracenos o domínio do Mar Mediterrâneo; a Sardenha fora conquistada em 1022 e a Sicília em longa batalha entre 1058 e 1098. Mas, somente o lançamento da primeira cruzada, em 1096, foi o fator realmente decisivo da primeira cruzada, em 1096, foi o fator realmente decisivo da reabertura do comércio mediterrâneo. Já em 1097 os genoveses transportavam suprimentos para os cruzados que sitiavam Antioquia. A primeira *fondaco* outorgando-lhes privilégios comerciais foi emitida em 1097. Cerca de 1204, quando Constantinopla foi capturada pelos cruzados sob a liderança de Veneza, as cidades mercantis da Itália e Provença haviam alcançado alto grau de prosperidade" (Campos, 1963b, p. 12-13).

sofreram certa tensão institucional; e, por sua vez, com essa determinada tensão institucional o que se viu foi o gradual renascimento econômico da Europa Ocidental.

O ponto importante a se notar no trecho acima, porém, encontra-se contido na parte em que Campos diz que "a demanda por meios de transporte e mercadorias de exportação" resultou da necessidade de integração econômica que as Cruzadas favoreceram, mediante "o desenvolvimento da navegação em larga escala, assim como o investimento em aventuras comerciais". A esse respeito, Bernardo (1979, 1991, 1998) estabeleceu princípios teóricos muito apropriados para uma possível interpretação dos mecanismos necessários ao funcionamento integrado da economia capitalista, o que aqui é bastante útil para nossos propósitos analíticos. Em seu modelo, o autor indicou que, significativamente, apenas os Gestores são capacitados a enxergarem "a expansão permanente do mercado e as condições gerais de produção como dois aspectos correlativos do sistema capitalista" (Bernardo, 1979, p. 25).

Com base nesse raciocínio, nos parece que duas premissas podem ser tiradas desse fragmento, a saber: a primeira diz respeito à importância que Campos conferiu às CGPs – neste caso, relacionadas às necessidades da navegação de transporte e de importação e exportação de mercadorias –, para o estabelecimento da "base de uma expansão comercial", durante os séculos XI e XIII. O que nos remete à segunda premissa principal, qual seja, à relação histórica que o autor construiu entre a integração tecnológica – neste caso, implicitamente relacionada ao desenvolvimento de tecnologias marítimas e conhecimentos náuticos – e o desenvolvimento mercantil da Europa Ocidental.[85]

Ora, refletir sobre essas questões – a relevância das CGPs para a expansão comercial europeia e a interligação entre integração tecnológica e desenvolvimento mercantil durante o período de transição do feudalismo para o capitalismo – implica pensar na *visão de mundo* subjacente à perspectiva histórica descrita por Campos da gênese do capitalismo.

Mais adiante encontraremos ocasião para tratar com mais detalhes dessas questões, nesta altura, porém, a intenção é somente fixar a importância que os termos "CGPs" e "integração tecnológica" assumem dentro da lógica do artigo de Campos. Paralelo a esses aspectos, cabe notar ainda que a atividade comercial e uma certa racionalidade mercantil

[85] A esse respeito, Bernardo (1979, p. 12) observou: "Só compreendendo a estreita integração tecnológica das empresas capitalistas e definindo com clareza as condições gerais de produção que constituem a base dessa integração podemos distinguir radicalmente o capitalismo dos modos de produção pré-capitalistas e, assim, estabelecer a sua estrutura social". Assim, na perspectiva de Bernardo, para o estabelecimento da estrutura social do capitalismo é necessário levarmos em conta – combinadamente – a compreensão da integração tecnológica das empresas capitalistas e a definição das CGPs que constituem a base dessa integração.

continuam implícitas sendo fatores decisivos na escrita do autor. Por sinal, para Campos, esses acontecimentos marcaram o surgimento do capitalismo comercial.

Voltando-se para o contexto propriamente dito, o autor também compreendeu que aí nesse período de transição se operava a principal mudança dessa era, qual seja, "a crescente separação entre o crédito comercial – requerido para financiar exportações e aventuras industriais – e os empréstimos para consumo", o que resultaria, conforme assinalou o autor, "num rápido processo de despersonalização do crédito traduzido no aparecimento dos contratos comerciais, das letras de câmbio, etc." (Campos, 1963b, p. 15). Vejamos o que o autor escreveu esse respeito:

> Esses dois fenômenos estão na raiz mesma da tensão institucional que breve eclodiu entre o comportamento econômico institucional referendado pela igreja, e as necessidades flutuantes de uma sociedade acordada de sua modorra rural pelo vendaval do comércio. Antes disso, não havia, conforme anteriormente notamos, manifestação alguma de tensão institucional. Em realidade, os ensinamentos da igreja sobre a usura pareciam admiravelmente ajustados a um ambiente rural, no qual os empréstimos eram buscados para financiar não a produção mas o consumo, e no qual as transações não eram ainda praticadas num mercado impessoal, impérvio à sanção ética direta. Concomitantemente ao desenvolvimento do crédito comercial, verificou-se a emergência do próprio Papado, como instituição financeira. Coletando em moeda as remessas de todos os países e as rendas das várias igrejas, numa época em que quase todos os tributos principescos eram cobrados em mercadorias, o Papado foi compelido a servir-se das casas bancárias existentes, e, paradoxalmente, transformou-se, de certa forma, num mercado financeiro impessoal muito antes dos reinos materiais da Idade Média. Sob o impacto de uma atmosfera econômica cambiante, açoitada por forças espirituais e econômicas, enfrentava a igreja sério problema de adaptação, para evitar uma brecha intolerável entre os motivos referendados pela religião e a praxe social corrente. O processo de adaptação foi, de fato, lento e irregular. É ele muito menos identificável nos pronunciamentos dogmáticos dos Concílios (obrigados a preservar a moralidade tradicional e os princípios institucionais básicos) que nos ensinamentos dos canonistas, a braços com o problema diário de aplicar uma ética personalista às forças impessoais do mercado. (Campos, 1963b, p. 14-16)

Antes de tudo, o que gostaríamos de destacar neste fragmento é a noção de que um certo processo desenvolvimento econômico tende, por sua própria natureza, a conduzir a sociedade a um estado em que o "mercado", seja no âmbito do comércio ou no setor financeiro, consequentemente se tornará "neutro" ou "imparcial" (ou, se se preferir, "impessoal"), tornando-se indiferente a avaliações éticas diretas – "impérvio à sanção ética direta", foi a expressão usada pelo autor.

De qualquer forma, para Campos, desse processo de "tensão institucional" resultou duas linhas de adaptação: de um lado, "o aguçamento da distinção entre o crédito para consumo (no qual a usura continuou a ser severamente vedada) e o crédito mercantil", quer dizer, "a cobrança de juros foi progressivamente reconhecida como legítima quando ligada ao risco" (Campos, 1963b, p. 18-19) – a prova disso, por exemplo, foi a disseminação dos empréstimos de navegação e dos contratos de parceria, conforme argumentou o autor; o que, por outro lado, gerou "o aumento da procura do crédito comercial", que "não só levou a um tratamento separado do crédito para produção, vis-à-vis do crédito para consumo, mas diminuiu as disponibilidades deste último" (Campos, 1963b, p. 18-19).

Pois bem. A partir dessa perspectiva histórica, Campos realizou uma análise dos pronunciamentos medievais da Igreja Católica sobre a usura e a cobrança de juros. Esse ponto é central: ele considerou suas falas não como meras categorias éticas, mas sim como formas de uma resposta institucional às forças sociais e materiais em plena mutação, ou mais precisamente, como respostas "às forças impessoais do mercado".

Antes de nos aprofundarmos no balanço feito por Campos dos ensinamentos do catolicismo medieval, é fundamental reiterar aqui duas relações causais estabelecidas pelo autor. Por um lado, ele relaciona o processo de desenvolvimento do comércio medieval ("o vendaval do comércio", por exemplo) com a ocorrência de tensões institucionais. E, por outro lado, Campos conecta "a emergência do crédito comercial" ao surgimento do capitalismo comercial, o que, por sua vez, modificou a natureza dessas tensões institucionais.

Com isso, desejamos chamar a atenção mais uma vez para o critério adotado pelo autor para a indicação de tensões institucionais: ele gira em torno da intensidade de um determinado desenvolvimento comercial e de uma certa racionalidade mercantil (ou, se se preferir, de desenvolvimento das "forças impessoais do mercado"), conforme demonstrado ao longo do período histórico abordado no texto. Todas essas "tensões institucionais", vale ressaltar, reagindo à dinâmica dessas forças do mercado e, essencialmente, desempenhando um papel determinante no ritmo das mudanças históricas. É fundamental destacar, conforme se depreende da análise imanente do texto, que ao falar de "intensidade" do desenvolvimento mercantil, estamos nos referindo, principalmente, "à uma cumulação lenta de tendências econômicas", em oposição a "uma brusca mutação qualitativa da sociedade" (CAMPOS, 1963b, p. 26). Retomaremos esta discussão em momento oportuno, quando aprofundarmos a análise das discordâncias entre as concepções de Campos e Weber.

Em termos práticos, vejamos, agora, alguns dos pronunciamentos católicos examinados pelo autor – convém antecipar que, intrínseco a esses ensinamentos, o autor encontrou uma certa racionalidade mercantil, encerrada nas circunstâncias da Idade Média.

Podemos iniciar observando o caso de São Tomás de Aquino (1225-1274) e sua "teoria de juros com base no risco", citado por Campos como um dos "primitivos Canonistas". Nesse caso, segundo indica o autor, "ainda que fiel à doutrina aristotélica sobre a esterilidade do dinheiro e descrevendo-o como uma categoria consumptível (em contraquadro aos bens fungíveis do direito romano)," São Tomás "reconhecia a legitimidade da cobrança de juros contra perdas" (Campos, 1963b, p. 17). Esclareçamos melhor essa questão com um pronunciamento desse eclesiástico mobilizado por Campos.

> "O mutuante [quem realiza o empréstimo] pode, sem pecado, contratar com o mutuário [quem recebe o empréstimo] o pagamento de uma compensação para cobrir a perda derivada do fato de haver abandonado algo que lhe pertence; pois isto não é vender dinheiro mas, simplesmente, evitar uma perda; e pode ocorrer que o mutuário evite uma perda maior do que a sofrida pelo mutuante, com vantagens para si mesmo". Subsequentemente, referindo-se especificamente aos contratos de parceria, diz ele [São Tomás]: "aquele que avança dinheiro a um mercador ou artífice, por forma de sociedade, não transfere a propriedade do dinheiro para este último, senão que a conserva; dessa forma o marchante [negociante de gado] trafica com o dinheiro e o artífice o utiliza, correndo o proprietário o risco; donde poder este último, legalmente, reclamar uma parte do ganho emergente como sendo sua propriedade". (Campos, 1963b, p. 17-18)

Neste caso, é possível distinguir o ponto defendido por Campos, qual seja, o de que já no século XIII (quer dizer, antes da Reforma Protestante), São Tomás de Aquino exprimia regras de moral prática que justificava a atividade da usura com base no critério da existência de riscos intrínsecos (tais como perdas, saques, naufrágios, etc.) às operações comerciais da época.

Somado a esse, outro exemplo de canonista essencial dentro da lógica do texto é o do Santo Antonino de Florença (1388-1455), o qual trouxe importante contribuição ao tratamento do problema da usura. Neste outro caso, segundo Campos (1963b, p. 20) observou, ainda que esse canonista "endossava plenamente a teoria aristotélico-tomista sobre a esterilidade do *dinheiro* como tal, ele deixou a entrever que o *capital* era *produtivo*", o que significava para ele que, "embora fosse ilegítimo cobrar juros *por conta de empréstimos*", ele "podia ser cobrado legitimamente no *modo capital*" (grifos no original). Além disso, para Santo Antonino de Florença, "não apenas eram permissíveis os contratos societários quando ocorriam o risco (*periculum capitalis*), mas era admissível o concerto de associações de capital e trabalho, nas

quais um dos participantes fornecia dinheiro e o outro o trabalho da empresa" (Campos, 1963, p. 20).

A nível de lógica interna, o ponto defendido por Campos aqui é o de que as atitudes de Antonino de Florença em relação à usura tiveram efeito de estímulo ao desenvolvimento do "espírito do capitalismo", por admitir a cobrança de juros com base nos supostos riscos intrínsecos às práticas mercantis.

Não é necessário continuar a detalhar como alguns pronunciamentos de outros canonistas, citados pelo autor, influenciaram o desenvolvimento de atitudes (por exemplo) que compeliam a ponderação e a admissão da "legitimidade da poupança e da acumulação além do nível necessário para a preservação do estado social do indivíduo" (tal como foi o caso trazido por Campos de Savanarola); ou (por exemplo) que formularam doutrinas "sobre a legitimidade da busca direta das riquezas, no caso de indivíduos de qualidades singulares, que buscavam fortuna para atingir um 'status' social compatível com suas habilidades" (tal como foi o caso do Cardeal Gaetano) (Campos, 1963b, p. 21). Para notar que o argumento sustentado por Campos, de que certos especialistas da Igreja Católica possivelmente tenham estimulado, ao invés de inibido, o "espírito do capitalismo", seja coerente e razoável com a tese apresentada pelo texto, também não é necessário continuar mencionando outros canonistas citados no artigo.

No entanto, importa apontar o efeito, ainda que de forma sutil, de uma certa mudança gradual que vai acontecendo nos ensinamentos católicos em relação à usura (pelo menos é esse "processo de cumulação paulatina" que o texto sugere), frente à um período marcado pela transição do feudalismo para o capitalismo. Em termos críticos, Campos se apoia nesse raciocínio para embasar seus argumentos contra as ideias apresentadas pelo Weber de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Isto será examinado a seguir.

> Tiveram os ensinamentos da igreja no tocante à usura o feito de coarctar [restringir] o crescimento econômico e a eclosão do espírito capitalista? Deve a Reforma protestante ser considerada o decisivo solvente das inibições tradicionais, ou foi ela, ao contrário, apenas uma das manifestações de um meio econômico em mutação, o qual, após haver provocado sucessivas adaptações institucionais tornou-se afinal suficientemente forte para gerar um processo de reforma institucional? Em outras palavras, foi a atitude econômica dos Reformadores causa ou efeito da evolução do espírito capitalista? (Campos, 1963b, p. 22)

Tendo isso em vista, Campos iniciou sua avaliação da influência das leis da usura sobre o crescimento econômico e, indiretamente, sobre "o espírito do capitalismo" reconhecendo que esse debate era uma matéria controvertida e em disputa.

Em sua visão, de um lado, havia aqueles autores como Brentano, Rachfall, Robertson, Pirenne, Keller e Sombart (os quais a perspectiva de Campos se vinculou) que visualizaram a emergência do "espírito do capitalismo" como um processo algo mais contínuo, ocasionado, *independentemente da Reforma*, por pressões socioeconômicas oriundas de fatores múltiplos tais que as Cruzadas, a Renascença, as Grandes Descobertas e a subsequente revolução dos preços (Campos, 1963b, p. 07) – e, alguns desses autores (em específico, Brentano, Robertson, Keller e Sombart, os quais a perspectiva de Campos também se vinculou) consideraram os ensinamentos dos canonistas sobre a usura como impregnados do desejo e intenção de estimular o espírito de empresa (Campos, 1963b, p. 23); e, de outro lado, porém, havia o trabalho de Weber, que discordou da interpretação de que os canonistas tenham estimulado de alguma forma o espírito de empresa (ainda que reconhecendo seus imperativos práticos),[86] e sustentou a tese de que, na verdade, era junto aos reformistas protestantes e sua ética que se encontrava o "espírito do capitalismo" (Campos, 1963b, p. 24).

Em termos de análise, a crítica de Campos às teses formuladas por Weber foi fundamentada basicamente em dois pontos de argumentação, a saber: o primeiro ponto foi estabelecer uma comparação entre as práticas dos Canonistas e dos Escolásticos com as práticas dos primitivos Reformadores. Neste caso, a intenção foi indicar que os primeiros "prepararam o terreno para a eclosão do empresário capitalista", enquanto que os segundos "desencadearam apetites aquisitivos e propiciaram uma racionalização absorvente da cobiça de riquezas" (Campos, 1963b, p. 26). Ou seja, a lógica do autor foi questionar que, "quando eclodiu a Reforma, a Europa já havia experimentado pelo menos um século de intensa atividade capitalista" (Campos, 1963b, p. 26) – é importante notar, de passagem, que subjacente ao argumento de Campos está a ideia de que uma certa forma de racionalidade capitalista já estava em vigor, antes mesmo do surgimento do próprio capitalismo.

O segundo ponto de argumentação do autor foi questionar o próprio entendimento que Weber tinha do conceito de capitalismo. E, neste caso, a intenção foi indicar que "apesar dos refinamentos de definição introduzidos por Weber, o capitalismo moderno não podia ser

[86] A esse respeito, reproduzimos a seguir os argumentos de Weber citados por Campos: (1) "Igualmente falsa, diz Weber, é a assertiva de que a Igreja perfilhou uma política oportunista no que respeita a cobrança de juros e favoreceu o desenvolvimento do capitalismo" (CAMPOS, 1963b, p. 24). E, (2) "Argúi Weber que, somente muito tarde, veio a Igreja a reconsiderar a proibição de juros, e que a tolerância dos Canonistas em relação à usura se referia somente aos 'empréstimos para empreendimentos comerciais' (nos quais os lucros se graduavam conforme o risco), porém não aos empréstimos a juros fixos. Quando esses últimos se tornaram rotineiros com a praxe do 'desconto', encontraram eles toda sorte de dificuldades e oposição" (Campos, 1963b, p. 24). Este último fragmento, segundo consta no artigo, foi extraído da versão em inglês da obra *The Protestant Ethies and the Spirit od Capitalism*, capítulo 2, nota 29, página 202. Não há menção ao ano da obra.

encarado como uma brusca mutação qualitativa da sociedade" (Campos, 1963b, p. 26). Vejamos o que o autor disse a esse respeito:

> Pois, apesar dos refinamentos de definição introduzidos por Weber, o capitalismo moderno não pode ser encarado como uma brusca mutação qualitativa da sociedade. Foi, antes, a cumulação lenta de tendências econômicas. Não escasseavam nem racionalidade nem sede aquisitiva entre os Bardi, os Peruzzi, os Fuggers, e mesmo, retrocedendo a um período mais remoto, entre os Goderico de Finchal. "Entre o capitalismo moderno e o medieval, diz Pirenne, não há senão uma diferença quantitativa e não uma diferença qualitativa; uma diferença de intensidade e não de natureza". (Campos, 1963b, p. 26)

Duas questões chamam a atenção nesse fragmento: a primeira diz respeito à perspectiva apresentada por Campos, que interpreta a origem do capitalismo como um processo de "cumulação lenta de tendências econômicas". Mais importante do que apenas contrastar essa visão com a concepção de Weber, é essencial notar que, subjacente à abordagem de Campos, encontra-se a concessão ao modelo mercantil, naturalizando, assim, a origem do capitalismo como um tendência que sempre esteve presente, conforme apontou Wood (2001).

A segunda observação diz respeito à menção ao historiador belga Henri Pirenne. Embora esse tipo de argumentação possa hoje parecer desatualizado e até mesmo desprestigiado, é importante lembrar que, em 1952, quando Campos apresentou essa perspectiva sobre a transição, a explicação proposta por Pirenne ainda exercia uma influência significativa, como assinala Wood (2001, p. 22-23). É válido ressaltar que o mesmo Pirenne fez concessões ao modelo mercantil, como indicado por Wood (2001).

Com base no que foi exposto, consideramos traçado os aspectos essenciais do artigo de Campos sobre as leis medievais da usura. Embora o debate envolvendo as ideias de Campos e Weber seja relevante para a lógica do texto, percebemos que essa parte é lateral ao que realmente interpretamos como essencial no artigo. A essência reside na apresentação de uma perspectiva histórica sobre a origem do capitalismo, que reflete de maneira substancial a *visão de mundo* do autor.

Considerações finais

No livro de memórias de Campos, é registrado que o autor elaborou o artigo "Uma interpretação institucional das leis medievais da usura" durante seus estudos de pós-graduação na Universidade de Colúmbia. De acordo com o relato do autor, esse projeto se deu pelo

ambiente acadêmico em torno da publicação da obra *A Grande Transformação* (1944), de Karl Polanyi, que na época era seu professor e supervisionou seu trabalho (Campos, 1994, p. 398).[87]

De fato, como procuramos demonstrar, esse artigo contém uma perspectiva que buscou defender a ideia de que a Reforma foi mais resultado do que causa do "espírito do capitalismo": a Reforma foi "apenas uma das manifestações de um meio econômico em mutação, o qual, após haver provocado sucessivas adaptações institucionais tornou-se afinal suficientemente forte para gerar um processo de reforma institucional" (Campos, 1963b, p. 22) – logo, para Campos, a tese de Weber se provava errônea e lateral.

É também uma perspectiva que buscou encontrar nos ensinamentos católicos sobre a usura e a cobrança de juros certo protagonismo na transição do feudalismo para o capitalismo. Isso porque, para o autor, a discussão referente à questão se, "em sua essência, o espírito católico era favorável ou hostil ao desenvolvimento do espírito capitalista", era vista como um problema controverso, logo em aberto e não estabelecido pelas pesquisas históricas (Campos, 1963b, p. 22)[88] – discussão distinta, porém, do debate se houve ou não houve "a influência prática das leis da usura sobre o crescimento econômico e a acumulação de capital" que, no caso, para Campos era tida como um problema então definido e "uma questão de fato suscetível de verificação histórica" (Campos, 1963b, p. 22).

Em termos críticos, porém, tentamos mostrar que o esforço de Campos para enfatizar a importância dos canonistas em sua perspectiva histórica, na verdade, fortaleceu uma certa noção de que a origem do capitalismo sempre esteve presente na ética dos eclesiásticos católicos, assim como também estava presente em outros acontecimentos, inclusive nos Reformadores protestantes.

[87] Quando estudante de pós-graduação na Universidade de Colúmbia, um dos professores mais eruditos, Karl Polanyi, autor de um livro clássico de sociologia econômica, *The great transformation*, supervisionou um trabalho que apresentei intitulado "Uma interpretação institucional das leis medievais da usura". (...) Minha tese era uma crítica à teoria de Max Weber de que a ética protestante, oriunda da grande Reforma, estava na raiz da eclosão do capitalismo moderno. Arguia eu que, quando eclodiu a Reforma, a Europa já havia experimentado pelo menos um século de intensa atividade capitalista nas cidades italianas, notadamente Veneza e Flandres, assim como no sul da Alemanha e em Flandres. (Campos, 1994, p. 398)
Como já assinalamos, Campos iniciou seus estudos em economia nos Estados Unidos por volta de 1942 e concluiu seu mestrado nessa área em 1947. Isso significa que o autor vivenciou de perto o ambiente que cercou a publicação da obra de Polanyi. Para uma análise sobre como *A grande transformação*, de Polanyi, representou um desvio significativo em relação "modelo mercantil" sobre a transição do feudalismo para o capitalismo, ver Wood, *A origem do capitalismo*, p. 29-35.

[88] "Mesmo para os que esposam o ponto de vista de que o catolicismo, em seu contexto mais amplo, é essencialmente espiritualista, anticompetitivo e, portanto, incompatível com a entronização absorvente de objetivos econômicos, característica do capitalismo, não será absurdo admitir que, em sua resposta prática e teórica às necessidades econômicas, o catolicismo medieval pode ter criado inconsciente e involuntariamente condições favoráveis ao desenvolvimento capitalista" (Campos, 1963b, p.22).

Com efeito, essa observação é fundamental para pensarmos naquela lógica que Wood (2001) reconhecera em certos relatos históricos sobre como o capitalismo passou a existir, qual lógica, a de que certos autores, ao tratarem essa transição "como a realização natural de tendências que sempre estiveram presentes" (p. 13), acabam por compreenderem e naturalizarem o sistema capitalista não como uma compulsão, mas, ao contrário, como "uma oportunidade a ser aproveitada, onde e sempre que possível" (p. 15).[89] E nesse artigo de Campos não é diferente.

Mas, para além disso, é essencial observar que, no cerne dessa perspectiva história expressa por Campos, se encontra implícita uma certa ideia fundamentalmente circular, na forma daquilo que Wood (2001, p. 13) descreveu como "explicações paralogísticas", que no intuito de explicar a transição do feudalismo para o capitalismo, pressupõe a existência de uma inclinação natural humana para relações comerciais, e, que "no intuito de explicar o impulso de maximização do lucro que é característico do capitalismo, pressupõe a existência de uma racionalidade universal maximizadora do lucro" (Wood, 2001, p. 13).

Fontes:

CAMPOS, Roberto. *Ensaios de história econômica e sociologia*. RJ: Apec, 1963b.

_____. *A lanterna na popa: memórias*. RJ: Topbooks, 1994.

Bibliografia:

BERNARDO, João. *O inimigo oculto. Ensaio sobre a luta de classes. Manifesto anti-ecológico.* Porto: Afrontamento, 1979.

_____. *Economia dos conflitos sociais*. São Paulo: Cortez, 1991.

_____. *Estado: a silenciosa multiplicação do poder*. São Paulo: Escrituras Editora, 1998.

[89] A esse respeito, Wood (2001, p. 14, grifos no original) assinalou: "Na maioria das descrições do capitalismo e de sua origem, na verdade *não há* origem. O capitalismo parece estar sempre lá, em algum lugar, precisando apenas ser libertado de suas correntes – dos grilhões do feudalismo, por exemplo – para poder crescer e amadurecer. Caracteristicamente, esses grilhões são políticos: os poderes senhoriais parasitários ou as restrições de um Estado autocrático. Às vezes, são culturais ou ideológicos – a religião errada, quem sabe. Essas restrições limitam a livre movimentação dos agentes econômicos, a livre expressão da racionalidade econômica. Nessas formulações, o 'econômico' é identificado com o intercâmbio ou com os mercados, e é nisso que podemos detectar o pressuposto de que as sementes do capitalismo estariam contidas nos mais simples atos de troca, em qualquer forma de comércio ou de atividade de mercado. Esse pressuposto costuma ser tipicamente associado a um outro: o de que a história é um processo quase natural de desenvolvimento tecnológico. De um modo ou de outro, o capitalismo aparece, mais ou menos naturalmente, onde e quando os mercados em expansão e o desenvolvimento tecnológico atingem o nível certo".

GOLDMANN, Lucien. *Dialética e Cultura*. RJ: Paz e Terra, 1967.

_____. *A criação cultural na sociedade moderna.* SP: Difusão, 1972.

_____. *Crítica e dogmatismo na cultura moderna*. RJ: Paz e Terra, 1973.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

WOOD, Ellen Meiksins. *A origem do capitalismo*. RJ: Zahar, 2001.

A LIBERDADE E MEU LEMA: LULI & LUCINA E SEU ENCONTRO COM A MÚSICA INDEPENDENTE (1970-1985)

Layane de Lima do Amaral Gonçalves[90]

A ao longo dos anos, a música passou de ser vista além de um mero entretenimento, e passou a ser uma fonte a ser estudada dentro do campo histórico, compreendendo a partir de Marc Bloch que tudo que produzido pelo homem se torna assim documento possível de análise de estudo, já que não se tem um neutralidade, e assim como também o lugar da mulher ao longos de suas lutas e resistência durante os anos, se mostrou ser muito mais do que a sociedade patriarcal conservadora(Perrot,2019), queria, e passou a ser um pauta de estudo e importância restaura essas histórias que ficaram à margem, pensando nisso esse trabalho busca analisar a partir da Luli & Lucina, a questão das mulheres perante o cenário musical brasileiro tendo como enfoque o período que se estende de 1970 a 1985, vale ressalta que compreende dentro do período, onde o Brasil se encontra em uma ditadura civil militar, considerando uns dos momentos mais sombrio do país, onde ocorreu várias perseguições e retirada de direitos sociais e civis(Napolitano,2024),assim elas irão se lançar na busca por liberdade criativa no cenário musical independente, tendo canções que coloca em evidências temática, feminina, natureza e espiritualidade.

Palavras chaves: Música. Mulheres. Independentes. MPB.

Introdução

Se eu não entender
Não vou responder
Então eu escuto
Eu só vou falar
Na hora de falar
Então eu escuto
Fala [91]

[90] Graduada em licenciatura em História pela universidade federal do mato grosso do Sul, campus coxim, especialização em metodologia de ensino de história e geografia pela Faveni, atualmente estou cursando o mestrado na Universidade Federal do Mato Grosso, no campus de Cuiabá, programa PPGHIS. Email de contato: layanelima97@gmail.com

[91] Trecho da canção fala de composição de lulhi(luli) e de João Ricardo gravada na voz de Ney Matogrosso, quando ainda era integrante do grupo Seco & Molhado, uma versão na voz de lulhi foi gravada em seu disco solo de 2006, podendo ser ouvido em plataformas digitais, e disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=cCtizL3kixs acessado dia 18 de abril 2024

Perrot (2019) nos destaca com em uma visão histórica profundamente e enraizada, a ideia de que a criação artística, seria um dom masculino inato, igualado aos deuses, reservando apenas as eles, essa perspectiva excluía e limitava as mulheres desse espaço, sendo voltado um para um papel secundário, na vida e na História, ecoando assim o silenciamento e apagamento delas dentro desse espaço.

> Em outro trecho do texto "Escrever foi difícil. Pintar, esculpir, compor música, criar arte foi ainda mais difícil. Isso por questões de princípio: a imagem e a música são formas de criação do mundo. Principalmente a música, a linguagem dos deuses. As mulheres são impróprias para isso. Como poderiam participar dessa colocação em forma, dessa orquestração[...] (PERROT,2019, p.101)

Tendo isso em mente, esse trabalho nasce fruto de questionamentos que me surgiram ainda no período de graduação, quando naquele período trabalha com o gênero rock no brasil, já me questionava onde estavam as mulheres nesse meio, e entre pesquisa e curiosidade me deparei com a dupla Luli & Lucina, que então se tornou meu foco de pesquisa, e compreendi que no quase meu questionamento se encontrava errôneo, pois não eram poucas mulheres na música mais sim, silenciadas/apagadas muitas vezes dos espaço midiáticos do cenário musical.

Tendo isso, esse trabalho busca compreender a mulher, a partir da dupla Luli & Lucina, dentro do espaço cultural, musical do período da década de 1960-1980 no Brasil, período onde a ditadura começou a ganhar forma, e consequentemente se intensificando, e se instaurando os meios de controle com atos institucionais, censura e pondo os fins dos direitos humanos (REZENDE,2013). Sobre as cantoras Lulli (Heloisa Orosco Borges da Fonseca) nascida em rio de janeiro vindo a falecer em 2018 e Lucina (Lucia Helena Carvalho e Silva) nascida em Cuiabá MT, foram cantoras compositoras e musicista, se tornado dupla em meados da década de 1970, por falta de oportunidade e visões musicais diferentes das grandes gravadoras, se lançaram nas gravadoras independentes, que ainda está começando a ser construída nesse período, por isso acabam sendo consideradas as primeiras mulheres adentram esse espaço onde puderam encontrar uma forma de liberdade para poder expressar sua musicalidade, sendo suas canções muitas vezes carregadas de um discurso narrativo sobre a natureza espiritualidade, tendo influências de religião de matriz africana como a umbanda, trazendo símbolos elementos e instrumentos e como atabaque, viola caipira, e dialogando sobre questões femininas.

Tendo um repertório musical extenso, a dupla acabou sendo esquecida no universo da música popular brasileira, sendo apenas lembradas por seus envolvimentos e parcerias com

nomes como Ney Matogrosso. Luli, por exemplo, foi durante muito tempo amiga íntima de Ney Matogrosso, o qual cantou várias de suas composições, entre elas: “Fala”, “Vira”, Bandoleiro, Etâ nóis entre outras[92]. Assim esse trabalho busca analisar a trajetória da dupla luli lucina até seu período independente, utilizando como fontes jornais dentro dos períodos e entrevistas *lives* e vídeos disponíveis no *youtube*, e além de suas próprias canções.

> [...]Com mais de 800 músicas compostas em parceria, quem mais gravou a dupla foi Ney Matogrosso - aqueles que têm o cuidado de, ao gostar de uma canção, procurar no disco quem foi que compôs, vai reparar que praticamente todos os discos do Ney possuem ao menos uma música de Luli e Lucina. [...] (LULI LUCINA,2008)[93]

E por fim, para construção desse trabalho diálogo com alguns teóricos se torna de suma importância nas compreensões das temáticas que cercam essa temática, assim para compreensão de história e música diálogo com Napolitano(2002),Moraes(2001) e também nome ano , e entre outros No entendimento de História e gênero, converso com Perrot(2019), Joan Scott (1995),Lerner(2019) principalmente no entendimento de patriarcado, além de diálogo com historiadores da ditadura militar no Brasil, Napolitano (2014), Araújo(2013), nome anos, e entre outros, e no entendimento de gravadoras independente estão nome, ano nome ano, entre outros temáticas que surgiram ao longo dessa construção.

Mulheres na música Brasileira entre preconceito e resistência

Assim, a sociedade foi se construindo numa divisão patriarcal e de gênero, que durante muitos anos exclui as mulheres de participarem do espaço público, que queria a política, a cultura e a construção artistas, as mulheres somente podia atuar dentro do espaço privado ainda dependendo do que o homem, muitas vezes maridos e pais, permitia ela atuar, e muito casos o cuidado com a casa e criação das crianças. (PERROT,2019)

O patriarcado estabeleceu que o papel das mulheres estaria predominantemente no âmbito privado, associado aos cuidados e à criação de crianças, enquanto o espaço público, que

[92]Suzuki, Shin Oliva. Filme retrata dupla que desafiou as regras da música e do casamento. *G1 Cinema*, 18 out. 2014. Disponível em: <https://g1.globo.com/pop-arte/cinema/noticia/2014/10/filme-retrata-dupla-que-desafiou-regras-da-musica-e-do-casamento.html>. Acesso em: 18 de abril 2024

[93]Lucina, Luli. Release.28 de janeiro de 2008. Disponível em: <https://www.lulilucina.mpbnet.com.br/release.htm>. Acesso em: 20 de mar de 2024

inclui a política e a construção de pensamento, fora predominantemente destinado aos homens (PERROT, 2019). Essa divisão perpetua desigualdades de gênero ao longo dos séculos, relegando às mulheres às posições subalternas na sociedade

Em um artigo recente do jornal ECARD, foi destacada a trajetória de Chiquinha Gonzaga como uma voz corajosa que desafiou as normas sociais de sua época. Ela não apenas deixou um legado musical duradouro, mas também abriu caminho para que outras compositoras fossem reconhecidas e valorizadas em um meio predominantemente masculino.

A pianista e compositora Chiquinha Gonzaga foi uma das pioneiras deste movimento no Brasil. Ela lutou em defesa dos direitos autorais na virada do século XX e abriu alas para que as atuais artistas tivessem uma presença influente no mercado da música"[94](ECARD, [s.d]).

Compreende-se, portanto, que as cantoras intérpretes que também compõem suas próprias canções enfrentam uma batalha dupla para encontrar seu lugar no cenário musical brasileiro. Apesar dos esforços e da resistência para conquistar esse espaço, de acordo com a reportagem do site da União Brasileira de Compositores (UBC)[95], intitulada "Representatividade Feminina na Música Ainda é um Problema Atual" evidenciam que, embora haja um aumento significativo no número de mulheres desde a década de 70, e especialmente no cenário atual, a predominância ainda é masculina, revelando uma persistente desigualdade de gênero. Essa realidade destaca a necessidade contínua de ampliar as oportunidades e o reconhecimento para as mulheres na indústria da música, promovendo uma maior diversidade e igualdade de representação. Além do mais, é imprescindível reconhecer e enaltecer o trabalho das cantoras que não só interpretam, mas também compõem, fortalecendo, desse modo, a voz feminina e sua contribuição singular para a música brasileira.

Segundo Guimarães e Rodrigues (2023), as relações de gênero no meio musical são amplas e complexas. Em seu estudo, eles exploram uma variedade de aspectos que são questionados desde a prática até a performance musical. Desde as técnicas empregadas até a maneira como são apresentadas, as mulheres frequentemente se deparam com desafios e questionamentos. Um ponto destacado é que, embora o ato de cantar fosse geralmente aceito, a composição de música não era tão bem vista quando realizada por mulheres. Isso gerava certa relutância por parte da sociedade em reconhecer o talento das compositoras.

[94] ECAD. (s.d.). A importância da mulher no mundo da música. ECAD Blog. Disponível em: https://www4.ecad.org.br/blog/a-importancia-da-mulher-no-mundo-da-musica/ acessado dia 26 jan 2024
[95]UBC. (s.d.). Representatividade feminina na música ainda é um problema atual. UBC - União Brasileira de Compositores. Recuperado de https://www.ubc.org.br/publicacoes/noticia/18483/ acessado dia 09 de Abril 2024

> Green (2001, 2017) demonstra como o canto é associado a definições patriarcais de feminilidade (relacionadas a aspectos como a objetificação do corpo e a maternidade), sendo essa uma das razões para terem existido mais mulheres cantoras ao longo da história da música. Por outro lado, destaca que a performance instrumental pública feminina rompe com as concepções patriarcais de feminidade e a composição feminina (que inclui também na visão da autora trabalhos técnicos como a improvisação e gravação) ameaça ainda mais essas convenções (GUIMARÃES; RODRIGUES, 2023, p.5).

Assim as artistas, que se busca além de cantoras fosse compositora, encaravam uma luta dupla, já que a composição não era tão bem vista entre a sociedade. Em uma entrevista (2020), Lucina foi questionada sobre os primeiros momentos de sua carreira musical no festival da canção. Naquela época era considerado chocante uma cantora/compositora abordar o tema do amor em suas músicas em primeira pessoa, já que era mais comum as mulheres serem retratadas na narrativa das canções sob a perspectiva masculina. Luciana exemplificou isso mencionando sua amiga Joyce e sua música "Me Disseram" (1968), que foi criticada ao cantar suas próprias composições.

> A grande maioria eram homens [se referindo no período de festivais, sobre poucas mulheres cantoras e compositoras nesse período], mais o fato da Joyce ter levado essa vaia, foi uma coisa muito marcante, por que uma mulher chegar e diz na primeira pessoa " *já me disseram que meu homem não me ama*", e as pessoas reagiram daquele maneira, ai você ver perfeitamente uma situação de ditadura mesmo, de direita, onde e um absurdo se diz um coisa dessa, né verdade então se ver aquilo tudo também tem um jogo político, que estava pura ali e povo estava indo muito equivocado, ainda não , porque continua equivocado (Lucina, 2020)[96]

No documentário Yorimatã, do diretor Rafael Saer de 2014 ele traz a história de luli e lucina, que ele tomou conhecimento quando ainda realizava seu documentário sobre Ney Matogrosso, em um determinado momento a Joyce aparece e fala desse mesmo momento mencionado por lucina onde ela destaca:

> [...]esse meu disco que você lembrou, que é o primeiro disco, porque as músicas eram todas as músicas eram no feminino ou no singular, teve cara, teve jornalista que falou "essas músicas não pode ser dela, porque são boas demais pra ser de mulher. [...]"[97] (SAER,2014)

[96] Rodrigo Four. (2020, 5 de dezembro). Live 35 anos - Lucina - Coautora de "Bandolero" e "Êta nóis", transgressora na vida e na arte [Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=H8SfGQB3OW8&t=2176s acessado 06 abril 2024.

Portanto, é evidente como a participação das mulheres nesse cenário era extremamente desafiadora, especialmente para aquelas que buscavam ser reconhecidas como verdadeiras artistas, envolvendo-se na composição, produção e performance musical. Isso se deve em grande parte ao sistema patriarcal vigente na época, quando as mulheres ainda lutavam por sua posição social no Brasil.

Luli e lucina – e sua arte independente

A música, apesar de ocupar hoje diversos espaços sociais, já enfrentou sérias dificuldades, Segundo Murgel (2007), desde sua origem no Brasil, a música já nasce sobre suspeita, principalmente, para as pessoas que estavam fora do padrão social, ou seja para negros, e pessoas das classes baixas, e as mulheres, especialmente aos olhos do homem do início do século XX, para quem ela era associada à vadiagem, especialmente quando se afastava do domínio erudito e se adentrava na música popular brasileira. Esse estigma era ainda mais acentuado diante dos preconceitos e da resistência impostos pelas estruturas das gravadoras.

Durante esse período, as gravadoras exerciam uma influência significativa na definição das diretrizes para criação, estilo e divulgação da música no Brasil. A dupla Luli & Lucina, sentiu isso na pele, ao participar pela primeira vez de um festival como dupla, conquistou a vaga na semifinal. Esse feito não apenas os colocou sob os holofotes, mas também lhes proporcionou a valiosa oportunidade de gravar um disco com a renomada gravadora Som Livre, que foi fundada inicialmente em 1969, pelo produtor musical João Araújo e durante os anos lançou artistas que se consagraram ao longo dos anos.[98]

O álbum resultante, lançado em 1972, recebeu o título de "Luli & Lucinha e o Bando[99] - Flor de Lis", nome inspirado na canção que os levou até a semifinal e contou com a participação da banda O Bando. Embora o álbum não tenha recebido uma ampla divulgação pela gravadora, isso não diminuiu a importância do trabalho realizado pela dupla.

[98] SOM LIVRE. Sobre a Som Livre. Disponível em: https://www.somlivre.com/. Acesso em:18 de abril de 2024
[99] O Bando (1969) -Marisa Fossa, Emilio Guimil (Emílio Carrera), Paulino (Paul de Castro), Américo Issa,Rodolfo Grani Jr., Diógenes Burani Filho,Dudu Portes

Figura 1: Capa do disco primeiro disco Luli & Lucinha e o bando- Flor Lilás - 1972 Gravadora som Livre



Figura 1 : Disco Flor de lilás-Som Livre(1972)

Esse álbum tendo influências do rock psicodélico da época, desde a primeira apresentação do festival já causou confusão por essas influências, já que naquele momento uma parte da classe de artistas, se recusavam aceita as influências americanas,Esse disco dividido em dois lados , gravados em formato compacto REC,7, onde no total de 4 música , labo A - Flor de Lilás /O Rato Roeu , Lado B Floresta Encantada/ Dourada da manhã, quase toda as canções tendo participação de composição delas, e tendo produção musical lado A. João Mello, lado B Solano Ribeiro, Studio Somll, arranjo da orquestra de Flor lilás, josé Rodrix, Paulinho na guitarra e vocal, Americo baixo ritmo e vocal, e Rodolfo baixo e vocal, Alyrio Bateria, entre outras informações disponíveis a capa do disco.

Em uma entrevista recente no programa "Som Brasil (2018)", a dupla expressou abertamente sua insatisfação em relação à escassa divulgação e ao espaço limitado para criação musical proporcionados pela gravadora. Em um trecho marcante da entrevista, as artistas destacaram o desafio enfrentado, mencionando uma escolha específica da gravadora em direcionar mais recursos para promover outra dupla que, surpreendentemente, apresentava uma sonoridade bastante semelhante à delas.

A frustração da dupla foi evidenciada nas palavras proferidas durante a entrevista, onde deixaram claro o desejo por uma maior visibilidade e reconhecimento por parte da gravadora. A situação tornou-se ainda mais complexa ao perceberem que seus esforços e talento poderiam estar sendo subutilizados em comparação com a promoção de outros artistas, já no documentário Luli fala abertamente desse caso:

> [...]quando a gente foi olhar, a faixa que estava impressa era o ensaio, eles colocaram a faixa título acelerada, eu fui falar com o diretor da gravadora na

> época, e ele falou que toda vez que tinha uma onda nova eles escolhia um para lança e outros pra boicota, que eles tinha escolhido os novos baianos e tinha contratado a gente pra segura a gente, eles tinham sabotado o disco de propósito, a gente tinha que ficar dois anos com eles e se quiser sair tinha que pagar uma multa enorme."(YORIMATÃ,2014)

Em uma reportagem dentro do contexto ao ser questionada do porquê optaram em ser lançar independente elas optaram por enfatizar sua busca por liberdade criativa, e fugir de ser rotuladas, mais entretendo em entrevista recentes elas deixam claro seu posicionamento e ressentimento do período em que era de gravadoras, deixando mais claro os motivos que a levaram a seguir esse caminho.

Compreendendo isso e muito nítido e a mudança musical, rítmica, do primeiro álbum da dupla para o segundo, enquanto o primeiro se percebe uma grande influência tanto do movimento tropicália como também de rock ou até mesmo rock psicodélico lembrando até a banda mutantes, se assemelhando muito como o que está sendo feito por outros artistas naquele período, e se recordamos as entrevistas posteriores das dupla tanto da lucina recente ou dentro do recorte elas deixam meio nas entrelinhas que esse disco teve uma grande influência da própria direção artística da gravadoras, ou seja não sendo puramente construção suas.

Aqui podemos trazer como exemplo a música "Flor lilás" a música escrita por Luli e cantadas por ambas, traz nessa gravação, sonoridade de guitarras, logo no início que irá trazer o tom da canção durante todo. *Flor de Lilás*[100]

Eu tenho medo da chuva molhar
Tenho medo da chuva regar a minha cabeça
Eu tenho medo de um raio explodir na minha cabeça
Minha cabeça partir em duas
E lá de dentro sair um olho
Verde e brilhante como o sol
Eu tenho medo de um dia acordar
Tenho medo de um dia perder a santa inocência
Eu tenho medo de um dia encontrar
Tenho medo de me encontrar
Na ponta de cada fio
De cada cabelo da minha cabeça
Brota uma flor lilá

[100] LULI; LUCINHA E O BANDO. Flor de Lilás. In: ____. Flor de Lilás. [Álbum]. Gravadora Som Livre, 1972. Faixa 1.Disponível em:Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=6cCrGqwoP40. Acesso em: 10 abr. 2024. 3 min e 33 seg.

Compreendendo que esta música está dentro do contexto de ditadura civil militar brasileira[101], onde a partir de 1964, os militares tomam o poder, tendo motivação assegura a segurança nacional, contra o movimentos comunista já que estamos dentro do período de guerra fria no mundo, com isso foi instituídos atos institucionais que retiravam todos os direitos civis, e a censura começou a ser aplicada em jornais, música e teatro, e em toda forma que na visão dos militares poderia ser ameaça.(NAPOLITANO,2014)

Com isso ao pensarmos que todo momento em primeira pessoa, a canção fala de um medo de chuva molhar minha cabeça, de e ter medo de me encontrar, pode se pensar em sentido figurado, a ideia de pensamento, medo do que seus pensamentos que está surgindo, Tinhorão (2010), nos diz que a temática de flor em canções e algo que se torna muito recorrente nas canções daquele período

> O reflexo mais visível dessas novas atitudes das ordens será são cariocas da alta classe média dos anos 60- ainda mal acordada do sonho ilusório da Conquista lírica de uma deu uma boa vida, claramente se expressa na temática da flor, céu e mar nos seus primeiros sambas. (TINHORÃO,2010,330)

Mais também podemos pensar em outro caminho, já que segundo o livro *"A linguagem das cem flores*" de Regina Obata de 1986, ela diz que a flor lilás traz o significado do primeiro amor, muitas vezes relacionado a juventude, compreende assim que a canção fala desse primeiro amor que está surgindo, e o medo desse sentimento novo, e ao finalizar a canção "Brota uma flor de lilás" seria o encontro/ reconhecer está apaixonada e desse novo sentimento.Uma questão a ser mencionado, e numa entrevista ao jornal Farofa de 2023[102] lucina ao ser perguntadas sobre os discos ainda do grupo manifesto, ela fala da dificuldade de ter acesso a essas obras delas dentro da gravadoras, trazendo um breve relato sobre esse primeiro disco, que, que sabe que é um disco que chegou até uma certa popularidade fora do país e no meio mais *undegroud*, mas nunca recebeu repasse dos direitos autorais, já que as 4 músicas dentro do disco são de composição dela e da luli.

> O primeiro compacto de luli & lucina é som livre, que agora a sony comprou. Tenho notícias de que ele tem uma bola danada no exterior, è cotado pra

[101]Utilizando esse termo a partir do Debate sobre trazido por napolitano, 2014, p. 7-12)
[102] Sanche, Pedro Alexandre. A música grávida de Luli e Lucina. Farofafa, [S.l.], 28 jan. 2023. Disponível em: https://farofafa.com.br/2023/01/28/a-musica-gravida-de-luli-lucina/. Acesso em 17 de abril de 2024

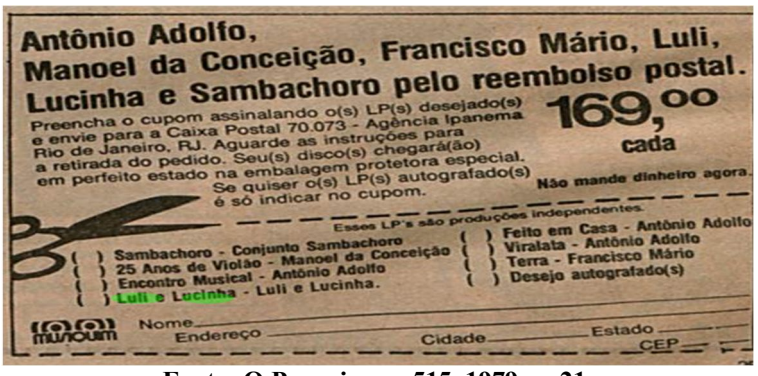
> caramba, e a gente nunca recebeu nada(Com quatro músicas, Flor Lilas de 1972, é encontrável nas plataformas digitais)(SANCHES,2023)

Essa fala trazida por Lucina ilustra as complexidades e desafios enfrentados por muitos artistas na indústria musical, especialmente quando se trata da distribuição e reconhecimento de seu trabalho, ficando muitas vezes para gravadora e dependendo do contrato assinado, e mesmo o projeto delas não terem ficado como elas queriam e é tido trabalho do mesmo jeito, ainda é muito requisitado se tornado algo *cult*[103].

E assim artistas que sofreram algo parecido com luli e lucina vão buscá forma de lançar seus trabalhos de forma independente, surgindo assim cenário da música independente no brasil, artistas que com seus próprios recursos buscaram grava seus discos e divulgar em shows e eventos que participavam, tornando-se uma via para conquistar liberdade artística e uma maneira altamente organizada de angariar recursos para a construção melódica, divulgação própria e financiamento de projetos. Muitos artistas encontraram nessa abordagem independente uma resposta aos desafios enfrentados nas estruturas tradicionais das gravadoras.

Neste novo panorama, os artistas têm a oportunidade de explorar sua criatividade sem as amarras impostas por grandes selos, optando por estratégias inovadoras para arrecadar fundos, promover seu trabalho e alcançar seu público-alvo. A autonomia proporcionada pelo cenário independente permite que os artistas controlem seu próprio destino musical, desde a concepção até a divulgação de suas obras.

Figura 2: divulgação discos independentes para aquisição via reembolso postal



Fonte: O Pasquim, n. 515, 1979, p. 21.

[103] Em dicionários online informais, cult uma palavra inglês muito utilizada a se referir filme e músicas que estão fora do mainstream(do grande público)sendo algo alternativo , sendo uma definição a pessoas que gostam de cultura alternativa em geral.

Na imagem acima, visualizamos a divulgação do primeiro LP independente da dupla Luli e Lucinha, intitulado com o nome da própria dupla. Após um longo período afastadas das gravadoras e do cenário musical convencional, as artistas embarcaram no que muitos jornais descreveram como seu "momento hippie", que em resumo é o momento onde lucina assume relacionamento junto com luli e o seu então marido fotógrafo Luiz Fernando Borges da Fonseca se tornado assim mais que amigos mais uma família dentro de um relacionamento, indo morar no sítio Mangaratiba interior do Rio de janeiro onde irão viver juntas por muitos anos, tendo seus filhos criando na natureza e tendo a música como um quarta parte desse relacionamento.

O lançamento deste primeiro disco independente destaca-se imediatamente pela sua estética e sonoridade distintas, evidenciando não apenas uma evolução artística, mas também refletindo a liberdade recém-encontrada. Este álbum representa uma nova fase na carreira da dupla, onde elas se permitem experimentar novas expressões artísticas, criando um produto autêntico que verdadeiramente reflete sua visão musical única. Essa mudança simboliza não apenas uma alteração na trajetória da dupla. Aqui destaco uma das canções desse disco.

Figura 3 - Capa do disco LP Luli & Lucinha 1979



Fonte:Psico BR. Psico BR, disco & posters. Luli Lucinha E O Bando - Flor Lilás

Esse primeiro disco como descrito em algumas entrevista e no próprio documentário, surgiu a partir da lucina ter conseguindo uma herança e assim poder financiar todo essa produção, tendo todas as canções composições delas, com algumas amigos, e toda arte da capa produzida pelo então companheiro delas, sendo divido em dois lado como o descostume dos LP , tendo o lado A Pois É (Luli / Lucinha)/ Cheiro De Rosa (Luli / Lucinha) Yorimatã Okê Aruê (Luli / Lucinha)/ Me Rói (Luli / Lucinha)/Toque Forte (Luli / Lucinha / Mário Avellar)/Coração Aprisionado (Luli / Lucinha) e o lado B - Ai, Ai (Luli / Lucinha)/Amor Será

(Luli / Lucinha)/ Numa Rede (Luli / Lucinha)/ Pequenininha (Luli / Lucinha) / El Corazón Te Guiará (Luli Lucinha / Mário Borges da Fonseca) / E Foi (Luli / Lucinha) .

Me Rói
já cansei de mentir só por causa do tom
já briguei sem sentir só por causa do tom
já deixei de beijar por estar de batom
ansiando sem ver viva força ao redor
tomara, mercador de ilusão
que a preço de espera eu seja a primavera
madurando em verão
e me beba completa, meu suco na tarde
de som e suor
meu suco é a tarde de sonha e quimera
de sono e de espera
bananeira no quintal
na boca o gosto da vida, no ar temporal
bananeira no jardim
e o gosto da fruta madura dentro de mim
eu, menino grande, colhi
e comi fruta no pé que deu dentro de mim
era bom, ah, era sim
o gosto da semente que morava em mim
era bom, ah, era sim
sabendo no começo como era o fim
era bom, ah, era bom
beber chopp com bata tomar café com pão[...]

Essa canção lançada neste primeiro disco de 1979, intitulada Me rói[104], traz de forma muito poéticas, uma mistura de fragmentos do que foi vivido naqueles períodos disto hippie em que elas, viveram em mangaratiba(RJ), ao mencionar o trecho *tomara, mercador de ilusão/,* que ao pensar nesse contexto delas, podemos relacionar ao mercado da gravadoras um grande mar de ilusão em que elas tiveram, e no verão seguinte ela se encontra madura para poder seguir. Trazendo em voz e violão elas mesmas, e em algumas descrições no site temos, Baixo: Fernando Leporace, Gaita: Maurício Einhorn. É interessante ressaltar que em 1979 no disco intitulado "Seu tipo"[105] de Ney Matogrosso, lança essa mesma música com arranjos um pouco distintos e com os melhores músicos da época lançados pela gravadora, WEA.

Contudo ao longo dos anos a dupla as artistas se mantiveram dentro do espaço independente, criando assim seu espaço, contudo é visível se percebem ainda a dificuldade por

[104] LULI & LUCINHA. Me Rói. In: Luli & Lucinha. [S.l.]: Nois Lá em Casa, 1979. Faixa 4. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=qwdoQiM29Jc. Acesso em: 05 de maio 2024
[105] MATOGROSSO, Ney. Me Rói. In: SEU JEITO. Intérprete: Ney Matogrosso. [S.l.]: WEA, 1979. Faixa 4. Disponível em:https://www.youtube.com/watch?v=Q3sOgYWygns&list=PLrt7VbxNS8rdJfS1VH-Eo4WfZbrBqqmlm&index=8. Acesso em: 05 maio 2024

sua visibilidade e comparação com outros artistas do gênero masculino, dentro deste contexto efervescência cultural brasileira de 1970-1980, dentro de um período que não se tinha acesso ao artista como atualmente as gravadoras dominar o que a população iria escutar dentro das rádios e tvs, deixandos artistas que estavam fora dos padrões ou sem vínculos com elas de fora desse espaço,sendo colocadas dentro de rótulos como, tropicalistas, vanguardistas, experimentais e malditos. é perceptível ao analisar assim com destacada por padre(2020) Luli & Lucina só tiveram de fato visibilidade nos finais dos anos 1990 a 2000, mesmo assim pouco diante do sucesso de suas canções nas vozes de ney matogrosso joão Ricardo, e até mesmo nas vozes das mulheres de sucesso dentro da música popular brasileira como Nana caymmi , Wanderléa entre outros.

Conclusão

Contudo a trajetória dessas artistas luli e lucina, nos faz questionar não somente a luta de mulheres dentro do cenário musical brasileiro, mas também as barreiras enfrentadas por elas, e apesar de conseguir se lançar de forma independente, em um contexto marcado pela ditadura militar, e pela predominância masculina na indústria fonográfica. Na construção desse trabalho, buscamos compreender a importância da presença feminina na música, mas também sua resistência, pois mesmo conseguindo seu espaço, acaba sendo difícil acessá ao um número maior de ouvinte estando foras das gravadoras daquele período, compreendendo o seus breves momentos dentro da gravadora, seu afastamento como elas mesmo descreviam “Aquele sonho estava amargo demais”.

Entretanto uma das dificuldade por mim encontrada foi na questão de fonte , e nomenclatura, já que durante sua carreiras elas tiveram algumas mudança do nome artístico , luli que depois passar a ser luhli , e lucina que já foi lucinha, lucelena e por fim lucina, essas diferença pode parecer pequeno mais dificulta na hora de encontrar fontes, que já é dificultado por muitas das fonte serem de sua próprio arquivo pessoal, que estão lançando em seus canais do YouTube, ou em páginas de fãs , sendo consequências de esta dentro da mídia independente como destacado por padre(2020)

Ao Analisar permite compreender a questão de representatividade e sua contribuição para o cenário, e a sua luta por igualdade de gênero e pelo seus espaço, como cantoras e compositoras, nos faz pensar como até os dias atuais as mulheres encontram diversas barreiras e questionamento, seja a sua performance em palco, seu canto e suas roupas, que mesmo

segundo jornal ECARD(2024)[106], de 2019 pra 2024 teve um aumento significativo de participação feminina seja na composição, produção musical e cantoras, que apesar de ser discreto esse crescimento se torna importante pra impulsionar ainda mais o crescimento e igualdade de gênero.

Referências Bibliográficas

DE MARCHI, Leonardo. O significado político da produção fonográfica independente brasileira. In: E-Compós. 2007.

MÁRIO, Chico; BERNINI, Maria. Como fazer um disco independente. Vozes, 1986.

MURGEL, ACAT. Entre Capitus, Gabrielas, Tigresas e Carolinas: o olhar feminino na canção popular brasileira contemporânea. Labrys. Estudos Feministas, 2007.

Padre, L. C. G. O silêncio dos arquivos: mulheres compositoras, música, corpos, discursos e apagamentos estético-políticos. In: Intercom–Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação 43º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação–VIRTUAL–1º a. Vol. 10, p. 12.

VICENTE, Eduardo. A música independente no Brasil: uma reflexão. In: Encontro dos Núcleos De Pesquisa da Intercom. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2005.

Folha de Londrina. Bodas de Purpurina. Disponível em: <https://www.folhadelondrina.com.br/folha-2/bodas-de-purpurina-5824.html?d=1\> Acesso em: 24 De julho 2023

Obata, R. **A linguagem das cem flores**. São Paulo: Círculo do Livro S. A., 1986. 63 p.

NAPOLITANO, Marcos. *1964: história do regime militar brasileiro*. Editora Contexto, 2014.

MORAES, José Geraldo Vinci de. História e música: canção popular e conhecimento histórico. **Revista Brasileira de História**, v. 20, n. 39, p. 203-221, 2000.

RIBEIRO, Diana; NOGUEIRA, Conceição; MAGALHÃES, Sara Isabel. **As ondas feministas: continuidades e descontinuidades no movimento feminista brasileiro**. 2021.

LULI; LUCINHA. Luli & Lucinha. [Álbum musical]. Rio de Janeiro: Nós Lá em Casa, 1979. 1 disco sonoro (LP)

MURGEL, Ana Carolina Arruda de Toledo. **Alice Ruiz, Alzira Espíndola, Tetê Espíndola e Ná Ozetti: produção musical feminina na vanguarda paulista**. 2005

[106] ECAD. Mulheres na música: Ecad lança novo relatório sobre participação feminina na indústria musical. Ano 08/03/2024. Disponível em: https://www4.ecad.org.br/noticias/mulheres-na-musica-ecad-lanca-novo-relatorio-sobre-participacao-feminina-na-industria-musical/. Acesso em: 10 maio 2024

NAPOLITANO, Marcos. **História e música**. Belo Horizonte:Autêntica, 2002.

Perrot, Michelle. **Minha história das mulheres.** Tradução de Angela M.S. Côrrea. 2. ed. 6. reimpressão. São Paulo: Contexto, 2019.

REZENDE, Maria José. **A ditadura militar no Brasil: Repressão e pretensão de legitimidade 1964-1984**. Londrina: Eduel, 2013.
SAAR, Rafael. **Yorimatã.** Color, 116 min, Brasil, 2014. disponível em globoplay, acessado 09 maio 2024.

ARAUJO, Maria Paula; SILVA, Izabel Pimentel da; SANTOS, Desirree dos Reis. **Ditadura militar e democracia no Brasil**: história, imagem e testemunho. 2013.

TINHORÃO, José Ramos. **História Social da Música Popular Brasileira**. 2. ed. São Paulo: Editora Editora 34, 2010.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado**. BOD GmbH DE, 2019.

SCOTT, Joan Wallach; LOURO, Guacira Lopes; SILVA, Tomaz Tadeu da. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica de Joan Scott**. *Educação & realidade. Porto Alegre. Vol. 20, n. 2 (jul./dez. 1995), p. 71-99*, 1995.

CANAL BRASIL. Luhli e Lucina/ O som do vinil. [S.l.], 2018. 1 vídeo (9min 58s). Publicado pelo Canal Brasil em 29 de setembro de 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=pYpxPfOVFI4&t=598s. Acesso em: 09 fev. 2024.

A LITERATURA BRASILEIRA NAS REVISTAS PORTUGUESAS NA DÉCADA DE 1930 — O CASO DE JOSÉ LINS DO RÊGO

Laura Martins dos Reis[107]

O presente texto pretende esmiuçar como se deram as relações entre a literatura de Brasil e Portugal na década de 1930. Mais especificamente com textos publicados nas revistas portuguesas *Seara Nova* e *Sol Nascente* no final da segunda metade da década de 1930. Em Portugal nesse período — iniciado no final da década de 1920 pela ditadura Salazarista — havia um atraso de desenvolvimento claro, principalmente perante as outras potências europeias. Era o país onde nascia e crescia a ínfimos passos o fenômeno do neorrealismo literário e a sua imprensa periódica crítica, revolucionária e opositora ao Estado Novo. Avançava mesmo sofrendo com a repressão do regime português e todo seu aparato de censura, que era implacável com quem ousava transgredir o rígido domínio das mãos de ferro de Salazar. A década de 1930 no Brasil, assim como em outros países, foi um período de complexas mudanças políticas e sociais. Eram diversos autores, tanto católicos de direita, quanto esquerdistas que militavam de forma mais incisiva e aqueles que eram apenas simpatizantes, mas abraçavam a realidade e mostravam uma consciência social. Existia uma semelhança interessante entre as literaturas de ambos os países. Enfim, o objetivo desse texto é apresentar isso por meio de dois autores brasileiros que de alguma maneira fizeram presença na crítica literária portuguesa daquele período.

Introdução

A importância da literatura enquanto fonte para os historiadores não é recente. Ela serve enquanto instrumento de apoio para a compreensão de todo um período histórico ou até mesmo de momentos específicos. Existe uma convergência que é necessária para ambas as partes, pois não existe literatura sem uma sociedade construindo uma história e não existe uma história sem o componente literário. E quando pensamos nas narrativas históricas e literárias, consideramos também as críticas literárias e resenhas sobre aqueles trabalhos, pois é a partir desses textos que avaliamos a recepção dessas produções dentro daquele contexto histórico.

O objetivo desse texto é compreender brevemente as relações entre Portugal e Brasil na década de 1930 por meio da literatura e da crítica literária no acervo das revistas

[107] Mestranda - PPGH UFG , lauramartins@discente.ufg.br. Orientador: Dr. João Alberto da Costa Pinto. Agência Financiadora: CAPES.

disponibilizadas pelo portal Revistas de Ideias e Cultura (RIC)[108] da Universidade de Nova Lisboa. Esse é um acervo muito profícuo e deveria ser mais explorado pelos estudantes brasileiros, pois alguns artigos contam muito sobre a história do Brasil e revelam personagens que até então estavam esquecidos dentro da historiografia brasileira, como é o caso de Lia Corrêa Dutra, que eu trabalho na minha pesquisa de mestrado.

Lia Corrêa Dutra (1908 — 1989) e Alves Redol (1911 — 1969)

O nome de Lia Corrêa Dutra surge no acervo da revista *Seara Nova*. O acervo da revista conta com mais de vinte e um mil artigos contabilizados nos mais de mil e seiscentos números disponibilizados ao público[109]. A *Seara Nova* foi uma revista portuguesa de publicação muito extensa que existiu de 1921 até 1984. Criada por um grupo de intelectuais que reunia, Raul Brandão, Raul Proença, Aquilino Ribeiro, Câmara Reis, Jaime Cortesão e Augusto Casimiro, a revista tinha o objetivo de promover uma reforma no pensamento e na mentalidade portuguesa:

> Cientes da grave situação do país e intentando apresentar projetos de reestruturação nacional, esses homens buscaram faz ser desse periódico um espaço para a discussão de temáticas que giravam em torno de doutrinas políticas e sociais; problemas morais e filosóficos; educação; crítica social; história; crítica literária, crítica artística e teatral, dentre outros assuntos, havendo um espaço reservado também à publicação de textos literários em prosa e em verso. (Souza, 2007, p.2)

Lia Corrêa Dutra (1908 – 1989) foi uma escritora, crítica literária, feminista e tradutora brasileira que fazia parte dos quadros do Partido Comunista Brasileiro (PCB) e dirigia a revista O Momento Feminino. Encontramos colaborações suas na revista O Cruzeiro e no jornal Tribuna Popular, que mostra diversas homenagens da autora a Luis Carlos Prestes e suas participações nas movimentações políticas do PCB, como sua candidatura a vereadora, representando os professores e educadores dos ensinos primário e secundário, sua participação na Confraternização Anti-Franquista, quando tomou posse como suplente do vereador Bacelar Couto e inúmeras outras movimentações. Mostrando que Lia era muito diligente no partido entre a década de 1930 até o final de 1940.

O seu nome aparece nos jornais do arquivo nacional a partir do ano de 1920 e nessa primeira década aparecia apenas esporadicamente nas seções sociais das festas frequentadas pela sociedade carioca. A partir de 1930 que suas publicações de poesia e prosa começaram a surgir nos jornais e revistas como, Correio da Manhã, Diário de Notícias, Jornal do Brasil e As

[108] https://pt.revistasdeideias.net/pt-pt/ acesso em: 01 mai. 2024
[109] https://pt.revistasdeideias.net/pt-pt/seara-nova acesso em: 01 mai. 2024

Walkyrias. Em 1938 Lia publicou um importante caderno sobre José Lins do Rêgo em três edições da revista portuguesa *Seara Nova*, que foi comentado pelo escritor Alves Redol em uma edição da revista Sol Nascente. Ao longo da década de 1940, a autora foi uma militante muito ativa politicamente. Segundo, Larissa Correa e Nina Teruz Visco (2022, p.10) Lia foi redatora chefe do jornal Momento Feminino do PCB, além de ter ocupado o cargo de vereadora pelo partido na mesma época.

Após a década de 1950, Lia desaparece um pouco dos jornais, com publicações mais esporádicas e participação em concursos literários. Em 1969 publica o livro "Memórias de um saudosista" e em 1978 "Fim de Festa". Faleceu em 1989.

Em 1938 Lia Corrêa Dutra publica um caderno em três partes sobre José Lins do Rêgo na revista *Seara Nova.* A primeira parte foi publicada em 6 de agosto no nº 573, a segunda no dia 13 no n.º 574 e a terceira no dia 20 no n.º 575. Nos cadernos a autora percorre toda a carreira de José Lins até aquele momento. Ela coloca o escritor em um patamar muito alto de qualidade, principalmente devido à sua capacidade de escrever sobre cenários brasileiros, não cenários importados da Europa. Coloca em uma posição de escritor para as massas e despolitizado:

> Não há nenhuma má vontade, nenhum desejo preconcebido de fazer propaganda de doutrinas, na exposição sincera de seus tipos e no desenrolar de suas histórias; o que há é narrativa exacta dos acontecimentos, a fotografia nítida de um grupo de homens vivendo de acordo com os conceitos e as exigências de suas castas respectivas. (Dutra, 1938, p.191)

A autora também afirma que foi só a partir de José Lins do Rêgo que os verdadeiros aspectos do chamado "norte" foram expostos para além da seca e do estereótipo de sertanejo preguiçoso tocador de viola. Pois, muitas pessoas nas cidades ainda acreditavam na existência de uma vida idílica no campo com sertanejos analfabetos opilados. E assim:

> Foi então que veio José Lins do Rêgo e mostrou a verdade: e logo o Norte surgiu, com os seus engenhos de açúcar, a luta da usina grande que devora aos bocados o pequeno banguê e é por sua vez absorvida por empresas, bancos, trusts estrangeiro; o Norte, e suas verdadeiras condições economicas, sua sociedade ainda semi-feudal, seus sistemas de produção, sua monocultura latifundiária; a alta do açúcar construindo fortunas da noite para o dia, e a crise arrasando-as com a mesma rapidez; a cidade do Recife, com as suas avenidas de palacetes, e os mucambos construídos sôbre a lama podre dos mangues [...]. (Dutra, 1938, p.192)

Lia segue em tom muito elogioso e afirma que após Menino de Engenho o povo brasileiro estava lendo mais. Uma afirmação um tanto contenciosa, pois não apresenta nenhum

dado que confirma de fato essa alegação, todavia, ela tem a seguinte justificativa: “Os livros de José Lins do Rego tinham, porém, além da força e da verdade de suas observações, uma facilidade de estilo a todos os alcances, fadando-os a uma rápida e ampla divulgação.” (Dutra, 1938, p.192) E ela conclui a primeira parte falando sobre questões de raça na obra Moleque Ricardo (1935):

> Moleque Ricardo não entra no romance como um negro (embora tenha tôdas as características de um negro, suas qualidades e seus defeitos, e seja a pintura mais fiel e desapaixonada do negro brasileito), mas como um trabalhador rural, a princípio, e depois como um operário da cidade. A circunstância da côr não preocupa um só momento Ricardo, Florêncio, Simão, Deodato, os grevistas reünidos nos sobrados do Recife; falam em mais pão, maior salário, melhoria de vida, como o faria um grupo de operários louros dos países frios. (Dutra, 1938, p.195)

A segunda parte do caderno foi publicada no n.o 574 de 13 de agosto de 1938. Ela continua analisando cada obra de José Lins de forma individual, mas sempre as comparando com obras de outros autores, principalmente com Jorge Amado. Faz um paralelo entre o “Moleque Ricardo” e o “Moleque Baldo” da obra Jubiabá publicada em 1935 pelo autor baiano. Reforçando as críticas que ela já fazia ao romance de propaganda escrito por Jorge Amado e a forma com que ele conduz a personagem negro na trama.

A autora afirma que, o personagem Ricardo de José Lins era um negro sem revoltas, sem ódios. Enquanto Baldo, de Jorge Amado era “cínico, preguiçoso e brigão” (1938b, p.219), No entanto é Ricardo que aceita a ideia de uma revolução, ao mesmo tempo que Baldo:

> converte-se ao trabalho e submete-se voluntariamente à servidão por amor de um menino branco, de um menino de outra classe — um sinhô-moço qualquer por quem ele dará o suor do seu trabalho, o sono de suas noites, os anos bons de sua mocidade, como seus avós já tinham dado tudo às casas grandes. (1938b, p.219)

Ela destaca que é a "submissão do negro" que conduzirá Ricardo à luta de classes, enquanto em Baldo o conduzirá à servidão.

A próxima análise que Lia faz é de *Usina*, obra de 1936[110]. Ao analisar a obra, a autora dá muito destaque aos personagens, esmiuçando as características de cada um. Mas o maior destaque é dado para a própria usina, como um monstro insaciável que ia se sobrepondo aos

[110] No texto, a autora conclui afirmando que o livro Usina fechava o chamado “ciclo da cana-de-açúcar” de José Lins, no entanto em 1943 o escritor publica *Fogo Morto*, que fala sobre a transformação do Engenho Santa-fé na Paraíba.

banguês e engolindo os mais pobres: “Usina insaciável quer toda a terra para os seus partidos de cana; os roçados que serviam à mesa dos pobres tem de ceder espaço. Toda a terra é pouca para dar de comer ao monstro de ferro. A máquina facilita e rouba o trabalho dos homens; a época é dos técnicos.” (1938b, p.220)

Mesmo que por um momento as Usinas tenham um apogeu, a decadência é prenunciada pelo desaparecimento da usina *Bom-Jesus*. Perde-se a rigidez e há um desagregamento geral, os últimos dias daquela máquina impiedosa, “são como toda a época de decadência, mais suaves e mais fáceis para o povo.” (1938b, p.220)

A última obra analisada pela autora nessa segunda parte do caderno é *Pureza*, publicada em 1937. Ela afirma, que essa é uma obra bem diferente das anteriores, porque não é um “drama de massas”, a quantidade de personagens é menor e José Lins segura na mão de cada um, como bonecos. Uma obra mais subjetiva e psicológica. O ambiente também muda:

> Depois da secura dos campos absorvidos por uma monocultura esterilizante, dos romances da cana de açúcar, depois da devastação dos sertões flagelados pelas secas, José Lins leva-nos, em “Pureza”, para o silêncio da floresta, que “era como um silêncio da igreja desert”, para o bosque cheiroso de eucaliptos, com cigarras cantando, e embaixo um riozinho claro, correndo travesso por sobre seixos brilhantes; à noite, um céu profundo, e a escuridão cerrada, espessa, estrelada de vagalumes; toda uma paisagem mais nossa, mais convencionalmente brasileira. (1938b, p.221)

Assim como na análise da obra anterior, Lia destrincha todos os personagens, suas características e sua trama. Faz um pequeno resumo sucinto em linguagem inteligível. Da mesma forma que José Lins, a autora tem a capacidade de encarnar todos os preconceitos e as diferenças de classes em uma descrição. E ela também faz uma conclusão importante de que todos os personagens principais de José Lins se partem no final da trama: “O romance termina com a partida de Seu Lôla, de Pureza (é interessante observar-se, que exeto “Pedra Bonita”, todos os livros de José Lins começam e acabam com a partida do principal personagem.” (1938b, p.223)

A terceira parte foi publicada no nº 575 em 20 de agosto de 1938. Lia finaliza o caderno abordando a obra *Pedra Bonita*, de 1938, fazendo uma comparação da obra com *Menino de Engenho*. Afirma que o romance de 1938 é mais maduro, menos agitado e sem muita combatividade. E segue concluindo que nos primeiros romances, José Lins não tinha controle sobre os personagens, que adquiriam existências próprias. Era uma espécie de autonomia das personagens, veja bem:

> Em seus primeiros romances, notava-se que José Lins não podia conter seus personagens; êles tinham mais força do que o seu criador; apenas formados, adquiriam existência própria, arrastavam-no por caminhos onde era forçado a soltá-los, acompanhando-os sem intervir, para anota-lhes os gestos, relatar os acontecimentos. (1938b, p.244)

Em determinado momento, a autora tenta de certa forma justificar o afastamento do enredo da responsabilidade com as questões sociais mais coletivas: “Porque, indiscutivelmente, Moleque Ricardo era mais tocante do que a própria miséria, maior do que a própria greve...” (1938c, p.243)

E finaliza o texto com colocações muito interessantes sobre momentos da obra do autor. Ela já previa que os romances de José Lins não poderiam ser analisados de forma individualizada – como já abordei no tópico anterior, o autor construiu todo um universo –, e sim em “momentos” ou “ciclos”. Visto que até aquele momento ele não havia finalizado alguns daqueles “ciclos”, ela já adiantava uma percepção que seria um consenso nos estudos sobre José Lins. A autora ainda reitera que os romances representariam toda uma realidade brasileira, uma época, um bloco... Há um pouco de exagero próprio de crítica literária "encantada" com que lia. Vejamos o que o que é dito:

> “Entretanto, penso que José Lins não pode ser julgado pelos seus livros tomados separadamente, mais sim pela totalidade de sua obra, pois só ela, em conjunto, com seus romances do ciclo do açúcar, já encerrado, com os novos aspectos nordestinos que nos mostra agora “Pedra Bonita”, só ela poderá dar uma ideia exacta da força e da largueza de visão dêsse escrito, que em seis anos de trabalho nos deu todo o Norte, tôda uma sociedade, tôda uma época, e - coisa rara neste país de ilusões ingênuas e de preconceitos - um bloco vivo de realidade brasileira.” (1938c, p.244)

Concluído o primeiro caderno, ainda em 1938 na edição nº34 da revista *Sol Nascente* o consagrado autor portugues Alves Redol, escreveu uma crítica aos cadernos de Lia na revista *Seara Nova*[111]. Já nas primeiras linhas o autor destaca a importância que esses cadernos teriam em um futuro distante – o que é confirmado até mesmo por esse trabalho – uma importância para a reflexão acerca da literatura brasileira daquela época e seria de fácil compreensão porque tinha uma linguagem simples. Indubitavelmente, Lia escreve de forma muito descomplicada, direta e abordando todas as questões sem muitos desvios. Segundo Alves Redol:

[111] Disponível em: https://pt.revistasdeideias.net/pt-pt/sol-nascente/in-issue/iss_0000000777/12 acesso em: 01 mai. 2024

> Este estudo que a Seara Nova trouxe à publicidade nas suas colunas, e depois nos seus Cadernos, vai ficar nessa vasta bibliografia, se não pelo seu todo, ao menos pela justeza de alguns conceitos, unidos numa prosa simples e fluente. (REDOL, 1939, p.12)

Vale ressaltar que, Antonio Alves Redol foi um importante autor do chamado movimento neorrealista português. Escreveu livros como o clássico neorrealista Gaibéus em 1939, inaugurando o movimento inspirado em obras brasileiras como Cacau de Jorge Amado publicada em 1933 (Bergamo, 2008)

Conforme vai seguindo, o autor endurece as críticas. Afirma que as considerações feitas pela autora sobre os livros nacionais seriam repetidas e ainda reitera que esses livros ignoravam as questões sociais e imitavam romances estrangeiros: "[...] livros que ignoravam completamente, como de propósito, os nossos problemas mais vitais; livros de quem via a vida através dos romances estrangeiros, e se mostrava incapaz de sentir e compreender a verdade quotidiana." (REDOL, 1939, p.12). Ele elogia a forma com que os autores se aproximam do "Norte" se integrando com o "homem social" o "homem humano". Redol segue, citando o revolucionário Russo "Chernischevsky" quando defende sua diretriz para os escritores: "[...] não é a sociedade que serve o artista, mas o artista que serve a sociedade; a Arte deve contribuir, portanto, para o desenvolvimento da consciência humana e para melhorar a ordem social." (REDOL, 1939, p.12) E segundo ele, os autores brasileiros seguiam essa diretriz porque dominavam aquela realidade, de forma que Lia quando os distingue adquire para si austeridade. Todavia, Alves Redol julga que a autora faz isso de forma muito "apaixonada", fazendo crer que o romance brasileiro se resume apenas a José Lins: "Fá-lo precursor e louva-lhe a exuberância. Embriaga-se da sua obra e ergue-lhe um altar onde o adora, demolindo todos os outros – e são tantos! – que possam ofuscar o brilho do seu ídolo." (Redol, 1939, p.12)

Quando chega à questão da "imparcialidade" de José Lins e a forma com que Lia abordou esse ponto, Redol encrudelesce ainda mais suas críticas. Principalmente pelo fato da autora primeiro o enxergar como imparcial e depois afirmar que ele está presente na luta social, mas "quase" não toma partido. Esse "quase" ou "quási", vai ser a chave da principal discordância de Alves Redol, segundo o autor:

> Este quási não toma, sinônimo de que toma, talvez em pequenas parcelas – o que é um defeito – serve-lhe para ferir subtilmente os que de fronte descoberta viram "que não era mais possível escrever apenas o romance da burguesia, por que as outras classes sociais reclamavam também seu romancista. (Redol, 1939, p.12)

E quando fala sobre a comparação entre Jorge Amado, ele não deixa de sublinhar a definição de que o autor baiano seria "ingênuo" enquanto José Lins seria o “imparcial”. Pois era dessa forma que Lia definia quando analisava a proletarização das personagens de Jorge Amado em Cacau.

Assim sendo, Alves Redol conclui sua análise afirmando que o movimento literário brasileiro deve ser analisado pelo seu conjunto, não em suas individualidades: “O movimento literário brasileiro vale mais pelo todo, como definição de uma época de lutas, do que pelos fenómenos individuais.” (REdol, 1939, p.12)

É uma análise por uma perspectiva bem marxista de luta de classes, que já era de se esperar de Redol. E fica mais claro ainda esse desconforto dele com a “imparcialidade” de Lins do Rego afirmada por Lia.

Enfim, Lia Corrêa Dutra escreve um caderno quase que fascinada, enquanto o autor português tenta em alguns poucos parágrafos desmontar ou desconstruir essa singularidade de José Lins frente a outros autores, porém, não deixa de engrandecer a literatura brasileira. E o esteio da opinião de Redol está justamente aí, porque todo o conjunto da literatura brasileira deve ser ovacionado e não apenas um autor em específico.

Antonio Ramos de Almeida (1912 — 1961)

Além de Lia, outros autores também escreveram sobre literatura brasileira nas revistas portuguesas. Em 15 de Agosto de 1938 António Ramos de Almeida escreve um artigo em duas partes para a Sol Nascente intitulado *O romance brasileiro através dos seus principais intérpretes*, onde na primeira parte fala sobre Jorge Amado e na segunda sobre José Lins do Rego e Amando Fontes. Primeiro, vale destacar quem foi António Ramos de Almeida. Na ocasião do centenário de seu nascimento em 2013, o museu do Neorrealismo publicou um livro contando toda sua trajetória e desenhando sua biografia. António Ramos de Almeida nasceu em Olinda no Pernambuco e estudou no Colégio Salesiano de Recife antes de se mudar para Coimbra e frequentar a faculdade de Direito em 1932 (PITA, 2013). À medida que atuava em sua profissão, ia se envolvendo com os princípios do materialismo histórico, conforme aponta António Pedro (2013, p.110):

> A atividade que desenvolve a partir daí, em ritmo de crescente envolvimento e progressiva maturação, corresponde a uma consciência histórica modelada pelo reconhecimento da justeza dos princípios fundamentais do materialismo histórico.

E em dado momento, após escrever para alguns jornais, inseriu-se dentro do movimento Neorrealista, publicando artigos nas revistas Sol Nascente e O Diabo. Na *Sol Nascente*, em particular, ele publicou seis artigos, um poema e um caderno de poesia chamado *Sinfonia da Guerra* em 1939. Analisemos, brevemente, cada uma dessas contribuições. A primeira publicação é de 15 de maio de 1938 na edição de nº 29, consiste em uma crítica ao livro de contos *Caminhos Magnéticos* do escritor português António Madeira. A segunda é o artigo em duas partes que será analisado neste tópico, sendo a primeira parte publicada no nº 31 em 15 de agosto de 1938 e a continuação no nº 32 de 1 de dezembro do mesmo ano. Já a terceira publicação de autoria de António Ramos é um artigo intitulado Carta *a Romain Rolland* o próprio título já nos dá uma ideia do que se trata. Publicado em 1 de março de 1939, faz um tributo a Rolland, enaltecendo seu trabalho de forma bem fervorosa. Vejamos o que António diz em um dos trechos: "O homem que nunca se esqueceu da sua missão, o homem que nunca se atraiçoou, que fez da sua vida uma obra e de sua obra uma vida." (ALMEIDA, 1939, p.5)

A quarta contribuição dele a revista é uma crítica aos poemas de *Alberto Serpa* e aos desenhos de *Júlio* nas edições da revista *Presença* e foi publicado em 1 de abril de 1939. A quinta segue a mesma linha das outras publicações, de 15 de agosto de 1938 é uma crítica literária as obras: *La victorie final, de la democratie do Thomas Mann; l'equinoxe de septembre de H. Montherland e cronique de septembre de Paul Nizan.* Segundo Antonio: "A melhor crítica do primeiro está no segundo e a melhor crítica deste reside no terceiro." (ALMEIDA, 1939, p.11-12)

Já na sexta e última crítica, em 15 de novembro de 1939 o autor escreve sobre uma conferência pronunciada por Gaspar Simões e divulgada no editorial "Inquérito" acerca de "Antonio Nobre" e a poesia moderna. Existe também um poema publicado na edição n.o 42 junto com uma obra de Joaquim Namorado chamado Guerra no Mar.

Vale dar um destaque ao caderno de poesia Sinfonia da Guerra[112]. Tem um prefácio escrito por Rodrigo Soares, o posfácio por Joaquim Namorado e as ilustrações feitas por João Alberto. Rodrigo inicia o prefácio destacando a importância do poema naquele contexto histórico da segunda grande guerra, que ele aponta como um dos períodos mais graves da história da humanidade e seria um momento de ruptura decisivo para a sociedade pois dela sairia o caos ou um mundo novo. Então Sinfonia da Guerra naquele momento teria um grande significado:

[112] Disponível em: https://docs.revistasdeideias.net/extras/0000002722.pdf Acesso em: 01 de mai. 2024

> A publicação de Sinfonia da Guerra na hora presente tem um significado que está muito para além do simples aparecimento de mais um livro de versos. Sinfonia da Guerra tem o sentido de um protesto e a ressonância de um poema popular. Por vezes ao lê-lo tem-se a impressão de que não é o poeta que fala, mas uma voz anónima e obscura, ao mesmo tempo penetrante e esmagadora – a voz do povo, a voz da vida contando-nos a vida. (ALMEIDA, 1939b, p.6)

Quando fala de António, sobretudo da amizade que eles cultivam, o autor o destaca enquanto crítico literário, afirmando que ele teria grande valor, porque se impunha perante seus "adversários", elevando-se aos níveis mais altos da crítica orientada e consciente.

No posfácio Joaquim Namorado define a condição de poeta “até há bem pouco”, que seria uma condição romântica, descolada e com um encanto que distorcia o real. E a nova geração de poetas seria distinta dessas definições, porque reivindicavam o direito de serem comuns, renunciavam o formalismo e o convencionalismo em favor de uma “arte de largo sentido humano onde o quotidiano e o tôda-a-gente perde seu ar de espantalhos de vulgaridade para serem riqueza e experiência vivida.” (Almeida, 1939b, p.30)

Ele segue apontando as críticas existentes em relação a essa nova geração de poetas e afirma que a arte que prega a renúncia ao combate, não representa mais as necessidades da juventude. E segundo Namorado o livro Sinfonia da Guerra representava essa coragem de enfrentar a guerra de certa forma: “[...] é um livro inédito na nova literatura moderna: um poeta teve a coragem de viver um drama de toda a gente. Nas suas páginas passa a inquietação de tôdas as almas nas horas do primeiro dia de setembro e nas horas que lhe seguiram.” (Almeida, 1939b, p.31)

Dada essa exposição sobre a trajetória de António Ramos de Almeida, vamos ao artigo que é tema deste tópico. Conforme havia dito o texto é dividido em duas partes, na primeira, quando fala acerca de Jorge Amado, inicia de forma categórica, afirmando que “Portugal desconhece tanto o Brasil como o Brasil desconhece Portugal.” (Almeida, 1939, p.6) Ambos os países tinham perspectivas distorcidas de como se parecia o vizinho além-mar. Segundo o autor, o Brasil julgava pelos seus emigrantes portugueses, trabalhadores que chegam “desajeitados” e ficam boquiabertos com os prédios no Rio de Janeiro. E os portugueses julgam o Brasil “à imagem e semelhança dêsses mesmos portugueses abrasileirados que de lá voltam.” (Almeida, 1939, p.6) E quando se falava sobre os intelectuais, era ainda mais inerte, em espaçados momentos havia algum elogio, mas nada fora do lugar-comum “bolorento” encaminhado a um abismo entre os dois países. Dessa troca, segundo António nasceu:

> "[...] o nativismo fanático do Brasil, que vê no português o homem que gosta de bacalhau e usa tamancos, e em Portugal resultou a visão depreciativa no julgamento das fôrças espirituais que residem em potencial na grande nação brasileira." (Almeida, 1939, p.6)

Todavia, as novas gerações que surgiam tanto no Brasil quanto em Portugal, estariam combatendo essa troca cultural e literária superficial, tentando criar uma troca concreta. E o autor pontua que no Brasil ainda florescia a primeira grande geração literária. Apenas nesse momento o país se revelava mostrando sua personalidade a partir de seus novos autores:

> "O que melhor retrata o Brasil, oferecendo-nos uma visão original e profunda da sua estrutura de nação, é a plêiade admirável dos seus romancistas à frente dos quais devemos colocar: Jorge Amado, Amando Fontes e Lins o Rêgo." (Almeida, 1939, p.6)

Era uma geração desapegada de tendências europeias, sugestões filosóficas, políticas e culturais. António associa em determinados momentos a juventude e mocidade do Brasil com um primitivismo e uma castidade:

> É a mocidade do Brasil, a ingenüidade do seu povo, a Humanidade primitiva que forma o germen da sua nacionalidade que se entregam, como uma virgem, espontânea e gratuitamente ao "cio" dos seus romancistas sem temer que eles desvendam todo segrêdo da sua nudez inocente. (Almeida, 1939, p.6)

Porém apesar de haver semelhanças entre os romancistas brasileiros, os novos romancistas eram diferentes entre si. Quando começa falando de Jorge Amado, António afirma que o autor seria o maior romancista brasileiro e como também era o maior romancista de língua portuguesa. Ele destrincha os romances Mar Morto, Jubiabá e Capitães de Areia. E conclui que: "Jorge Amado dá-nos em toda a sua obra aquilo que um jovem crítico português chamou muito bem: sentido heroico da vida. As misérias, as desgraças, a dor, não esmagam o homem, mas sim são a mola essencial do sonho que os eleva e liberta." (Almeida, 1939b, p.6)

Percebemos que António tem um apreço muito particular com a obra de Jorge Amado, vejamos na segunda parte suas conclusões sobre os outros dois autores.

Publicada em primeiro de dezembro do mesmo ano, a segunda parte tem início com o autor discorrendo sobre Amando Fontes e comparando seu estilo narrativo com Jorge Amado: "Ao contrário de Jorge Amado, cujos romances são encharcados de irrealidade, de sonho, de figuras poéticas e fragmentárias, o romance de Amando Fontes é prenhe de realidade, de personagens inteiros, de ambiente forte e vivido." (Almeida, 1939b, p.6)

Ele fala sobre Os Corumbas e depois sobre o segundo romance Rua do Siriry é interessante perceber que António tinha uma opinião totalmente diferente de Redol quando escreve sobre Rua do Siriry. Enquanto o romancista português desejava ele mesmo ter escrito aquele romance, Ramos de Almeida não vê muito progresso se comparado com Os Corumbas. Segundo ele "[...] a vontade de ser abjectivo e real foi exagerada na "Rua do Siriry", o romancista transformou o seu dom realista de olhar a realidade – no que era original e por vezes ousado – num processo fotográfico, insípido e incolor." (Almeida, 1939b, p.7)

Sobre José Lins, o autor assinala que dos três ele seria o mais conhecido em Portugal. Como o texto foi escrito em 1938, António deduz que o ciclo da cana-de-açúcar estava finalizado com Usina, porém sabemos que Fogo Morto publicado em 1943 concluiu o ciclo. Menino de Engenho para ele era admirável, porém inconstante, pois algumas páginas seriam superiores enquanto "o miolo do livro, por ser demasiado fácil, não chega para medir as possibilidades do romancista [...]." (Almeida, 1939b, p.7)

Para o autor ainda faltava em José Lins um quê de poesia que existia por exemplo em Jorge Amado e um poder construtivo encontrado em Amando Fontes. Segundo ele:

> Daí os romances de Lins do Rêgo parecerem desiguais, com muitas paginas onde tudo se arrasta sem ser embalado pelo sonho, pelo poético, como acontece em Jorge Amado, ou pelo dinamismo oculto da propria vida, como acontece em "Os Corumbas" de Amando Fontes. (Almeida, 1939b, p.7)

Todavia, o romancista tinha suas qualidades insólitas enquanto narrador de um Brasil ainda estranho aos estrangeiros. Uma narrativa penetrante, um espírito de análise, porém, segundo António, não tinha o talento da escolha e da síntese. A crítica fica ainda mais taxativa quando afirma que o ciclo da cana-de-açúcar seria a história romanceada do nordeste brasileiro, resumindo apenas a cana-de- açúcar e já no primeiro romance Menino de Engenho entregava todo o clima dos outros que se seguiam. Dizia ele: "Sem grandes complicações de técnica literária, Lins do Rêgo mostra-nos no seu primeiro livro o clima de todos os outros." (ALMEIDA, 1939b, p.7) A argumentação que se segue aponta uma questão que é clara para qualquer leitor dos romances daquela época, sobretudo de José Lins. Há uma sobreposição do personagem em relação ao coletivo e esse indivíduo ao mesmo tempo representa todo esse lugar-comum. E essa característica do romance brasileiro é a essência social que difere das narrativas europeias cheias de artifícios psicológicos e individualistas. Segue uma definição muito precisa de António Ramos:

> O romance brasileiro tem acção, movimento, vida, sobretudo porque exprime a essencialidade da nossa época, isto é, o homem mergulhado na vida, lutando,

> sofrendo, amando e odiando numa constante batalha, em permanente contacto social, e não fechado a sete chaves no sotão de qualquer castelo feudal desenrolando pacientemente o cordão umbical do seu imaginário mundo psicológico. (Almeida, 1939b, p.7)

Conclusões

Após a análise das críticas à literatura brasileira, podemos perceber que havia sim uma forte presença em Portugal. E mais além disso, existia uma admiração legítima dos portugueses pela literatura brasileira. Admiração que foi tanta que extrapolou as revistas e foi parar na própria literatura, como defende a tese do professor Edvaldo Bergamo sobre Jorge Amado e o neorrealismo português. Enfim, há muito mais a se pesquisar no acervo disponibilizado pela Universidade de Nova Lisboa. E também, existe um vasto número de fontes sobre atores desconhecidos da história da literatura brasileira como Lia Corrêa Dutra e Antonio Ramos de Almeida.

Fontes

Revista **Sol Nascente**: Disponível em: https://pt.revistasdeideias.net/pt-pt/sol-nascente/ Acesso em: 01 de mai. de 2024

Revista **Seara Nova**: Disponível em: https://pt.revistasdeideias.net/pt-pt/seara-nova Acesso em: 01 de mai. de 2024

Bibliografia

BERGAMO, Edvaldo. Ficção e convicção: Jorge Amado e o neo-realismo literário português. São Paulo: UNESP, 2008

BOSI, Alfredo. História Concisa da Literatura Brasileira. São Paulo: Cultrix, 2021.

DIAS, Luís Augusto Costa. O «Vértice» de uma renovação cultural. Imprensa periódica na formação do neo-realismo (1930-1945). 2012. 393 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012.

HOBSBAM, Eric. A Era dos Extremos: O breve século XX 1914 - 1991, São Paulo, Companhia das Letras., 1997.

MATTOSO, José. História de Portugal: O Estado Novo (1926-1974). Lisboa: Estampa, 1998.

PITA, António P. A Vida e a Arte de António Ramos de Almeida. Vila Franca de Xira: Museu do Neorrealismo, 2013.

REIS, M. Laura. Lia Corrêa Dutra (1908-1989) nos jornais brasileiros: uma análise dos escritos da autora para o jornal correio da manhã (RJ) em 1933. In: Semana de História, 22., 2023, Goiânia. Anais eletrônicos: Semana de História, Raça, Racismo, Antirracismo. Goiânia:

2023 p. 453 - 1471. Disponível em: https://sites.google.com/view/xxiisemanadehistoria-ufg/p%C3%A1gina-inicial?authuser=1 Acesso em: 10 de mai. de 2024

A MEDICALIZAÇÃO DA ESCOLA NA COLÔMBIA (1905): A HIGIENE COMO POLÍTICA DE ESTADO

Jeferson Orlando García Mazo[113]

Introdução

O século XX iniciou para a Colômbia com o fim da "Guerra dos Mil Dias" (1899-1902), que colocou liberais e conservadores uns contra os outros, tornando-a uma guerra civil devido à sua intensidade. Ela ocorreu no contexto da "Hegemonia Conservadora", um período político em que o partido conservador governou, com a ajuda da igreja católica, mais de quarenta anos. Um fato muito importante é que essa guerra deixou o país destruído e com poucos recursos; e os políticos e intelectuais ficaram intranquilos e com dúvidas.

Portanto, a questão da nação colombiana ganhou força entre políticos e intelectuais da época; eles achavam que a Colômbia, como nação, estava incompleta, ora por sua geografia, ora por sua população. Esta preocupação levou à busca de soluções políticas, econômicas, migratórias etc., mas a que interessa é a medicalização da escola. A particularidade dela é que sua formulação ocorreu em um contexto e momento decisivo, pois o país estava destruído pela guerra e seu horizonte era sombrio.

Assim, o propósito do meu trabalho é mostrar como a medicalização da escola contribuiu para modernizar o sistema educacional da Colômbia, no início do século XX; e mesma forma, ela foi a primeira abordagem à educação positivista. Para atingir este objetivo, a pesquisa buscou as abordagens que os médicos, algumas considerações de políticos e as normas fizeram na época e, teoricamente, também meu estudo parte de uma pesquisa documental, a qual tem uma perscrutação conceitual que contou com anotações feitas a partir de uma análise da bibliografia selecionada. O presente trabalho tem como hipótese que a medicalização da escola tive a intenção de educar para a luta da vida, o que gerou a preocupação pela população.

A intenção é mostrar: 1 A medicalização na escola; 2 as lutas contra o alcoolismo; 3 a solução dos médicos.

---

[113] Discente do doutorado em História da UFG.

A medicalização na escola

Em 1924, foi iniciada uma reforma educacional, que teve a particularidade de começar com um questionário para professores sobre a situação dos estudantes de ensino fundamental. Alguns anos depois, foi impresso um livro com o relatório do Secretário de Educação, o qual deixou uma opinião muito preocupante:

> Los cuestionarios de los maestros […] arrojaban datos alarmantes sobre el número de niños atacados por diversas afecciones y enfermedades epidémicas, hasta el punto de que todas esas demostraciones me llevaron al convencimiento de que esa gran porción de miles de niños que concurrían a nuestras escuelas constituían una legión enferma y declinante, un ejército de restos debilitados de un pasado menos doloroso que hacían recordar el lienzo que Sorolla bautizó *La triste herencia* (República de Colombia, 1926).

Após analisar as perguntas e comparar registros, o Secretário de Educação, Bejarano, extraiu os seguintes dados: "de 1610 niños, el 44% iban a la escuela sin desayunar y el 37% sin almorzar. Además, padecían de las siguientes enfermedades: el 70% de afecciones gripales, el 37% de viruela, el 17% de tifo, de neumonía el 6% y de fiebres el 4%" (Saenz et al., 1997, p. 98). O problema era, sem dúvida, a fome e as doenças. Qual foi a solução? Iniciar um processo de gerenciamento da *saúde escolar* no sistema educacional da Colômbia.

De fato, essa ideia não era nova. Em 1911 a Junta Central de Higiene (JCH) (órgão responsável pela saúde do país) elaborou uma série de pequenas regras sobre *saúde escolar*: uso obrigatório pelos estudantes de certificados de saúde física, certificados dos cinco sentidos e certificados de vacinação e suas datas (Junta Central de Higiene, 1911). Como consequência desta proposta, uns anos depois, a JCH ajudou a criar da Lei 112 de 1919, Artigo 7, a qual construiu a figura do médico escolar, responsável pela supervisão médica das escolas nacionais, públicas ou privadas: "Habrá en la capital de la República un Inspector Médico Escolar, encargado de la inspección médica delos Colegios nacionales, departamentales o de particulares" (Congreso de la República de Colombia, 1919, p. 1). Em sim, o defensor da *saúde escolar* foi o médico escolar.

Conforme discutido, o médico escolar foi um elemento-chave na implementação de práticas de saúde de prevenção de doenças na escola, já que ele possuía "[...] la gravísima responsabilidad de velar por la salud de los niños" (Segundo Congreso Médico de Colombia, 1913, p. 216). Dessa forma, seu trabalho também se estendeu à medicalização da escola.

A medicalização da escola na Colômbia foi um tema recorrente desde o início do século XX[114], especialmente nos principais departamentos do país: Cundinamarca, Antioquia e Boyacá. Precisamente, foram orientadas reformas educacionais baseadas em resoluções e mudanças na instrução pública (Bernal Jiménez, 1925), mas sempre com o princípio orientador do conceito de raça degenerada: ver as características próprias de um povo que definhava física, intelectual e moralmente.

Influenciados pela medicina e os médicos, os intelectuais interessados em reformas demostraram uma preocupação maior com futuro do país: as crianças, que tinham uma herança cheia de hostilidade, produto de vícios como o álcool, problemas de higiene e doenças; tudo isso havia sido transmitido de geração em geração:

> [...] las generaciones en formación tienen tras sí una larga serie de progenitores minados por el vicio dominante de el alcohol […] de fácil transmisión a los organismos nacientes […], y las enfermedades […] que rodean el ambiente escolar, tenemos que el niño de nuestras escuelas de primeras letras se desarrolla en las más lamentables condiciones (Bernal Jiménez, 1927, p. 59).

Luta contra o alcoolismo nas escolas

O pensamento médico da época foi muito importante para iniciar esta luta, tanto que muitos políticos tomaram palavras ou conceitos das descrições médicas para opinar, escrever e criar leis contra o alcoolismo, isso é, para idear uma noção sobre o álcool e as pessoas que o consumem, mas também para intervir o âmbito escolar. A pergunta é: por que a escola foi o espaço de intervenção? Entretanto, o seguinte médico dará a reposta e, igualmente, deixará a base para analisar a principal consequência do alcoolismo:

> El alcoholismo […] representa la miseria, el crimen, el robo, el pillaje y, lo que es peor todavía, la degeneración de la raza […].
> Por consiguiente, el ebrio engendra al ebrio, el bebedor engendra al bebedor, y esto no os admire: es la herencia con sus caracteres, sus leyes fatales, inexorables, a las cuales nadie puede escapar.
> Parecería que uno puede sustraerse a ella; pero, no, ella queda en los pliegues de la persona, y si no se la descubre a simple vista, aparece en los vástagos, en los niños; de suerte que el ebrio es tronco de ebrios; el primero es un árbol genealógico que se extiende a dos, tres o cuatro generaciones y después se extingue (García y Santos, 1904, pp. 371-372).

[114] Como pode ser visto no "*Reglamento sobre Higiene en las Escuelas y Colegios*" (República de Colombia, 1904).

De fato, a principal consequência do alcoolismo é a herança; argumento que foi formulado por muitos médicos ao longo do início do século XX:

> Por grandes que sean los desastres y las graves consecuencias que produce en el individuo bebedor, mayores y más desastrosas son las que produce en la descendencia y sus generaciones, y por consiguiente en la especie y la raza, y es lo que le da su carácter de enfermedad social, de azote social y de agente destructor de la raza el más poderoso (Montaña, 1921, p. 35).

Ao final do seu trabalho, o mesmo médico formulará onde deve ser a intervenção:

> Es necesario, pues, que pueblos y gobiernos sean previsores, que empleen con tiempo todos los medios para impedir el desarrollo del mal que principalmente ataca las generaciones, y para ello lo primero que debe hacerse, en mi opinión, lo que urge, es incorporar en la educación y la enseñanza nociones de higiene que figuren en los programas de las escuelas públicas y privadas, sin perjuicio de las publicaciones que constantemente deben hacerse en la prensa periódica tendientes a presentar a los ojos del vulgo todos los horrores del alcoholismo (García y Santos, 1904, p. 378).

Por isso, este trabalho estabelece como data pioneira da luta contra o alcoolismo nas escolas, na Colômbia, o ano de 1905 e não 1913:

> En 1913, la lucha antialcohólica se encontró articulada a la higiene escolar […], como se desprende de un análisis de “La Cartilla Antialcohólica", de Martín Restrepo, de enseñanza obligatoria en las escuelas. Las propuestas del Segundo Congreso Médico de incluir en los programas de enseñanza la Higiene, constituyeron uno de los elementos de intervención en la realidad de la población […] (Ospina López, Saldarriaga e Sáenz, 1992, pp. 150-151).

A primeira refutação é que, em 1905, a Resolução 124 foi criada como uma preocupação do Estado, pois o alcoolismo era uma das causas dos males do país e da raça. É por isso que a Resolução 124 de 1905 ordenava que em todas as escolas públicas fora ensinada a luta antialcoólica[115]. O objetivo era começar pela primeira infância, onde uma forte defensa poderia ser consolidada, e o espaço para fazer essa defensa era a escola, como García y Santos (1904, p. 378) apontou. Nos registros encontrados do arquivo, essa foi a primeira forma de medicalização da escola, tendo como a fonte a população da educação infantil, que apreenderia quais eram as costumes e hábitos prejudiciais e nocivos (Resolución 124, 1905), pois, do ponto

[115] A base desta luta foi o livro de Galtier Bosière, Ensenanza del antialcoholismo, editado pelo Ministério de Instrução Pública da época.

de vista do Estado e dos médicos, o alcoolismo possuía redes nas quais a família, a infância, a raça e a sociedade em geral estavam presas:

> [e]l pensamento del alcohólico no encuentra los caminos de la prudencia y la justicia, sino los de la violencia y el odio; su opinión en los asuntos públicos y privados es sospechosa siempre de desacierto […] El carácter se vuelve agrio, irritable, violento; se despiertan las más perversas inclinaciones; se debilitan los afectos de la familia, y aun se llega a caer en el más completo embrutecimiento (Restrepo Mejía, 1913, pp. 29-30).

Essas características foram encontradas por vários médicos do país; por exemplo, López de Mesa, um dos médicos mais influentes, política e educacionalmente, nos primeiros cinquenta anos do século XX, delineou quatro causas possíveis do alcoolismo capaz de afetar a marcha futura da Colômbia: antropológica, social, mesológica e familiar (López de Mesa, 1915, pp. 253-254). Estas foram vistos com grande preocupação, porque revelaram a deterioração tanto do país quanto de sua população.

> Tenemos, pues, varias causas del alcoholismo, que para precisar mejor podemos reunirlas bajo denominaciones sintéticas: causas antropológicas, como dicen los tratadistas de Derecho Penal moderno, a saber: las perturbaciones orgánicas que conducen a una depresión, toxicomaniacos, abúlicos, desadaptados por debilidad o perversión. Causas sociales: la industria de bebidas alcohólicas, la deficiencia económica que posterga la elevación moral, la deficiencia de educación que deja inculta la voluntad reactiva, la falta de distracciones sanas que den el tónico de la alegría a las multitudes. La influencia de los climas enervantes, causa mesológica. Y, por último, el ejemplo, causa moral. Hay también causas familiares que por reducirse fácilmente a las anteriores no hay para qué diferenciarlas.
> [Todo esto] ha conducido a la raza a una degeneración alarmante a pesar de tener mucha sangre española, a una postración moral intelectual y física que es serísima amenaza futura y ya triste presente (López de Mesa 1915, p. 253-254).

Os médicos tentaram concentrar seus esforços para lutar contra eles, construindo um imaginário negativo de bebidas alcoólicas e o significado do alcoolismo, transformando-os em uma das causas da degeneração da raça. Liborio Zerda, em seu estudo sobre bebidas alcoólicas, considerado por seus colegas médicos como um pioneiro no estudo das bebidas alcoólicas, fez uma análise meticulosa do futuro do país, ameaçado pelo consumo excessivo de bebidas alcoólicas: "[…] con la continuación de su uso tal como se produce hoy, los tiempos nos traerán funestas consecuencias, que se señalarán por la degeneración de la raza y por su degradación moral e intelectual" (Zerda 1889, p. 36).

A associação entre o alcoolismo e a degeneração da raça foi feita por meio do conceito de hereditariedade, já que entre os fatores que explicaram a degeneração estavam não só os elementos exógenos, mas também os que vinham do interior, ou seja, dos próprios habitantes da Colômbia. A herança foi um fator determinante quando se tratou de pensar sobre o alcoolismo e os problemas sociais do país. Era fácil prever que para os médicos do início do século XX, o consumo habitual dessas bebidas afetaria tanto as novas gerações quanto as futuras:

> Por consiguiente, el ebrio engendra al ebrio, el bebedor engendra al bebedor, y esto no os admire: es la herencia con sus caracteres, sus leyes fatales, inexorables, a las cuales nadie puede escapar.
> Parecería que uno puede sustraerse a ella; pero, no, ella queda en los pliegues de la persona, y si no se la descubre a simple vista, aparece en los vástagos, en los niños; de suerte que el ebrio es tronco de ebrios; el primero es un árbol genealógico que se extiende a dos, tres o cuatro generaciones y después se extingue (García y Santos 1902, p. 372).

Assim, a luta contra esses "venenos" foi associada desde o início à degeneração da raça, já que, como “el alcohol es el principal, el formidable enemigo de la raza” (García y Santos, 1902, p. 378). O álcool se espalhou pelo corpo daqueles que consumiram, mas também por todo o “corpo social” (Calvo e Saade, 2002, p. 209). Um exemplo claro desta opinião foi a voz do líder liberal Rafael Uribe Uribe, um dos primeiros políticos a levantar a questão:

> El alcoholismo es el cáncer social que nos devora y que está haciendo degenerar con vertiginosa rapidez la raza, no solo en sus cualidades físicas, como mentales y morales. […]
> El pueblo tira en las cantinas y chicherías el pan corporal y el espiritual de los hijos, pues lo que no le alcanza para alimentarlos y vestirlos bien y mandarlos a la escuela, si les sobra para embriagarse; y así, en vez de progresar, retrograda y reacciona contra todo lo que sea civilización, disciplina moral y humanitarismo (1979 (1910), p. 236-237).

De acordo com Uribe Uribe, o problema estava na deterioração da raça, mas também no ambiente social daqueles que bebiam assiduamente. Não era apenas a raça que podia degenerar, mas também os costumes, os valores e o núcleo familiar. A degeneração da raça e do ambiente social foram ligadas no processo pelo qual o álcool corrompeu a nação. Apesar disso, a principal preocupação era a relação entre degeneração e alcoolismo, que era o foco do interesse da nação: “Toda la Nación ve con espanto los progresos crecientes […] del alcoholismo, enemigo no solo de la vida y de la salud del individuo sino de la raza” (García

1915, p. 6). Naquela época, o abuso do álcool, que levou a um alcoolismo perigoso, era visto como um foco de ataque:

> Parece que hay un acuerdo unánime en que el peligro del alcohol está más en el hábito que en la dosis. Es decir que es más peligrosa una pequeña cantidad tomada a menudo, que una gran dosis en una sola vez. Sin que esto quiera decir que una sola borrachera no pueda tener una influencia al menos transitoria, sobre la salud del individuo y sobre su descendencia (Torres 1918, p. 14).

Estes médicos viram no consumo de bebidas alcoólicas uma das origens do problema de transmissão hereditária da degeneração da raça que afetou diretamente o futuro da nação, já que, se o povo consumir este tipo de bebidas, produzirá uma progênie doente.

A chicha

Apesar disso, certas bebidas alcoólicas foram consideradas mais benignas sem nenhum inconveniente ou preconceito, como o brandy, o vinho e até mesmo o uísque (Llano e Campuzano, 1994). Os médicos consultados levantaram sua voz contra certas bebidas fermentadas: "[…] la necesidad higiénica de reglamentar oficialmente la fabricación de estas bebidas, ya tan de general consumo en nuestro país, para evitar, en cuanto sea posible, los efectos perniciosos a la salud" (Zerda, 1889, p. 3). Esta abordagem foi adotada alguns anos mais tarde pelo médico Carlos de Greiff: "Los licores producidos entre nosotros no ofrecen ninguna garantía, tanto por el poco aseo que se observa en las fábricas, como por la naturaleza de los aparatos destilatorios y el poco cuidado nulo casi siempre, que se pone en la depuración de los licores" (De Greiff, 1906, p. 64).

Mas foi uma dessas bebidas, considerada pouco higiênica e típica da região andina, que gerou mais conflitos e rejeição: a chicha. Chegaram ao ponto de localizar geograficamente seu consumo e medi-lo. Neste caso, para regulá-lo ou suprimi-lo, era necessário saber onde estava sendo consumido, mesmo que tal prática fosse uma questão cultural (que era Cundinamarca) e determinar a quantidade de consumo dessas bebidas, "según las distintas regiones y zonas climáticas del país: en las zonas frías, en donde predomina la chicha, el consumo promedio anual era de 450.000 litros; en las templadas, en donde el guarapo era la bebida corriente, el promedio era de 135.000 litros por año" (Noguera, 2003, p. 151-152).

Para os médicos, o problema com a chicha residia em três razões. Primeiro, esta bebida foi um afastamento do uso criterioso da razão certa: "No hay duda de que, de todos los alcoholismos, el producido por la chicha es el más embrutecedor" (Pérez 1915, p. 288). A

estultificação foi vista como uma espécie de tolice temporária que geralmente era acompanhada por “una disminución de la capacidad respiratoria de la sangre, un debilitamiento de la nutrición y la producción de otros venenos como […] el ácido acético” (Torres 1918, p. 16), o que implicava em danos irreparáveis.

Em segundo lugar, foi dado um nome para os efeitos de seu constante consumo, "chichismo": “¿Qué origina el síndrome denominado chichismo? Evidentemente el uso y abuso de la chicha en Bogotá y en los pueblos circunvecinos” (Gómez, 1914, p. 302). Mesmo descrevendo como esta nova doença foi refletida:

> […] la inspección revela en ellos una piel gruesa, seca, dura, áspera, rasgada en todas direcciones por las uñas de las manos y de los pies, […] efecto de la incuria y de la existencia de una rica hacienda de piojos. Sin contar con la mugre que semejante estado deja suponer, la piel de tan desventurados individuos tiene un aspecto característico, sui generis: en las partes laterales y posteriores del cuello, tercio inferior de la cara, posterior de los antebrazos, dorso de los pies, exceptuándose la parte protegida por las alpargatas, es negra, brillante, seca, sin descamación pronunciada; la de la cara tiene un color amarillo de oliva, con placas de efélides en las mejillas; en las narices es roja o violácea y algo vascular. La cabeza cubierta de abundante pelo grueso, seco, indómito, surcado por crecida prole de piojos (Gómez 1914, p. 305).

Seu consumo foi considerado tão prejudicial que foi associado a um veneno, primeiramente por causa da forma como foi processado:

> […] es preciso establecer las condiciones de salubridad que la chicha debe tener para el consumo, como se hace con los alcoholes en las naciones del mundo europeo. Permitir el consumo de la chicha en las condiciones que hoy tiene, es permitir el envenenamiento de nuestra especie, a pesar de conocer hoy la causa de la toxicocidad de esta bebida y los estragos que produce (Gómez 1914, p. 303).

Alguns chegaram ao ponto de pensar que o consumo de chicha faria com que a espécie se extinguisse:

> […] minando la especie humana hasta constituir su peligro máximo. Estamos en presencia de un enemigo capaz de efectuar un aniquilamiento de la especie, como lo acredita la rápida desaparición de los Pieles Rojas, polinesios y africanos tratados por el alcohol de la cristiana civilización europea. Ante él queda justificada toda medida de represión, como se justifica el destierro de los leprosos, la prisión perpetua de los criminales patológicos, el aislamiento social de los pervertidos. La moral lo autoriza, y la justicia humana no será cruel si redime las generaciones futuras, como lo manda el espíritu de conservación y la misma dignidad de la especie (López de Mesa 1915, p. 258).

A terceira razão pela qual a chicha era um problema: a fermentação extensiva à qual era submetida. “He dejado esta bebida para tratar de ella de una manera especial pues la chicha produce estragos en el organismo por la acción de dos sustancias distintas: el alcohol y una tomaína o veneno que resulta de su prolongada fermentación” (Torres 1918, p. 17-18). Esta forma de produção era perversa e totalmente anti-higiênica porque permitia que o milho apodrecesse:

> Después de una exposición que hice en el segundo congreso científico Pan-Americano sobre los efectos de la chicha y sus analogías con la enfermedad llamada Pelagra, el delegado boliviano doctor Elias Sagarnaga, Director de higiene de la Paz, manifestó que la chicha era bebida muy usada en su país y tenida allí como inofensiva.
> Investigando un poco más llegamos al conocimiento de que el método empleado en Bolivia no lleva el maíz hasta el estado de putrefacción a que se lleva aquí, estado éste dentro del cual se desarrolla la sustancia venenosa (Torres 1918, p. 18).

O que era necessário para evitar estes impactos desta bebida em particular sobre a nação? Havia várias soluções. A primeira foi a criação de impostos sobre esta bebida. Foi Enrique Pérez quem propôs na revista Cultura o aumento dos impostos sobre a chicha, pois estava causando grandes danos à sociedade. Ele não entendia como outras bebidas menos consumidas tinham impostos caros: “Entre nosotros se imponen altos gravámenes al brandy y otras bebidas de lujo, pero no tengo noticia de que se haya intentado siquiera establecer un impuesto sobre la chicha que convierta este licor en artículo caro para aquellos que lo usan y a quienes tanto mal hace […]” (Pérez 1915, p. 288-289). Ao mesmo tempo, este mesmo membro dos médicos propôs a criação de um instituto de reformas sociais para se encarregar das mesmas: “[...] a organização de um conselho de ação social para divulgar entre nosso povo ensinamentos benéficos e simples de moralidade, disciplina, energia, higiene, parcimônia e para abrir a campanha anti-álcool” (Pérez 1915, p. 286).

Esta reforma social buscou a erradicação de costumes e hábitos considerados impróprios e anti-higiênicos. Com a supressão desses costumes e hábitos em mente, a solução mais marcante foi procurar uma bebida que substituísse a chicha e cuja produção e distribuição envolvesse um processo com tecnologia e aparelhos que a tornassem altamente higiênica e moderna. Simplificando, um tinha que ser substituído pelo outro:

> Tocóle el turno a nuestra sucia, tóxica y embrutecedora bebida popular, la chicha, que ya debiera haberse borrado del escalafón de nuestras bebidas, pero que, por omisión y falta de medios prácticos, continúa envenenando nuestras

> masas populares. La manera de acabar con ella seria reemplazándola por otra bebida no tóxica, agradable, barata y nutritiva (Fajardo 1918, p. 63).

A solução

De acordo com todas estas descrições, a chicha era uma bebida totalmente prejudicial, portanto a melhor maneira era trocar esta bebida por outra, uma bebida "não tóxica", "agradável", "nutritiva" e higiênica: a cerveja. Até o próprio Calixto Torres tinha previsto isto, caso fosse impossível exterminar a chicha ou regular sua produção: “Si no fuere posible, pues, acabar con la chicha al menos debería reglamentarse el método de su fabricación o aún fomentar otras bebidas como la cerveza que son infinitamente menos nocivas” (Torres 1918, p. 19). Entretanto, não fazia sentido substituir uma bebida por outra se não houvesse acompanhamento da família e do padre, ou seja, da Igreja Católica:

> La lucha […] debe principiar dentro del medio familiar evitando el ejemplo y poniendo de presente los peligros y extenderse al medio social por la fundación de Al cuidado de estas sociedades debe estar el fomento de pequeñas industrias, la fundación de bibliotecas y de diversiones baratas que alejen del pueblo el ocio y el aburrimiento que son las antesalas del alcoholismo.
> Estas empresas pueden ser intentadas por iniciativa individual sobre todo de los curas párrocos quienes con su influencia indiscutible están en mejores condiciones para iniciar una labor efectiva (Torres 1918, p. 17).

Naturalmente, não se tratava apenas de declarar causas, propor substitutos de bebidas, esperar por caridade cristã ou dar ensinamentos. Estas medidas tiveram que ser postas em prática, e elas tiveram que tocar as massas que bebiam. Assim, reformas sociais, impostos e cerveja seriam a solução para combater o alcoolismo e substituir a chicha como bebida fermentada não higiênica por excelência; com esta disposição, os hábitos destrutivos poderiam ser mudados e o país poderia ser colocado no caminho do progresso e da modernidade. Só então a Colômbia poderia dizer: “Si a favor de nuestros esfuerzos […] se logra disminuir, siquiera, las causas de degeneración de la raza, como […] el alcoholismo […] habrá razón para decir que [se] ha hecho obra meritoria y patriótica” (Lobo 1914, p. 410).

Portanto, não é de surpreender que, para Rafael Bernal, a escola tornou-se o espaço onde esses males podiam ser combatidos, ainda quando ele mesmo observava que as crianças eram o material humano e, por conseguinte, o primeiro elemento de intervenção, o que deixou ver no relatório que entregou à Secretária de Instrução Pública, depois de perguntar aos professores:

> Los cuestionarios de los maestros, a que antes he aludido, arrojaban datos alarmantes sobre el número de niños atacados por diversas afecciones y enfermedades epidémicas, hasta el punto de que todas esas demostraciones me llevaron al convencimiento de que esa gran porción de miles de niños que concurrían a nuestras escuelas constituían una legión enferma y declinante, un ejército de restos debilitados de un pasado menos doloroso que hacían recordar el lienzo que Sorrolla bautizó *La triste herencia* (República de Colombia, 1926, p. 33).

Entretanto, a reforma não se limitou a constatar os males raciais e as deficiências do povo, mas foi também regenerativa: "la escuela [...] debe ser esencialmente regenerativa" (Bernal Jiménez, 1927, p. 59). Como pode-se entender a palavra escola regenerativa? Para Rafael Bernal, a escola regenerativa era aquela que transformava a prática educacional, apoiava as atividades físicas e permitia que o médico escolar trabalhasse nas orientações, examines e monitoramento das escolas (Saenz et al., 1997). Uma das ideias era acabar com as antigas formas de aprendizado, baseadas na memória e no acúmulo de conhecimentos, e transformar as escolas em espaços de luta da vida: "No es con un pedagogicismo excesivo como vamos a resolver nuestros problemas. Antes de convertir nuestras escuelas en perfectos gabinetes de experimentación, tenemos la obligación de hacer de ellas las trincheras de la vida" (Bernal Jiménez, 1932, p. 61). Essa ideia implicava duas coisas: 1. uma crítica ao conhecimento e à educação tradicional, uma crítica que listava os seguintes vícios:

> 1) Ignorancia de la personalidad del niño y de su psicología particular. 2) Abuso de los medios de coerción y corrección. 3) Disciplina inadaptada y tendiente a inhibir la mayoría de las actividades espontáneas del cuerpo y del espíritu. 4) Generalización metodológica, sacrificando la individualidad del niño en la masa común de sus camaradas. 5) Sobrecarga de programas clásicos oficiales. 6) Abuso de los métodos estrictamente de memorización y atrofia, por falta de ejercicios de las facultades mentales de los niños. 7) Mala distribución de las materias y del tiempo de trabajo en el reglamento interno de la escuela. 8) Desconocimiento del valor pedagógico de los trabajos manuales y del dibujo como medio de expresión gráfica del pensamiento. 9) Ignorancia de las leyes de asociación de las ideas y de las imágenes y de la correlación entre los conocimientos. 10) Desdén e inclusive represión de la curiosidad infantil: ausencia de un sentido de oportunidad en la enseñanza. 11) Exceso de disciplina teórica: exceso de reglas y conceptos abstractos: ausencia de observación, de experimentación y de realizaciones. 12) Ausencia de higiene corporal y de asistencia médico-escolar. 13) Abuso del rigor y ausencia de alegría y de espontaneidad. 14) Ausencia de ejercicios físicos adaptados. 15) Insuficiencia e inadaptación de los edificios escolares. 16) Ausencia de contacto entre la escuela y la sociedad, entre el trabajo escolar y la vida exterior […] (Bernal Jiménez, 1932b, pp. 10-11).

2. O trabalho para transformar a escola em um espaço regenerativo e de luta pela vida precisava ajuda.

Considerações finais

A principal maneira de se modernizar era buscar saberes modernos e práticos que possibilitassem pensar em cidadãos aptos para o trabalho e para a competência, como exigiam as nações modernas, mas na Colômbia isso tinha que ser feito com a ajuda e a permissão da religião católica.

Os objetivos deste texto foram: 1 identificar a relação entre a modernização educacional na Colômbia no início do século XX e o conhecimento médico; 2 analisar a medicalização na escola da época; 3 descrever o contexto político e social da Colômbia no início do século XX.

Referências

Bernal Jiménez, Rafael. Cuarta conferencia: vicios de nuestras instituciones docentes. *Semana pedagógica*. Tunja: Imprenta Departamental. 1925.

Bernal Jiménez, Rafael. La enseñanza agrícola. *Cultura*. Año 1, Núm. 3. Tunja. 1927.

Bernal Jiménez, Rafael. *La escuela defensiva*. Revista educación, Año 1, Núm. 2. Bogotá: Facultad de Educación de la Universidad Nacional. 1932a.

Bernal Jiménez, Rafael. *La reforma educativa en Colombia*. Roma: Imprenta Agustinniene. 1932b.

Calvo, Óscar, e Saade, Marta. *La ciudad en cuarentena. Chicha, patología social y profilaxis*. Bogotá: Ministerio de Cultura. 2002.

Congreso de la República de Colombia. Ley 112. Por la cual se reforman las Leyes 66 de 196, 22 de 1911, 84 de 1914 y 32 de 1918. D.O., año LV, número 17006. 22 de diciembre de 1919.

De GREIFF, Carlos. *Fisiología e higiene al alcance de todos*. Medellín: Imprenta oficial. 1906.
Fajardo, Benjamín. *Contribución al estudio del problema del alcoholismo*. Bogotá: Tipografía Minerva. 1918.

García y Santos, Federico. “La degeneración de la raza por el alcohol”. *Revista de la Instrucción Pública de Colombia*, Bogotá, DC., v. 12, n. 71-72, p. 371-379. 1902.

García y Santos, Federico. La degeneración de la raza por el alcohol. En *Revista de Instrucción Pública de Colombia*, Bogotá, v. 12, n. 71-72, p. 371-378, 1904.

García, Pablo. Exposición de la Junta Central de Higiene al Congreso Nacional de 1915. *Revista de Higiene*, Bogotá, n. 93, p. 4-103. 1915.

Gómez, Josué. "Chichismo". Estudio general, clínico y anatomopatológico de los efectos de la chicha en la clase obrera". *Repertorio de Medicina y Cirugía*, Bogotá, DC., v. 6, n. 5, p. 302-379. 1914.

Jiménez López, Miguel. Segundo Congreso Médico de Colombia. (Reunido en 1913). La Educación Física como factor esencial de la regeneración de nuestras razas. Bogotá, Escuela Tipográfica Salesiana. 1917.

Jiménez, Miguel. *La escuela y la vida*. Bogotá: Lausanne: Imprimeries Réunies. 1928.

Junta Central de Higiene. Acuerdo número 13. Sobre higiene en las escuelas y colegios de la República. Codificación de las disposiciones de educación pública. Bogotá. 20 de junio de 1911.

Llano, María e Campuzano, Marcela. *La chicha, una bebida fermentada a través de la historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. 1994.

Lobo, Manuel. La higiene nacional y la prensa del país. *Revista de Higiene*, Bogotá, DC., v., n. 92, p. 409-411. 1914.

López de Mesa, Luis. El problema del alcoholismo y su posible solución. *Revista Cultura*, Medellín, v. II, n. X, p. 233 -264. 1915.

Montaña, Eliseo. *La lucha antialcohólica. El alcoholismo en Colombia y medios de combatirlo*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1921.

Naranjo Gonzáles, Sandra. Una escuela sin médico vale tanto como una escuela sin maestro: Colombia, 1886-1940. *Revista Iberoamericana de Patrimonio Histórico-Educativo (Ridphe)*, Vol. 9, pp. 1-19. 2023.

Noguera, Carlos. *Medicina y política. Discurso médico y prácticas higiénicas durante la primera mitad del siglo XX en Colombia*. Medellín: Fondo Editorial Universidad de EAFIT. 2003.

Ospina López, Armando, Saldarriaga Oscar e Sáenz, Javier. Inspección, médico escolar y escuela defensiva en Colombia 1905-1938., p. 149. Ponencia presentada al *Primer Congreso Iberoamericano de Docentes e Investigadores en Historia de la Educación Latinoamericana*, celebrado en Bogotá, los días 2-5 de septiembre de 1992. Recoge algunos de los avances del proyecto de investigación "Saber Pedagógico y Educación Pública en Colombia 1920-1946", desarrollado en el Foro Nacional por Colombia, con el auspicio de Colciencias. pp. 147-155. 1992.

Pérez, Enrique. La reforma social en Colombia. *Revista Cultura*, Medellín., v. II, n. X, p. 284-293. 1915.

República de Colombia. *Reglamento sobre higiene en las escuelas y colegios*. En *Revista de Instrucción Pública de Colombia*, Tomo XV, número 3 y 4. Abril-mayo de 1904.

República de Colombia. *Informe del secretario de instrucción pública*. Tunja: Imprenta Oficial. 1926.

Resolución 124 de 1905. En *Registro de instrucción pública*. T. 1, Núm. 8. 23 de mayo de 1905.
Restrepo Mejía, Martín. *Cartilla antialcohólica. Para uso de las escuelas primarias de la República ordenada por el Ministerio de Instrucción Pública*. Bogotá. 1913.

Segundo Congreso Médico de Colombia. Memorias. Medellín de 19 al 26 de enero de 1913.
Torres, Calixto. *Cartilla higiene en las bebidas*. Medellín: Archivo histórico de Luis López de Mesa. 1918.

Uribe, Rafael. *Obras selectas*. Tomo I. Bogotá: Imprenta Nacional. 1979.

Zerda, Liborio. Estudio químico, patológico e higiénico de la chicha, bebida popular en Colombia. *Anales de la instrucción pública en la República de Colombia*, Bogotá, v. XIV, n., 78, p. 3-36. 1889.

A PRODUÇÃO LITERÁRIA COMO FORMA DE RESISTÊNCIA: O PERCURSO LITERÁRIO DE CAROLINA MARIA DE JESUS

Bianca Francisca da Silva Santos[116]

Esta pesquisa se propõe analisar como a sociedade brasileira retrata as mulheres negras, usando como base a obra "Quarto de Despejo: diário de uma favelada" (1960), da escritora Carolina Maria de Jesus. Este livro levanta questões que estão em diálogo com a realidade vivida pela autora, que é uma mulher negra, pobre, catadora de papéis, mãe solteira e com pouquíssima escolaridade. A escrita de Carolina Maria de Jesus se tornou uma representação importante da vida das mulheres negras periféricas até os dias de hoje. Nesta perspectiva, pretendo analisar o processo intelectual de Carolina Maria de Jesus e compreendê-la como sujeito e discutir a realidade dessas mulheres negras a partir da obra "Quarto de Despejo: diário de uma favelada" (1960), além de compreender as questões apresentadas na obra, que nos permitem entender o Brasil e sua relação com questões raciais, de gênero e de classe, através das memórias e experiências de vida da própria autora, que fala a partir de sua perspectiva enquanto mulher negra na periferia.

Palavras-chave: Mulheres Negras; Representação; Carolina Maria de Jesus.

Introdução

Este artigo tem como objetivo analisar o processo intelectual de Carolina Maria de Jesus e compreendê-la como sujeito. O texto começa abordando a representação da mulher negra na sociedade brasileira e como isso afeta sua inserção na sociedade. Além disso, fala sobre as dificuldades enfrentadas pelas mulheres para serem reconhecidas como escritoras e terem papéis relevantes nesse campo, especialmente por ser um espaço dominado por figuras masculinas. Em seguida, são explorados os eventos e experiências na vida de Carolina Maria de Jesus antes da publicação de seu famoso livro "Quarto de Despejo".

Carolina Maria de Jesus obteve reconhecimento na década de 1960 quando seu livro "Quarto de Despejo: diário de uma favelada (1960)" foi publicado. No início da sua fama, traz

[116] Graduada em História pela Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT). Mestranda em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Orientador: Prof. Dr. Eudes Fernando Leite. Bolsista Capes. Membro de conselho editorial de periódico científico- Revista História em Reflexão. E-mail: bianca.francisca1999@gmail.com.

consigo também sua jornada, uma mulher de ascendência africana que partiu de uma cidade do interior de Minas Gerais rumo a São Paulo em busca de uma oportunidade. Devido à vida movimentada e dinâmica de uma grande cidade, Carolina Maria de Jesus encontrou na escrita uma maneira de ordenar suas ideias e pensamentos, apesar de ter apenas cursado até o segundo ano escolar. Após se tornar mãe solo e enfrentar dificuldades financeiras, decidiu se mudar para a favela do Canindé.

Em meio à favela do Canindé, a protagonista registrou suas palavras nos papéis e cadernos que recolhia das ruas, uma atividade frequente que lhe garantia o sustento através da venda de materiais reciclaveis. Contudo, com uma atenção especial, Carolina Maria de Jesus separava meticulosamente os cadernos com folhas limpas, mantendo-os intocados para preenchê-los com seus romances, poesias e diários. Durante muito tempo, ela nutria o sonho de publicar suas escritas, ansiando por compartilhar sua voz e suas histórias com o mundo.

Audálio Dantas, o jornalista da revista O Cruzeiro em 1958 realizou uma reportagem na favela do Canindé, durante a matéria deparou-se com uma cena curiosa: uma mulher que entre suas atividades diárias, estava dedicada à escrita e intrigado com aquela situação Dantas decidiu examinar os manuscritos que a mulher produzia. Ao analisar os diários de Carolina Maria de Jesus viu uma grande oportunidade de publicação, no diário Carolina aborda a sua trajetória, a vida na favela e várias denúncias sobre a desigualdade social. Como Audálio Dantas é conhecido por lutar pelos direitos humanos reconheceu que a publicação deste diário teria um grande impacto na sociedade naquele momento.

Após várias tentativas de publicação realizada pelo jornalista Audalio Dantas o livro de Carolina Maria de Jesus foi publicado em 1960 pela editora Francisco Alves. O livro se tornou um sucesso surpreendente para os padrões da época, principalmente por ser uma obra escrita por uma mulher, negra, pobre e mãe solo, além disso o livro “Quarto de Despejo” não seguia as convenções estéticas literárias estabelecidas. A estética das obras de Carolina Maria de Jesus passou a ser objeto de intenso debate entre os críticos literários, e ao longo do capítulo será explorado o tema em maior profundidade.

Em 1959, quando uma parte do livro "Quarto de despejo: diário de uma favela" foi publicada pelo jornalista Audálio Dantas, houve um interesse considerável por parte dos meios de comunicação. No entanto, esse evento ocorreu em um momento de significativas transformações globais, o que acabou influenciando a percepção da obra de Carolina Maria de Jesus. Nessa época, as vozes das chamadas minorias estavam em ascensão e ganhavam cada vez mais importância e espaço para se expressarem. De acordo com Elzira Divina Perpétua (2002), o contexto social em que a obra foi publicada foi crucial para a sua recepção e

popularidade.

> Pode-se dizer que tanto no Brasil quanto no exterior, o acolhimento a Quarto de Despejo deveu-se a uma mudança de interesse do público voltado para textos produzidos por um Outro que recentemente passou a ser representado. Contudo, entende-se que essa aceitação deveu-se a uma convergência de fatores contextuais, publicitários e editoriais que marcaram a primeira edição brasileira, organizada por Audálio Dantas, a partir da qual se conformaram as traduções. (PERPÉTUA, 2002, p.37).

Além disso, Angela Davis (2016) fala sobre a importância de revisitar as lutas históricas das mulheres negras para compreender como elas moldam sua existência e são fundamentais para o desenvolvimento de sua independência e autossuficiência. Ela destaca que a compreensão das condições materiais sob as quais as mulheres vivem é crucial para entender sua luta e suas demandas por igualdade e justiça. Davis (2016) aponta que as mulheres negras historicamente enfrentam desafios únicos devido a sua opressão de gênero, raça e classe. Ela enfatiza como o feminismo negro[117], por exemplo, é fundamental para entender a experiência das mulheres negras, que enfrentam opressões interseccionais.

Quebrando barreiras: *a representação das mulheres negras na sociedade brasileira*

Segundo Serge Moscovici (1978), a representação social da mulher negra é formada através de um processo social de estereotipação e marginalização. O autor argumenta que a sociedade tende a atribuir características negativas e estereotipadas às mulheres negras, como a promiscuidade, agressividade e baixa inteligência. Essas representações são influenciadas por fatores históricos, culturais e econômicos, que perpetuam a desigualdade e discriminação racial. Moscovici enfatiza que essa representação não é uma característica inata, mas sim uma construção social com o intuito de manter um sistema de opressão e dominação.

Ao analisar a situação das mulheres negras que eram escravizadas, é possível identificar duas categorias distintas em que elas se encontravam: "escrava de eito" e "mucama". A categoria de "escrava de eito" se refere às mulheres negras que eram obrigadas a realizar trabalhos pesados no campo, como preparar a terra, plantar e colher alimentos. Por outro lado,

[117] O feminismo negro é um movimento que busca combinar a luta feminista com a luta antirracista, enfatizando as experiências únicas das mulheres negras e destacando as múltiplas formas de opressão que elas enfrentam devido à sua raça e gênero. Esse movimento reconhece que os problemas enfrentados pelas mulheres negras são distintos dos de outras mulheres, devido ao racismo estrutural e à discriminação de gênero interseccionais.

as "mucamas" eram responsáveis por realizar os serviços domésticos na casa-grande, como lavar roupas, passar, cozinhar e até mesmo criar e amamentar os filhos das senhoras brancas.

A categoria de mucama deu origem à figura da mãe-preta, que tinha a responsabilidade de cuidar dos filhos das sinhás. Essa figura era utilizada como exemplo estereotipado de que os escravizados eram dóceis e pacíficos. O termo "mãe-preta" é comumente usado de forma romântica para se referir às mulheres negras que desempenham papéis maternos ou cuidadores na sociedade. Essa romantização pode ser encontrada em diferentes contextos, como na literatura, na música e até mesmo em discursos políticos. No livro Casa-Grande e Senzala de Gilberto Freyre retrata esse estereotipo da mãe-preta.

> "Quanto às mães-pretas, referem as tradições o lugar verdadeiramente de honra que ficavam ocupando no seio das familias patriarcais. Alforriadas, arredondavam-se quase sempre em pretalhonas enormes. Negras a quem se faziam todas as vontades: meninos tomavam-lhe a bênção; os escravos tratavam-nas de senhoras; os boleeiros andavam com elas de carro. E dia de festa, quem as visse anchas e enganjentas entre brancos da casa, havia de supô-las senhoras bem-nascidas; nunca ex-escravas vindas da senzala. É natural que essa promoção de indivíduos à Casa-Grande, para o serviço doméstico mais fino, se fizesse atendendo a qualidade físicas e morais; e não à toa e desleixadamente. A negra ou mulata para dar de mamar a nhônhô, para contar-lhe histórias, às vezes subdtituir-lhe a própria mãe – é natural que fosse escolhida dentre as melhores escravas da senzalas. Dentre as mais limpas, mais bonitas, mais fortes. (FREYRE, 1933, p.406)

A visão distorcida de Gilberto Freyre teve um grande impacto durante a época em que se construía uma identidade nacional. Entretanto, ao educar os filhos de seus senhores, as mães-pretas contavam diversas histórias africanas, o que acabou, querendo ou não, transmitindo conhecimentos e preservando culturas africanas para os brasileiros brancos. Dessa forma, foi através da figura da mãe-preta que houve uma africanização do português falado no Brasil (chamado de "pretuguês"[118]). Consequentemente, a mãe-preta desempenhou um papel de resistência passiva, preservando e difundindo aspectos da cultura africana no contexto da escravidão no Brasil.

No Brasil, frequentemente vemos mulheres negras sendo direcionadas para ocupações domésticas ou empregos de baixa remuneração. Segundo a análise de Gonzalez (2020), a sociedade brasileira costuma limitar as perspectivas profissionais da mulher negra a dois estereótipos: a "doméstica" e a "mulata". No entanto, é importante ressaltar que o termo

[118] De acordo com Lélia Gonzalez (2020), o termo "pretuguês" é uma forma de expressão que combina as palavras "preto" e "português" e é usado para descrever a língua falada pelos afro-brasileiros, com suas características específicas e influências africanas.

"mulata" hoje em dia possui uma conotação mais modernizada, relacionada à ideia de ser um "produto de exportação", e não se refere apenas à filha mestiça de uma pessoa negra com uma pessoa branca. De acordo com Lélia Gonzalez:

> O termo “mulata” implica a forma mais sofisticada de reificação: ela é nomeada “produto exportação”, ou seja, objeto a ser consumido pelos turistas e pelos burgueses nacionais. Temos aqui a enganosa oferta de um pseudomercado de trabalho que funciona como um funil e que, em última instância, determina um alto grua de alienação. Esse tipo de exploração sexual da mulher negra se articula a todo um processo de distorção, folclorização e comercialização da cultura negra brasileira. Que se pense no processo de apropriação das escolas de samba por parte da indústria turística, por exempo, e no quanto isso, além do lucro, se traduz em imagem internacional favorável para a “democracia racial brasileira”. (GONZALEZ, 2020, p. 44)

A utilização do conceito "mulata" como um produto de exportação dissemina e reforça uma representação sensualizada da mulher negra que, ao longo da história, foi explorada e comercializada no mercado internacional do entretenimento. Tal prática continua a perpetuar a visão exótica e sexualizada das mulheres negras, contribuindo para a manutenção do racismo e da objetificação do seu corpo.

No conhecido ditado popular cunhado por Gilberto Freyre “Branca para casar, Mulata para fornicar, negra para trabalhar”, podemos notar a maneira como a sociedade brasileira enxerga a mulher negra. Nesse contexto, o corpo da mulher negra é associado ao trabalho árduo, muitas vezes exercido em ocupações como faxineira ou cozinheira. Ela acaba sendo explorada economicamente, devido às desigualdades sociais e raciais presentes no país. Por outro lado, a figura da mulata é retratada como um objeto de prazer, um corpo sensualizado que se destaca principalmente durante o carnaval. É evidente, portanto, uma visão estereotipada das mulheres negras, que as classifica de forma limitada como força de trabalho pesado ou meros objetos de desejo, sem considerar sua individualidade e subjetividade.

Historicamente, as mulheres negras foram excluídas dos espaços de poder e suas vozes foram silenciadas. Apesar disso, sempre esteve presente ativamente nos movimentos sociais, principalmente no movimento negro e movimento de favelas. No cenário do movimento de favelas, a presença da mulher negra é caracterizada por suas lutas, resistência e superação.

As mulheres negras também fizeram parte do movimento de mulheres, porém, elas enfrentaram uma falta de representatividade dentro do movimento feminista. Durante encontros e congressos, as mulheres negras levantavam a questão do racismo, enfatizando sua importância para as lutas feministas. No entanto, muitas mulheres brancas consideravam esses

assuntos como irrelevantes. Segundo Gonzalez (2020), as mulheres brancas chegavam a rotular as mulheres negras como "não feministas" e "agressivas", especialmente quando elas denunciavam a exploração das empregadas domésticas por suas patroas. Um exemplo desse tipo de episódio foi destacado por Rosalia de Oliveira Lemos durante uma reunião no movimento feminista.

> Um dos episódios que me vem à memória refere-se a uma das reuniões do movimento feminista, quando as brancas contestavam nossas falas sobre a importância da luta por creches comunitárias. Ora, como éramos as babás e as empregadas domésticas de suas casas e, as nossas crianças ficavam "soltas" nas favelas quando trabalhávamos, o que poderia justificar a adesão ás nossas reivindicações, mas "elas" foram aliadas às nossas propostas. A luta por creches comunitárias era uma bandeira tão importante para as mulheres negras moradoras das áreas pobres, que assumíamos com toda a força em nossa ação política. (LEMOS, 2016, p.19)

Apesar do movimento feminista ter sido fundamental na abordagem de questões como sexualidade, violência e direitos reprodutivos, a questão racial muitas vezes foi esquecida. Lélia Gonzalez (2020), destacou que a categoria "infans" reforça essa visão do movimento feminista ao retratar a mulher negra como um objeto de dominação, infantilizando-a e negando sua humanidade. Isso é evidente na negação do seu direito de ser sujeito, tanto em sua própria expressão como na sua própria história.

Dentro do contexto do movimento negro, não houve uma igualdade significativa, já que também houve várias ocorrências de machismo. Isso se deve, em grande parte, ao fato de ser liderado por homens negros, o que levou a designação de atividades consideradas "femininas" para as mulheres negras. Apesar disso, as mulheres negras mostraram uma maior afinidade com o movimento negro do que com o movimento feminista, devido às experiências histórico-culturais compartilhadas entre elas.

Dessa forma, surge a necessidade de um movimento que abrange a interseção das questões de raça, classe e gênero, especialmente por parte das mulheres negras. Como o movimento feminismo negro decolonial que se baseia na ideia de que existe uma colonialidade do poder presente na sociedade brasileira, que perpetua a opressão e perpetuação das desigualdades sociais e raciais. Portanto, o feminismo negro decolonial busca descolonizar o pensamento feminista tradicional, que muitas vezes é branco e eurocêntrico, e trazer uma perspectiva antirracista e intercultural para a luta feminista.

A construção intelectual da escritora Carolina Maria de Jesus

Ao longo do tempo, tem ocorrido uma tendência em relegar ao esquecimento a trajetória histórica das mulheres, em particular as mulheres negras, uma vez que a narrativa histórica predominante é dominada por figuras masculinas. Essa prática de apagamento tem contribuído para perpetuar uma visão unidimensional e incompleta da história.

As mulheres negras são constantemente marginalizadas e invisibilizadas nos discursos e nas instituições acadêmicas. bell hooks (1995) aborda os obstáculos enfrentados no exercício da intelectualidade diante da discriminação e desvalorização da mulheridade negra. Ela defende a importância de promover a visibilidade e a valorização do conhecimento e das perspectivas das intelectuais negras, a fim de desafiar e romper com essas estruturas de poder opressivas. E trata sobre o conceito dessa desvalorização da produção da mulher negra.

> É o conceito ocidental sexista/racista de quem e o quê é um intelectual que elimina a possibilidade de nos lembrarmos de negras como representativas de uma vocação intelectual. Na verdade, dentro do patriarcado capitalista com supremacia branca toda a cultura atua para negar às mulheres a oportunidade de seguir uma vida da mente, torna o domínio intelectual um lugar interdito. Como nossas ancestrais do século XIX só através da resistência ativa exigimos nosso direito de afirmar uma presença intelectual. O sexismo e o racismo atuando juntos perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva a ideia de que ela está neste planeta principalmente para servir aos outros. (hooks, 1995, p. 468)

Essa ideia de "intelectual negra" de bell hooks (1995) ressalta a importância de uma abordagem interseccional da análise social, que considera as múltiplas formas de opressão que as mulheres negras enfrentam, como a discriminação racial, de gênero e de classe. Ao enfatiza a necessidade de ouvir e aprender com as vozes das mulheres negras, reconhecendo a sua importância para o avanço do pensamento crítico e da resistência contra as formas de opressão.

Além disso, as mulheres negras enfrentam barreiras estruturais para acessar oportunidades educacionais e intelectuais. A falta de acesso a recursos financeiros e a políticas educacionais discriminatórias dificultam sua entrada nas instituições acadêmicas e suas chances de progresso na carreira intelectual. Muitas vezes, seus trabalhos são ignorados, minimizados ou atribuídos a outros autores brancos. Isso acontece devido à persistência dos estereótipos racistas que associam a mulher negra à ignorância e à falta de capacidade intelectual.

De acordo com Walter Mignolo (2008), o pensamento eurocêntrico e eurocentrado tem sido imposto ao redor do mundo através da disseminação da linguagem e da epistemologia

ocidental. Isso ocorre devido ao poder e influência que o Ocidente tem exercido ao longo da história, seja através do colonialismo, do imperialismo ou da globalização.

Essa imposição do pensamento eurocêntrico e eurocentrado tem consequências negativas, pois marginaliza e desvaloriza outras formas de conhecimento e concepções de mundo que existem fora dos limites do Ocidente. Além disso, reforça desigualdades e hierarquias de poder, perpetuando estereótipos e dominação cultural. Segundo Aníbal Quijano "como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento e da produção do conhecimento" (QUIJANO, 2005, p.121)

A linguagem tem sido historicamente usada como uma ferramenta de poder e dominação por parte das culturas europeias, que impuseram sua visão de mundo em outros povos e culturas colonizadas. Ao utilizar a linguagem para nomear e classificar o mundo, as narrativas e discursos coloniais estabeleceram uma hierarquia de conhecimento, no qual o conhecimento indígena e africano, por exemplo, são desvalorizados e estigmatizados como sendo inferiores ou primitivos. Grada Kilomba reflete que:

> O discurso das/os intelecutais negras/as surge, então, frequentemente como um discurso lírico e teórico que transgride a linguagem do academicismo clássico. Um discurso que é tão político quanto pessoal e poético, como os escritos de Frantz Fanon ou bell hooks. Essa deveria ser a preocupação primordial da descolonização do conhecimento acadêmico, isto é, "lançar uma chance de produção de conhecimento emancipatório alternativo". (KILOMBA, 2019, p.59)

O discurso da escritora Carolina Maria de Jesus representa exatamente essa linguagem que transgride a linguagem academicista, reconstruindo e apropriando-se e da voz para às experiências marginalizadas e desestabilizem as estruturas de poder presentes nas relações linguísticas. Kilomba (2019) aponta que a linguagem do academicismo clássico é carregada de estereótipos, generalizações e simplificações que reforçam a ideia de superioridade cultural e racial europeia. Esses discursos de superioridade são internalizados por meio da linguagem, levando muitas pessoas não brancas a se sentirem inferiorizadas e invisibilizadas.

A trajetória de Carolina Maria de Jesus revela a difícil situação enfrentada por mulheres negras que sonham em se tornar escritoras. Desde o momento em que Carolina chegou a São Paulo, o interesse pela escrita já estava presente, mas ela não tinha consciência de que poderia ter um futuro na área. Durante uma entrevista de divulgação do seu livro "Quarto de Despejo" no Rio de Janeiro (Jornal Tribuna da Imprensa), em 1960, a escritora

menciona que o desejo de escrever um livro para ser publicado surgiu em 1937. Foi nesse ano que Carolina conheceu Luís Catapano, a quem mostrou seus escritos. Catapano reconheceu o talento e afirmou que aquilo que ela escrevia era poesia, o que levou Carolina a se declarar como uma poetisa.

A partir de 1937, Carolina Maria de Jesus passou a buscar oportunidades para publicar seus escritos, entrando em contato com jornais e redações. No entanto, infelizmente, não obteve uma resposta positiva para suas obras. Diante disso, ela se viu obrigada a vender peças para o circo como forma de subsistência. “Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondiame: —É pena você ser preta.” (JESUS, 1960, p. 55) Nessa frase retirada do livro Quarto de despejo é possível observar como a questão racial era frequentemente um obstáculo para Carolina Maria de Jesus conseguir a publicação dos seus escritos.

Em 1940, após inúmeras tentativas, a escritora Carolina Maria de Jesus teve sua primeira aparição no jornal. A matéria intitulada "Carolina Maria, poetiza negra" foi publicada pela Folha da Manhã. Nessa entrevista, Carolina já mencionava que suas tentativas anteriores de entrar em redações foram frustradas devido à discriminação racial que enfrentava devido à sua cor de pele. Transcrição de parte da entrevista realizada pelo jornalista Willy Aureli:

> Sou poetisa…
>
> — Sente-se, por favor…
> — Faço versos… Ninguém, porém, me leva a sério!
> — Como assim?
> — Ando pelas redações, e quando sabem que sou preta mandam dizer que não estão… Eis-me
> às voltas com meu ‘caso exótico’ e trato de me sair às mil maravilhas, ainda mais que o horário
>
> aperta e tenho encontro marcado.
>
> — São uns ingratos…
> — O Sr. quer ver alguma poesia de minha lavra?

Nesta matéria, Carolina compartilha um dos poemas que ela mesma escreveu, intitulado "O colono e o fazendeiro". Carolina Maria de Jesus, uma escritora autodidata, era uma ávida leitora de renomados autores brasileiros, como Casimiro de Abreu, Bernardo Guimarães e Machado de Assis, entre outros cujas obras estavam disponíveis para ela[119].

[119] Carolina Maria de Jesus, enquanto trabalhava como doméstica, teve a oportunidade de ler algumas obras literárias. Em sua residência de trabalho, havia uma vasta biblioteca à qual ela tinha acesso para ler.

Além de seu apreço pela literatura, Carolina tinha um grande interesse pela história do Brasil (esse interesse surgiu por causa do seu avô Sócrates que contava várias histórias do período colonial), constantemente buscando livros que abordassem não apenas a história do país, mas principalmente o período da escravidão. O poema "O colono e o fazendeiro" trata exatamente desse período histórico.

Durante muito tempo, as mulheres negras foram silenciadas e sua voz foi suprimida de forma sistemática Grada Kilomba (2019) deixa evidente essa forma de silenciamento que muitas mulheres negras sofrem como se fosse à máscara usada no período colonial para prender as bocas dos africanos escravizados. Como afirma a autora Grada Kilomba: “Falar torna-se, então, praticamente impossível. Não é que nós não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes têm sido constantemente silenciadas através de um sistema racista.” (KILOMBA, 2019, p. 51). Desse modo, por mais que Carolina M. Jesus tenha quebrado o silenciamento entrando em um espaço de poder, ainda conseguiram silencia-la, no entanto, ainda tem muitas pessoas produzindo sobre a escritora, a voz de Carolina Maria Jesus ainda continua.

Quando Carolina Maria de Jesus teve seu primeiro livro publicado com a contribuição do jornalista Audálio Dantas, ela já estava em busca de se tornar escritora, mas sem oportunidade. Importante destacar que teve o apoio do jornalista Audálio Dantas para edição e a publicação, no entanto, se um homem branco da elite não tivesse tomado a frente para a publicação do diário da escritora será que conheceríamos a tão renomada escritora Carolina Maria de Jesus?

Contudo, a contribuição dos escritos da Carolina Maria de Jesus para a sociedade brasileira, principalmente com representação de mulher negra, mãe solo e pobre que conseguiu sair do anonimato é fundamental para as outras mulheres negras. Atualmente Carolina Maria de Jesus se torna referência no Brasil e internacionalmente.

Referências bibliográficas

DANTAS, Audálio. **Retrato da favela no diário de Carolina.** O Cruzeiro, Rio de Janeiro, n. 36, p.92-98, 20 jun. 1959.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Tradução Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro: Maia e Schimidt Ltda, 1933.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano.** Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

HOOKS, Bell. **Intelectuais negras**. Estudos feministas, v. 3, n. 2, Florianópolis, UFSC, 1995.
JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo:** Diário de uma favelada. Edição comemorativa. 1ª ed. São Paulo: Ática, 2021.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEMOS, R. O. **Do estatuto da igualdade racial à Marcha das Mulheres negras 2015**: uma análise das feministas negras Brasileiras sobre políticas públicas. niterói. tese (doutorado) – política social. universidade federal fluminense, 2016.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica**: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF: Dossiê: literatura, Línguas e Identidades. Rio de Janeiro: Cadernos de Letras da UFF, 2008.

MOSCOVICI, S. **A representação social da psicanálise**. Trad. por Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

PERPÉTUA, Elzira Divina**. Produção e recepção de Quarto de Despejo, de Carolina Maria de Jesus:** relações publicitárias, contextuais e editoriais**.** Em Tese (Belo Horizonte), Belo Horizonte, v. 5, p. 33-42, 2002.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocetrismo e América Latina**. LANDER, Edgardo (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005.

A REVOLUÇÃO INACABADA: PRODUÇÃO E INTERPRETAÇÃO DA REVOLUÇÃO MEXICANA NAS IMAGENS DE FRANCESCO TABOADA TABONE (2001-2008)

Robson Nunes da Silva[120]

Este estudo, apresenta o estágio atual da pesquisa sobre a experiência revolucionária zapatista e villista, através da filmografia do cineasta documentarista mexicano Francesco Tabada Tabone que traz para o campo da reflexão, através da narrativa imagética, a história da Revolução Mexicana (1910-1920). O objetivo aqui, é compreender as experiências históricas impulsionadas pela Revolução e evocadas nos documentários *Los últimos zapatistas héroes olvidados* (2001), *Pancho Villa, La Revolución no ha terminado* (2006) e *13 Pueblos en Defensa del Agua, el Aire y la Tierra* (2008), considerando as transformações políticas, econômicas e sociais suscitadas no tempo da investigação e produção imagética. Tabone, como um intérprete da Revolução Mexicana, sustentado pelo conhecimento advindo da tradição oral, da memória coletiva e dos movimentos sociais, levanta, por meio de suas imagens, elementos de uma sociedade em crise, cujas pautas sociais ainda continuam em curso.

Palavras-chave: Revolução Mexicana. Cinema documental. Movimentos sociais.

Introdução

O grito de *"Tierra, libertad, justiça y lei",* atravessa décadas através da memória coletiva, da tradição oral e da produção de imagens. Inevitavelmente, novas perspectivas sobre as causas, os personagens e o resultados que moveram camponeses e indígenas a lutarem pelo rompimento de uma continuidade de séculos de colonização e exploração, se fazem presentes no audiovisual mexicano produzido durante os anos 1990 e 2000. Sabendo disso, o estudo aqui proposto, busca compreender a Revolução de 1910 e seu espectro no contexto do México contemporâneo sob a perspectiva da filmografia sobre o tema do cineasta Francesco Taboada Tabone em *Los últimos zapatistas héroes olvidados* (2001), *Pancho Villa, la Revolución no ha terminado* (2006) *e 13 Pueblos en Defensa del Agua, el Aire y la Tierra* (2008)[121].

[120] Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (PPGH/UFG), inserido na linha de pesquisa Fronteiras, Interculturalidades e Ensino de História. Correio eletrônico: robsonsilva@discente.ufg.br. Bolsista CAPES. Orientadora: Professora Drª. Heloísa Selma Fernandes Capel.

[121] Para mais detalhes, a ficha técnica completa dos filmes pode ser encontrada nas referências.

Os filmes citados acima, objeto de investigação dessa pesquisa, foram produzidos em contexto de expansão de políticas neoliberais mexicanas. Dessa forma, situamos nossa investigação entre os anos de 1998, quando Tabone iniciou sua investigação com os últimos zapatistas de Morelos até 2008, quando, membro do conselho do *Movimiento de los Pueblos de Morelos*, documentou, em primeira mão, os eventos que conduziu a luta dos *pueblos de Morelos* pela proteção dos mananciais ameaçados de contaminação e esgotamento pela degradação do meio ambiente. Os documentários, embora situados na representação da revolução zapatista e villista, expõem muito do tempo e do espaço da geração que o produziu, denunciando crises sociais em curso.

Dado que o modelo metodológico pode ser elaborado à medida do que o objeto pode nos dizer, adotamos uma abordagem em duas etapas: uma crítica interna e uma crítica externa do filme, estabelecendo um diálogo entre ambas. Assim, a metodologia inclui atividades como: conhecer a cronologia de produção fílmica; levantar informações sobre a equipe técnica e aspectos financeiros da produção; conhecimento da biografia do diretor e produtores, situando-os no contexto histórico de produção, exibição e distribuição; levantamento e análise de publicações bibliográficas e periódicas sobre a filmografia de Tabone e sobre o cinema documental mexicano, sobretudo aquele a partir dos anos de 1990; análise de material audiovisual disponibilizado pela *Web* que traz relevantes entrevistas com o cineasta. Para uma análise mais aprofundada das imagens, recorro a procedimentos analíticos que propõe, inicialmente, a desconstrução do filme em suas partes e a extração de elementos isolados. Para, posteriormente, após o filme fragmentado, estabelecer conexões entre os elementos isolados.

Francesco Taboada Tabone e a Revolução Mexicana

Francesco Taboada Tabone (Cuernavaca, 1973), é cineasta, diretor e roteirista experiente no cinema documentário de investigação histórica e denúncia social. Investiga temas relacionados ao gênero conhecido como cinema da Revolução Mexicana, bem como elementos da cosmovisão mesoamericana e, por isso, possui em sua carreira, trabalhos fílmicos de ficção e documental nos formatos de curta e longa-metragem sobre Emiliano Zapata e o zapatismo, sobre Francisco “Pancho” Villa e o villismo e demais histórias relacionadas à Revolução e às tradições ancestrais mesoamericanas. Seus filmes, com participação em diversos festivais nacionais e internacionais, receberam muitos prêmios alcançando, desde então, prestígio entre a comunidade artística e acadêmica, superando fronteiras estabelecidas pela indústria cinematográfica monopolista.

Além de cineasta documentarista, Tabone possui experiência artística, intelectual, acadêmica e no ativismo engajado, trabalhando em favor dos direitos linguísticos dos *pueblos* de Morelos. Tabone possui estudos e iniciativas voltadas para o tema. O caminho de Tabone, ainda em construção, segue uma trajetória de produção de audiovisual que traz para reflexão experiências particulares dos veteranos da Revolução de 1910 e as características culturais dos povos ancestrais do território nacional, sobretudo de Morelos. Seus trabalhos, trafegam por experiências históricas mexicanas como as revoluções camponesas zapatista e villista, pela participação na organização de movimentos sociais contemporâneos, como o caso de Morelos em 2008. A oralidade e a memória, características presentes nas tradições dos povos pré-hispânicos, e ainda muito presente na atualidade, bem como a cosmologia, são os caminhos escolhidos por Tabone, e que atribui ao seu trabalho uma estética particular.

Os filmes de Tabone seguiu uma intercalação de audiovisuais no formato de curta e longa duração, transitando entre os gêneros de ficção e documental, orientado por sua formação acadêmica e por seu engajamento e na militância de denúncia social. Taboada faz do cinema uma ferramenta de denúncia social quando, representando os testemunhos zapatistas e villistas, protagoniza a história e os acontecimentos decorrentes da Revolução Mexicana, resgata a última memória viva através dos entrevistados sobre eventos da guerra e ressalta, em tempos de entrevistas e de gravação, a situação que os encontrou. O cinema documental é também para Tabone, um instrumento para preservar o conhecimento tradicional e a memória oral. Para Tabone, o cinema é um instrumento de transformação social. Conta que ao se interessar pelo gênero documental entendeu que o trabalho cinematográfico deve responder às necessidades que reclamam a sociedade (Tabone, 2011a).

Los últimos zapatistas héroes olvidados e a Revolução interrompida?

Em *Los últimos zapatistas héroes olvidados,* os veteranos contam uma história que começou em 1910. Os depoimentos revelam experiências e coragem, sacrifícios, batalhas que travaram, as privações que suportaram e relatam sobre as mortes que viram ocorrer. Ao mesmo tempo, falam sobre a esperança que nutriam de que a Revolução mudaria o México para melhor. Expressam seu sentimento com os resultados da Revolução e relatam sobre a corrupção dos políticos, a desigualdade social e a violência que continuam atormentando o México. O filme termina com um encontro histórico entre membros do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) e veteranos da Revolução. O encontro simboliza a continuidade da luta pela justiça social no México.

O documentário conta com três capítulos: 1º *Introducción, Revolución, Cuahunahuac, Anecdotas y Disparos* e *Los Últimos Zapatistas*. No 2º *Emiliano, La Traición* e *El Mito*. Por último, no 3º, *La Demagógia, Los Descendientes de Zapata, La Muerte, La Injusticia, El Pueblo en Armas* e *El Legado*. Além disso, a estrutura temática está formada por dois grandes temas: Zapata e *Tierra y Libertad*. No primeiro grande tema, estão os relatos e recordações dos veteranos sobre suas experiências com a guerra e com Zapata, acompanhados por denúncias e reclamações. No segundo grande tema (*Tierra y Libertad*), o espectador é apresentado, abruptamente, à imagem de Carlos Salinas de Gotari e seu discurso demagógico, que diz: "*Juárez y Zapata son inspiradores de nuestro régimen. Por eso modificamos el artículo 27 de la Constitución, para llevar más recursos al campo*". A partir desse ponto, os resultados da referida modificação constitucional são destacados pelos entrevistados veteranos, pelo filho e uma neta de Zapata culminando no encontro das duas gerações de revolucionários zapatistas.

Em *Los últimos zapatistas,* conhecemos histórias sobre os sentimentos e a situação de exploração que viviam os camponeses antes da insurgência como rememora Tenente Zapatista Galo Pacheco dizendo foi um tempo de opressão, a tirania, a fome, a miséria e de ocupação de terras camponesas. Os relatos dos veteranos e sobreviventes também os horrores e a expectativa de mudança social e política através do conflito armado. Com a guerra iniciada, os zapatistas relatam a violência praticada pelas forças do governo, como ataques movidos por muita violência e de camponeses brutalmente assassinados pelos contrarrevolucionários. Para sobreviver, aos anos de conflito, muitos se esconderam, fugiram ou se uniram a Zapata na guerra. Apesar de haver relatos de sequestros e de recrutamentos involuntários para compor as forças zapatistas. Como o caso do capitão zapatista Baldomero Blanquet, que conta que ele com 14 anos e seu irmão com 13 foram obrigados por sua mãe a se juntarem aos zapatistas para não serem capturados ou vitimados pelas forças do governo.

Ainda que diante dos horrores da guerra, Emiliano Zapata é descrito no documentário como homem do campo, e as necessidades de quem vive no campo, como terra, água, liberdade, justiça, lei, distribuição de terras. Aquele lutou para que todos tivessem um lugar seguro para viver e trabalhar para ter o que comer. Fiel à causa, não trocou seus ideais por dinheiro algum. Contam que para Zapata só lhe interessava a justiça no campo, a reparação da continuidade histórica de ocupação que iniciou com a chegada dos espanhóis. Zapata "não prejudicava", foi um homem moralmente muito bom, muito amável, sereno e muito calado, relata a senhora Constancia Reyes.

Zapata foi morto em uma emboscada preparada para ele na *hacienda* Chinameca, Morelos, em 10 de abril de 1909. A execução foi organizada por soldados constitucionalistas

que seguiam ordens de Venustiano Carranza. Após a morte de Zapata nasce o mito. No imaginário zapatista revelado pelo documentário, há versões distintas sobre a morte, ou que fim levou Zapata. Há aqueles que negam confiante na ideia verdadeira que Zapata não morreu, e aqueles que o general fugiu para Arábia ou para Itália escapando da morte programada. Aqui os depoentes revelam a forte presença do *Caudillo del Sur*, ainda que sua manifestação física tenha deixado de existir em abril de 1909. Há, para aqueles que não reconhecem o evento em Chinameca, a imagem onipresente de uma luta atemporal que se manifesta na imortalidade do mito.

Na segunda parte, "*Tierra y Libertad*", o documentário corta para os eventos políticos, econômicos e sociais dos anos de 1990. Apresenta Carlos Salinas em pronunciamento à nação apresentando as profundas reformas que seu governo implantará. O destaque é a reforma agrária, ou reforma camponesa que, segundo seu discurso, solucionará a crise no campo, levará mais recursos ao campo, fomentar a produção e melhorar a vida camponesa. Para alcançar tal objetivo, Salinas sugere mudar o Artigo 27 Constitucional para que os camponeses possam fazer o que desejar com suas terras. Aqui, o cineasta utiliza como subtítulo: "*La Demagógia*". Salinas é demagogo aqui porque busca apoio popular através de discursos e ações apelando, para a memória do agrarismo zapatista, para submeter os usos e posses da terra, firmados pela Revolução Mexicana, para atender à nova ordem que demanda do mercado global, o neoliberalismo. Esse passo de Salinas é visto com desconfiança pelos camponeses. E as razões ficam claras com a sequência de relatos a seguir.

As profundas transformações adotadas por Salinas estão inseridas na nova fase do país a partir da entrada do México no Tratado de Livre Comércio da América do Norte (TLCAN), em vigor a partir de 01 de janeiro de 1994. Sobre o governo Salinas, os descendentes de Zapata e outras testemunhas, denunciam o desmonte das conquistas zapatistas que se avista no horizonte próximo, caso nada seja feito para impedir. Wolfango Aguilar Flores, engenheiro agrónomo, adverte que a reforma do Artigo 27 possui como objetivo converter a terra em mercadoria, permitindo que, com a abertura, o mercado estrangeiro possa se apropriar dos recursos naturais necessários aos camponeses. Traindo assim, os ideais de Emiliano Zapata. A denúncia é seguida pelos casos de terras sendo vendidas para o desenvolvimento habitacional, como relata Mateo Zapata, filho de Emiliano Zapata. Ainda sobre os casos, Emiliano Zapata, neto de Emiliano Zapata, relata o caso de *ejidatários* que venderam suas terras e morreram como mendigos. Margarida Zapata, neta de Emiliano Zapata, descreve como a propriedade da terra é afetada a partir do neoliberalismo globalizante de Salinas. Em seu relato ela ressalta que não há assistência técnica, não há assistência econômica e não há estímulos para a pequena

produção, como no caso dos *ejidos*. Por isso, os *ejidatários* são obrigados a vender suas terras, agora permitido após a reforma do Artigo 27, aos grandes proprietários de terras. Quem vende, lembra Aguilar Flores, são repudiados por seus próprios familiares, são desligados dos *ejidos* que pertencem e, por isso, migram para as cidades ou para o exterior.

Ante dos acontecimentos, don Manuel Carranza Corona (1898-1999), "*Último Capitan del Ejército Libertador del Sur*", disse: "*no se ha cumplido nada... Seguimos igual, todavia... Seguimos igual... Vamos mal con este gobierno*"[122] (*Los Últimos Zapatistas, Héroes Olvidados*). O sentimento de traição e injustiça reclamado por don Manuel Carranza vai de encontro ao relato do veterano Audiaz Anzurez Soto. Soto reclama sobre o que lhes serviu a revolução que fez Zapata e, na sequência, afirma que não lhes serviu de nada. Em seguida faz a denúncia de que hoje vivem mais injustiças do que no tempo da inquisição dos *gachupines*. Com o mesmo sentimento, o tenente Galo Pacheco completa o relato de Soto e diz que serviu – se referindo aos questionamentos de Soto sobre de nada lhes serviu a revolução de Zapata – mas já foi abolida pelos novos traidores. Os novos traidores aqui são os governos local e nacional. Por isso, completa Pacheco, reina a injustiça, a ambição, a tirania e a opressão.

A traição é seguida por injustiças para os camponeses dos *ejidos*. Pacheco conta que os camponeses do *ejido* Cocoyoc foram despojados de suas terras. Por isso, para Galo Pacheco somente a violência mudará os fatos para uma nova era. Sua advertência se explica pelo fato de apenas com o diálogo, em seu caso nem isso ocorreu segundo seu testemunho, não é o suficiente. Nesse ponto, após o cineasta intercalar imagens de Carlos Salinas discursando sobre uma reforma da Revolução Mexicana invocando os nomes de Juárez e Zapata, com os veteranos diante de uma pequena plateia denunciando o governo, entramos na última parte da terceira e última parte do documentário, "*El Pueblo en Armas*". Nesse momento, há o histórico encontro entre os veteranos zapatistas de Morelos com o EZLN em Chiapas, México.

As denúncias levantadas pelos *Los últimos zapatistas héroes olvidados,* e compiladas pelo cineasta, rememora a revolução que, pela qual lutaram no tempo da guerra e após o "cessar fogo", foi traída e interrompida quando Zapata, aqui é compreendido como o defensor dos camponeses e dos povos indígenas contra a violência e a opressão da tirania no México, foi traído e assassinado. Traindo também, dessa forma, os objetivos daqueles que sobreviveram aos horrores da guerra. As denúncias às práticas que se seguem após as investidas políticas do

[122] Sobre esse momento, Tabone relatou em entrevista: "*El capitán Manuel Carranza Corona, de 101 años, murió frente a nosotros después de preguntarle cuál sería su bandera si la necesidad de tomar las armas para defender nuestra patria se presentara de nuevo. Su respuesta fue "Tierra y libertad", después de pensar un poco más adjuntó: "No se ha cumplido nada, seguimos igual todavía". A los pocos segundos cerró sus ojos*" (Tabone, 2011b).

governo Salinas, expõem a fratura e, consequentemente, sobre essa rachadura brota novas formas de resistência.

Pancho Villa, e a Revolução que não terminou?

Pancho Villa, La Revolución no ha terminado, traz outra expressão popular dessa ruptura, o villismo, a revolução camponesa que ocorreu no Norte do México, sob o comando de Pancho Villa, o Centauro do Norte. Acompanhado de parte da equipe que compôs os trabalhos do documentário anterior (a produção e fotografia do filme estão a cargo de Manuel Peñafiel), Tabone fez uso do mesmo processo de investigação, com algumas correções e adaptações. *Pancho Villa, La Revolución no ha terminado*, é um documentário que conta sobre Pancho Villa, e seus feitos, desde o nascimento até sua morte, conta sobre a Revolução e os revolucionários villistas e sobre seus sobreviventes que trazem, além de suas histórias, encantos e desencantos sobre as condições que vivem.

O documentário é composto por oito partes que, ao longo dos 95", apresenta ao espectador narrativas que contam sobre Doroteo Arango, seu filho e filhas, sobre os soldados e as *soldaderas* da revolução villistas, sobre a relação revolucionária com Zapata, sobre o caso Columbus, quando Villa invadiu o território estadunidense e atacou o povoado em 1916, sobre a preocupação de Villa com a educação no caso da escola de *Canutillo*, fundada para promover a alfabetização de todos os habitantes, o assassinato de Villa e a crença de que, se Villa estivesse vivo, o México não estaria na condição que é o alvo das denúncias dos entrevistados. No conjunto dessa obra, se preserva a memória oral sobre a luta armada, as façanhas de Villa que não podem ser encontradas na historiografia oficial.

Para estes homens e mulheres, não há dúvida de quem foi Pancho Villa e qual seu papel na Revolução. Villa é descrito como um homem muito valente, bom, que chorava quando contava sobre seu passado, que lutou pela terra tirando dos ricos e distribuiu aos pobres e que era forte fisicamente. Foi um mexicano que defendeu os mexicanos até da exploração dos estrangeiros. "Invadiu os EUA para mostrar quem são os mexicanos". Villa também é descrito como aquele que quando chegava, mulheres e os homens se escondiam de medo e quase não perdoava os inimigos. "Se não matasse durante a briga, matava mesmo que estivesse chorando".

Entre essas histórias contadas pelos entrevistados, há relatos de encanto e também de desencanto com Villa e a Revolução. Diante da situação que viviam, muitos camponeses ingressaram na insurgência por livre e espontânea vontade. Contudo, muitos desses homens e mulheres que fizeram filas no exército de Pancho Villa, foram levados para a batalha contra a

própria vontade. Foram sequestrados de suas famílias e lugares. Houve sequestro e rapto de jovens, forçadamente convocados para a guerra, relatam os sobreviventes.

Dos casos de homens e mulheres raptados, conhecemos o de último coronel da Divisão do Norte, Alejandro Rodríguez Medina, entrevistado no *Asilo Bocado del Pueblo*, em *Chihuahua.* Medina diz que Villa o recrutou para a Revolução, porém ele não desejou ir pois não sabia nada sobre guerra, como também não sabia manusear uma arma. Villa prometeu que ele aprenderia. "Ele me levou à força", afirmou Medina. Na Divisão do Norte, o coronel Medina andava com os generais Martín e Pablo López. Outro caso de adesão involuntária é descrito por Guadalupe Villa Quezada, filha de Pancho Villa com a "*Charrita*", cujo nome era Aurelia Severina Quezada Romero. Quezada conta que sua mãe, uma *adelita*, que vivia em *Nonoaba*, *Chihuahua*, foi levada por Villa durante a noite contra sua vontade.

Sobre meninas e mulheres raptadas por Villa para serem suas esposas, Juana María Villa Torres, filha de Pancho Villa e Juana Torres. Torres conta que sua mãe, quando foi raptada de sua família, tinha apenas 15 anos de idade. Villa a conheceu na loja de tecidos e uniformes militares de seu pai. Pediu a mão da garota ao seu pai, porém ele não permitiu. Ameaçou sequestrá-la. Casou com ela quando ainda tinha apenas 15 anos. Ela morreu 3 anos depois de infarto e foi sepultada em uma vala comum. "Dizem que ele maltratou sua mãe e que ela não o amava", afirma Torres.

A família de Esther Andrade García, sofreu com o sequestro e o abandono. Conta que os *orozquistas*[123]*,* levaram sua irmã chamada Ruperta. "Muitas jovens foram levadas embora", afirma García. García já casada com conta como Isabel, seu esposo, foi para a Revolução junto com Villa. Chegaram para roubar seu cavalo e ele disse que se levassem o cavalo ele iria junto. Assim, andou com Villa na Revolução. O relato de Esther Andrade García revela seus múltiplos sentimentos. Mesmo que seu esposo a tenha deixado na ruína, sem nada, ela o perdoa e a Villa também, pois acredita que ambos fizeram o bem para o México, mesmo, repito, deixando-a em ruínas.

Nem todos se juntaram ao villismo nas condições como nos casos relatados acima. Juan Carlos Caballero, nascido em 1900 em Chihuahua e filho de um criador de gado, tinha 14 anos quando decidiu se juntar ao grupo de Villa. Admirador de Pancho Villa, se ofereceu para ir com os villistas para a guerra. Incapaz de manusear um rifle, Caballero se tornou o motorista particular de Villa muito orgulhoso de sua função. Orgulhoso da vida que teve como chofer, afirma que andaria com Villa até a morte.

[123] Partidarios de Pascual Orozco Vázquez.

Entre as muitas batalhas que Villa e os villistas lutaram, a Batalha de Celaya e a de Columbus, são retomadas no documentário. Em Celaya, Villa e seu exército, travou combate com as forças de Álvaro Obregón que, usando metralhadoras, derrotaram os villistas em 1915. No entanto, a causa para essa derrota decorre de outro acontecimento. Fidel Varela Gaitán afirma que a causa resultou do péssimo armamento adquirido antes com os estadunidenses. Gaitán, diz que o armamento era de madeira, e "por isso, com raiva, invadiu Columbus e fez barbaridades". Antonio Gómez Delgado, nascido em *Apatzingan, Michoacán*, participou da Batalha de Celaya e também menciona que a "tremenda derrota" resultou do armamento de má qualidade, de segunda mão, negociados com os "gringos", afirma Delgado. Nesse ponto, Gaitán e Delgado, dividem os mesmos argumentos. Para Gaitán, "Pancho Villa foi o único fez justiça, que fez justiça contra os 'gringos'". Para Delgado, "Villa afirmou que o México deve cortar as relações com os Estados Unidos". Ambos estão destacando o papel de Villa no combate à opressão e a injustiça estrangeira. Gaitán lamenta que agora, como já "não há mais Pancho Villa, os 'gringos' são donos de tudo, do México, e fazem o que querem" (*Pancho Villa, La Revolución no ha terminado*). Resultado de vingança ou não, Villa invadiu o pequeno povoado de Columbus, Novo México, em 09 de março de 1916.

Villa foi traído e morto em 20 de junho de 1923 em uma emboscada armada para ele em Parral, Chihuahua. Após o assassinato de Villa, tudo mudou para família de Villa, para os villistas e suas famílias. Guadalupe Villa Quezada, filha de Pancho Villa, visitando o local exato onde tombou o general Villa, relata que sua família ficou completamente destruída e na sarjeta. Villa "não merecia esse tipo de morte". Indagada por Tabone sobre se Villa estivesse vivo, Quezada responde que o México teria futuro e deixaria de andar para trás, ajudaria os pobres ou cairia morto ao ver tanta injustiça. No mesmo sentido, Julián López Macías, afirma que para que melhore o México, Villa necessita ressuscitar, pois hoje, o México necessita de Villa mais do que nunca (*Pancho Villa, la Revolución no ha terminado*).

Nos documentários *Los últimos zapatistas* e *Pancho Villa, os* legados de Zapata e Villa, continuam vivos e são os recursos utilizados pelos novos movimentos sociais. Villa e Zapata continuam atuantes nos levantes de resistência contra as velhas injustiças que se metamorfoseiam a cada geração. Villa, fisicamente, jamais ressuscitará, contudo, Villa enquanto revolucionário continua existindo nas organizações e grupos de resistência. Para resistirem às injustiças, os zapatistas e villistas recorrem às metodologias na luta revolucionária, que muitos entrevistados registraram, afirmando que não começou com a Revolução, e sim quando da invasão dos espanhóis. Os movimentos sociais dos anos 1990 e 2000, sobretudo o levante dos 13 *pueblos de Morelos*, reivindicam a consolidação de uma ruptura que foi traída,

interrompida e, portanto, inacabada. Por isso, não apenas o zapatismo e o villismo são alternativas de resistência e transformação, mas também a sabedoria tradicional e ancestral dos povos indígenas do México.

Imagens, histórias e resistência: *13 Pueblos* e a Revolução Mexicana

Em *13 pueblos en defensa del agua, el aire y la tierra,* Taboada e sua equipe documenta, em primeira mão, através de um documentário participativo e de comprometimento, os eventos sociais dos *13 Pueblos* de Morelos entre 2007 e 2008. A documentação em imagens apresenta os líderes integrantes do *Consejo de Pueblos de Morelos* e as causas pelas quais lutam; aborda o polêmico projeto da prefeitura de Cuernavaca de construção de um aterro sanitário em *Loma de Mejía;* e registra a cosmovisão mesoamericana através das cerimônias ritualísticas das águas realizadas em alguns mananciais. Em *13 pueblos*, os recursos hídricos estão no centro da ação, a água está em risco de esgotamento, poluição e degradação resultado de ações políticas governamentais. No outro lado do espectro, o documentário apresenta os meios utilizados pelos *pueblos* para proteção e garantia do uso da água.

Durante a administração Marco Antonio Adame Castillo, governador do estado de Morelos (2006-2012) pelo *Partido Acción Nacional* (PAN), a empresa *Urbasol,* conhecida no ramo de exploração imobiliária, liderou o projeto de desenvolvimento habitacional em *La Ciénega*[124]. O projeto resultaria na construção de milhares de casas e um campo de golfe nos arredores da Reserva Estadual *Sierra de Montenegro.* Consequentemente, colocando em risco de contaminação lençóis freáticos e afetaria inúmeros povoados que ficariam sem água potável.

Na mesma direção das políticas do governo estadual, o prefeito de Cuernavaca, Jesús Giles (2006-2009), do mesmo partido que o governador Castillo, anunciou a construção de um aterro sanitário em uma zona de proteção florestal e de terreno cultivável e cultivado por camponeses, como pode ser visto no documentário. Diante disso, como observado pelo *Manifiesto de Los Pueblos de Morelos*, os *13 pueblos* se viram obrigados a enfrentar o aparato repressivo do Estado para defender seus territórios, os mananciais, suas culturas, sua economia e suas formas ancestrais de existência (Velazco, 2017).

Em razão disso, a organização dos *13 pueblos* procurou alcançar audiências transnacionais que tenham interesses por causas ambientais. Para isso, a documentação

[124] Terreno pertencente ao *Pueblo* de Tepetzingo.

imagética dos acontecimentos foi escolhida como instrumento de divulgação da organização, da luta e da resistência, no mesmo passo que apresenta e detalha sugestões de alternativas ao capitalismo neoliberal, ancoradas em saberes e práticas pré-hispânicos. Tabone, homem de confiança para o movimento social de Morelos, pois já havia documentado a experiência revolucionária de zapatistas e de villistas, foi convidado pelo *Consejo de Pueblos* para documentar os eventos e para compor a comissão de informação e propaganda. A estratégia adotada buscou "*romper el cerco informativo impuesto por los medios de comunicación"* (Tabone, 2013b, p. 2).

Na segunda parte, *Tik in palehuikan toc nihuan* ("*Los pueblos se unen*"), aborda o polêmico projeto da prefeitura de Cuernavaca de construção de um aterro sanitário em *Loma de Mejía*, uma zona de proteção ambiental. Um projeto com alto risco de contaminação dos lençois freáticos, como aponta uma investigação da *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM):

> *El gobierno municipal de Cuernavaca concedió las autorizaciones y promovió la construcción de un "relleno sanitario" a la empresa PASA en una sitio conocido como Loma de Mejía suscrito a un Area de Protección Forestal. Según los lugareños apoyados por investigadores de la UNAM, este basurero, parcialmente clausurado, está contaminando los mantos freáticos que abastecen de agua potable los pozos del municipio de Temixco. El basurero de Loma de Mejia colinda con la barranca La Tilapeña* (Tabone, 2013b, p. 12).

Em meio aos protestos apresentado pelo documentário com uma compilação de imagens capturadas nos dias mais intensos entre o descontentamento da população e a ação violenta das forças policiais. E é aí que aparece o prefeito Jesús Giles (2006-2009), em um impactante vídeo, conduzindo, ele mesmo, uma máquina de construção, iniciando os trabalhos do aterro. Os protestos se intensificam e a repressão também. Na ocasião, o ativista Cristóbal Martínez sofreu uma tentativa de assassinato.

No processo de resistência, os *pueblos* recorreram às promessas e feitos do presidente revolucionário Lázaro Cárdenas (1934-1940), além, é claro, do ideário agrarista zapatista. Cárdenas é rememorado pelos líderes do movimento social como o presidente da república que mais se preocupou com as questões agrárias e com os povos indígenas. Entre seus feitos, Cárdenas cumpriu uma promessa de campanha e levou água do manancial *Chihuahuita* para abastecer os *pueblos* de *Xoxocotla*. Em troca, *Xoxocotla estableció un pacto con el gobierno en el que se aceptaba su sistema educativo y una mayor dependencia al gobierno federal a cambio de ciertos benefícios* (Arnaut, 2010, p. 164). Em 1937, Cárdenas colocou sob proteção os

arredores de Cuernavaca ao decretar estes lugares como área de proteção florestal. Sobre isso, veremos o testemunho de Armando Soriano:

> *Nosotros luchamos principalmente por el manantial Chihuahuita que es algo importantísimo porque es un recuerdo del general Lázaro Cárdenas, el único presidente de la república de México que se preocupo por los indigenas. Cuando fue candidato, pasó cerca del pueblo de Xoxocotla y la gente de aquel tiempo, en este caso mi abuelo y otros abuelos, cerraron la carretera y lo invitaron a pasar al pueblo y cuando vio que todo estaba muy pobre, demasiado pobre la gente, la mayoría no podia ni hablar el español, puro náhuatl, entonces dijo que cuando él ganara iba a hacer una escuela. Le dieron un poco de agua, pero agua del canal que es muy salada y dijo -¿A poco de esta agua toman?- la gente dijo si, de esta agua tomamos, y dijo - Bueno, si soy presidente les voy a hacer un pozo para que tengan agua de buena calidad.- La gente dijo, --No, aqui a unos cuantos kilómetros hay un manantial que aflora el agua, se llama Chihuahuita; ¿porqué no pone usted la tuberia y nosotros la mano de obra y traemos el agua para acá?- y el general dijo -Órale, nomás que sea presidente.- La gente creyó que no iba a cumplir que no era más que otro hablador de los tantos que hay en la Revolución mexicana pero si cumplió, regresó y cumplió todo eso: hizo la escuela y nos dio el agua y esa agua que era para Xoxocotla, que la pidió Xoxocotla, la compartimos con más pueblos y esto es algo para nosotros histórico, importante, por lo mismo no nos la van a quitar* (*13 pueblos en defensa del agua, el aire y la tierra*, 2008).

O cineasta e sua equipe buscam trazer para o campo da narrativa imagética o lugar de resistência e espaço de experiência de luta dos *pueblos* que se revelam profundamente conectados com a luta encabeçada por Emiliano Zapata e continuada pelo zapatismo ao longo das décadas seguintes. O espectro de Zapata e da revolução zapatista, perpassa todo o documentário. A imagem revolucionária de Zapata, é recordada, imaginada e representada entre os povoados como o herói que lutou em defesa dos grupos oprimidos.

Diferente do presidente Cárdenas, Zapata é rememorado como herói cultural ou como homem-deus, características da mitologia pertencente à cosmologia dos povos mesoamericanos. Na tradição oral, Zapata está vinculado com *Tepozteco* ou com *Ce Ácatl Topilzin Quetzalcóatl* em continuidade histórica em defesa da autonomia dos *pueblos.* Nesse sentido, Zapata é investido de uma força mítica advinda do mundo antigo. Velazco destaca que, entre o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), Zapata é assimilado à figura de Tzeltal (Votán ou Votán-Zapata) guardião dos *pueblos* que lhes deu a terra e se sacrificou por ela (2017, 32). Assim, em Zapata está, segundo a tradição zapatista morelense, a reencarnação de *Quetzalcóatl* em um movimento de continuidade histórica.

O trabalho documental de Tabone, mostra os *pueblos* indígenas de Morelos enfrentando o projeto de modernização neoliberal capitalista excludente e nocivo ao meio ambiente às

formas ancestrais de vida e cultura dos povos indígenas. A presença dos projetos de governo em territórios historicamente em resistência pela preservação e garantia da terra, da água, da autonomia e dos saberes e práticas ancestrais, exigiu dos *pueblos* organização e resistência às velhas práticas, sob novas aparências. Por isso, os *pueblos* organizados recorrem aos protestos, organizam reuniões com representantes políticos, formam assembleias para debaterem entre si as causas comuns e optam pela resistência não armada e pacífica. Mas é na tradicional luta zapatista, na relação ancestral que os *pueblos* mantêm com o líquido vital (visto nos rituais de agradecimento e de oferendas nos diversos mananciais da região destacando o caráter sagrado atribuído aos recursos naturais. Nessas cerimônias, canções são cantadas, instrumentos são tocados e orações são proclamadas em língua *náhuatl*), e nos saberes e aspectos da cosmologia sagrada, capturados pela imagem cinematográfica documental, que se faz necessário e importante defender e preservar o sistema ambiental considerando seu tradicional valor simbólico e sagrado.

Através do zapatismo, os *pueblos* tecem conexões entre natureza e ecologia, com a espiritualidade que remonta a tempos pré-hispânicos como principal metodologia de resistência. Assim, ao exigirem proteção dos recursos naturais, o movimento dos *13 pueblos en defensa del agua, el aire y la tierra* também reivindicam o reconhecimento dos saberes e práticas ancestrais de coexistência com a natureza, como exigência emergente para romper com a continuidade história de ocidentalização e, consequentemente, do sistemático mecanismo sujeição dos *pueblos* à máquina devastadora do capitalismo. Em *13 pueblos en defensa del agua, el aire y la tierra,* há a presença de saberes alternativos e práticas de coexistência com a natureza, usos consciente e respeitoso dos recursos naturais e projetos de reciclagem. A água é concebida como um direito coletivo dos *pueblos*.

Considerações finais

Nos documentários apresentados aqui, Emiliano Zapata representa a luta interna contra as injustiças e a tirania, e Pancho Villa representa a resistência contra os domínios estrangeiros. E ambos, sobre as terras, águas e recursos do povo mexicano. Assim como para os zapatistas, para os Villistas, as decisões do governo Salinas de adesão ao TLCAN, traem os ideais de Zapata e Villa e conduz o México à condição de colônia afetando, sobretudo os camponeses e os povos indígenas. Ernesto Nava, diante da estátua de Villa, seu pai, afirma que não foi em vão e acredita em um futuro melhor e livre para o México. “A luta de meu pai não terminou e não terminará”, frase que acompanha o título do documentário, aparece nas palavras de Navas.

Continua afirmando que as "pessoas estão começando a entender e acreditar que as coisas podem mudar e vão mudar" (*Pancho Villa, La Revolución no ha terminado*).

Nos documentários, os legados de Zapata e Villa, continuam vivos e são os recursos utilizados pelos novos movimentos sociais. Villa e Zapata continuam atuantes nos levantes de resistência contra as velhas injustiças que se metamorfoseiam a cada geração. Villa, fisicamente, jamais ressuscitará, contudo, Villa enquanto revolucionário continua existindo nas organizações e grupos de resistência. Para resistirem às injustiças, os zapatistas e villistas recorrem às metodologias na luta revolucionária, que muitos entrevistados registraram, afirmando que não começou com a Revolução, e sim quando da invasão dos espanhóis. Os movimentos sociais dos anos 1990 e 2000, sobretudo o levante dos 13 *pueblos de Morelos*, reivindicam a consolidação de uma ruptura que foi traída, interrompida e, portanto, inacabada. Por isso, não apenas o zapatismo e o villismo são alternativas de resistência e transformação, mas também a sabedoria tradicional e ancestral dos povos indígenas do México.

O documentário traz visibilidade às mais diversas causas, se constitui em instrumento de resistência ao progresso excludente característica das sociedades contemporâneas e veículo de difusão de experiências, pensamentos, práticas e ancestralidades. É sobre essa viga, pensando em uma estrutura de sustentação horizontal, que se constrói os trabalhos de audiovisual de Francesco Taboada Tabone. Para Tabone o cinema é uma arma poderosa ligada à consciência e ao espírito e que gera identidade. Por isso, parte da ideia de que para defender a identidade mexicana é necessário que a conheçamos (Tabone, 2011a).

Referências

ARNAUT, Alberto. *Movimientos sociales e identidad: el caso de los movimientos en Xoxocotla, Morelos*. ***Cultura representaciones sociales***; v. 4, n. 8, p. 158-185, 2010. Disponível em:<https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S20078110201000010015 8>. Acesso em 23 nov. 2022.

CÓRDOVA, Lucila Hinojova. ***EL CINE MEXICANO Y EL TRATADO DE LIBRE COMERCIO DE AMÉRICA DEL NORTE (TLCAN):*** *una historia de sobrevivencia em tiempos del neoliberalismo*. Cidade do México: Colofón; Universidad Autónoma de Nuevo León, 2017. Disponível em: <http://rac.db.uanl.mx/id/eprint/32/>. Acesso em: 06 de out. 2022.

GILLY, Adolfo. ***La Revolución Interrumpida****: México, 1910- 1920: Una guerra campesina por la tierra y el poder*. México, D.F: Editora: El Caballito, 1980.

MARTÍN, Patricia Torres San. ***Los veteranos zapatistas y villistas, ideales, polvo y memoria de la Revolución***. In: DÍAZ, Olivia (Coord). *La revolución mexicana en la literatura y el cine.* México: ed. CONACULTA – UDG, 2010, pp. 259-271. Disponível em:

<https://publications.iai.spk-berlin.de/servlets/MCRFileNodeServlet/Document_derivate_00000985/BIA_128_259_270.pdf> Acesso em 02 de jun. 2023.

SCHACHERREITER, Judith; GONÇALVES, Guilherme Leite. **A luta zapatista pelo direito à terra: antecedentes, estratégias e dimensões transnacionais** / The Zapatista struggle for the right to land: Background, strategies and transnational dimensions. Revista Direito e Práxis, [S.l.], v. 7, n. 1, p. 575-635, mar. 2016. ISSN 2179-8966. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/21811>. Acesso em: 18 ago. 2023.

TABONE, Armando Francesco Taboada. ***Amo ti mo kaua: movimientos sociales de raíz indígena en Morelos***. Dissertação (Mestrado em Estudos Mesoamericanos). *Programa de Maestría y Doctorado en estudios mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México*. México, 2013b. Disponível em: <https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB_UNAM/TES01000695811>. Acesso em: 02 de jun. 2023.

TABONE, Armando Francesco Taboada. *Desde México Francesco Taboada Tabone, cineasta con compromiso social al limite*. ***Puesta en Escena***, Argentina, 16 de jun. 2011a. Entrevista concedida a Tereza Gatto. Disponível em: < http://www.puestaenescena.com.ar/>. Acesso em: 27 de fev. 2023.

TABONE, Armando Francesco Taboada. **Francesco Taboada**. Ramón Carrillo, México, 14 de jul. 2011b. Entrevista concedida a Ramón Carrillo. Disponível em: <https://entrevistasramoncarrillo.wordpress.com/2011/07/14/francesco-taboada/>. Acesso em 19 de ago. 2023.

TABONE, Armando Francesco Taboada. *Francesco Taboada Tabone: nosso objetivo é dar voz a los sin voz.* **Fundación del Nuevo Cine Latinoamericano,** Havana, 2013a. Entrevista concedida a Yaima Leyva Martínez. Disponível em: <http://cinelatinoamericano.org/version.aspx?cod=603>. Acesso em 05 de set. 2023.

TABONE, Francesco Taboada. *Tradición oral, rito y Revolución*. ***Ethos Educativo***. Morelia, Michoacán, México, n. 46, p. 155-161, set/dez. 2009. Disponível em: < https://imced.edu.mx/Ethos/Archivo/46-155.htm>. Acesso em: 25 de jun. 2020.

VELAZCO, Salvador. *(Des)colonialidad del poder en 13 pueblos en defensa del agua, el aire y la tierra. In:* ***Cine y los imaginarios simbólicos en América Latina***; v. 5, n. 9 (2017). Disponível em: <https://catedraltomada.pitt.edu/ojs/catedraltomada/article/view/249>. Acesso em: 25 de jan. 2023.

Filmografia

LOS ÚLTIMOS ZAPATISTAS, Héroes Olvidados. Direção: Francesco Taboada Tabone. Produção: *Universidad Autónoma del Estado de Morelos,* Francesco Taboada, Sarah Perrig, Manuel Peñafiel e *Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Morelos*. Roteiro original: Francesco Taboada Tabone. Música Original de Ángel Mosqueda e Jesús Baez (Zoé). *Corridos*: Don Francisco Olea. Fotografia: Manuel Peñafiel. Câmera: Fidel Avilés e Francesco Taboada. Desenho de Arte: Sarah Perrig. Edição: Francesco Taboada Tabone e Sarah Perrig.

Investigação de Francesco Taboada Tabone e Aldo Tabone. Participam os veteranos do lendário Exército Libertador do Sul e membros do EZLN. México, 2001. 1 DVD (70 min), son., color.

PANCHO Villa, *La Revolución no ha terminado*. Direção: Francesco Taboada Tabone. Produção: Manuel Peñafiel, com o apoio do *Fondo Nacional Para la Cultura y las Artes* e do *Fondo Estatal Para la Cultura y las Artes de Morelos*. Roteiro: Francesco Taboada Tabone. Música Original: Maximino Chávez "El gatillero de Durango". Diretor de Fotografia: Manuel Peñafiel. Câmera: Francesco Taboada Tabone e Manuel Peñafiel. Assistente de Edição: Aldo Jiménez Tabone. Assistente de Produção: Irma García Pérez. Assistente de pós-produção: Fernanda Robinson. Edição: Francesco Taboada Tabone. Investigação de Francesco Taboada Tabone. México, 2006. 1 DVD (95 min), son., color.

13 PUEBLOS en defensa del agua, el aire y la tierra. Direção: Francesco Taboada Tabone. Produção: Francesco Taboada Tabone, Atahualpa Caldera, Fernanda Robinson e UNAM. Roteiro: Francesco Taboada Tabone. Música Original: ALDO TABONE. Fotografia: Fernanda Robinson. Câmera: Francesco Taboada Tabone e Atahualpa Caldera. Edição: Francesco Taboada Tabone e Atahualpa Caldera. Investigação de Francesco Taboada Tabone. México, 2008. 1 DVD (60 min), son., color.
Texto em 3 níveis: 1 – proximidade direta do anarco e simmel. 2 – relações intelectuais do contexto e entre Nettlau/Simmel e Nietzszche, Herder, Bildung (Humboldt); 3 – relações teóricas.

A TEORIA DA CULTURA E PREFIGURAÇÃO INTERIOR: COMPARAÇÃO ENTRE SIMMEL E NETTLAU

Ricardo Lenard Alves

Este trabalho apresenta uma comparação da teoria da individualidade de Georg Simmel e Max Nettlau. A divisão segue o seguinte esquema: primeiro se demonstrará os indícios contextuais que levam a considerar proximidades de pensamento. Em um segundo momento, será apresentado as relações diretas do movimento anarquista com Georg Simmel. Por fim, será comparado diretamente as teorias sobre um suposto inatismo em Simmel e Nettlau. Embora com peculiaridades, Nettlau parece ter aplicado uma teoria da cultura bastante semelhante a desenvolvida por Simmel.

O mundo democrático assume como típico incentivo ao pluralismo de concepções culturais e, inclusive, às concepções sobre a cultura. De fato, há que se concordar que a harmonia do pluralismo com a democracia é que torna esta última tão atraente e vigorosa. Sabendo disso, sobretudo, a partir do iluminismo, o mundo moderno visa explorar as potencialidades das diferenciações, do individualismo, mas também da interação e da coabitação. Dentre as inúmeras concepções extremamente valiosa, a de Georg Simmel se destaca por apresentar originalidade, sofisticação e liberdade democrática. A atualidade, ao mesmo tempo, de tratar de problemas ainda presente e de acompanhar com elegância as discussões mais contemporâneas sobre o mundo moderno faz de Simmel um sociólogo de grande valor para o mundo da pesquisa. Com grande destreza, sua concepção sobre a cultura acompanha os sua natureza democrática e rica. Ademais, é preciso reconhecer que o alemão foi um dos intelectuais mais democráticos de seu tempo, até mesmo quando elaborou suas teorias. Sintomaticamente, a teoria da cultura de Simmel é uma das mais democráticas que o mundo ocidental produziu no século XIX e início do XX. Dessa forma, o estudo de cada elemento de sua concepção da cultura pode contribuir qualitativamente com os paradigmas da sociedade contemporânea.

Se a concepção do sociólogo alemão trás toda essa dimensão emancipatória, chega a ser difícil imaginar o porquê dele não estar próximo da concepção mais radicalmente

democrática dos nossos dias, o anarquismo. Essa questão será explorada em alguns aspectos durante esse trabalho. As correntes massivas do movimento ácrata até metade do século XX foram amplamente receptivas a um diverso leque de concepções. Isso pode ser percebido nos inúmeros jornais operários que floresceram a época ou até mesmo na diversidade dos referenciais teóricos dos autores anarquistas. Neles, havia constantes menções positivas de autores liberais, marxistas, democráticos, e se construía um diálogo baseado na orientação cosmopolita. Diante disso, é bastante plausível escrutinar as relações de Georg Simmel com o anarquismo até a metade do século XX.

O centro para desenvolver essa afinidade está na teoria da cultura do historiador alemão Max Nettlau. Embora o foco da obra do anarquista germânico seja a produção historiográfica, há notoriamente a aplicação de uma teoria da cultura em suas narrativas. O estudo desta utilização pode sim encontrar significativas proximidades com a teoria da cultura elaborada por Simmel. Inserido nesse vasto universo, aqui, será apresentado apenas a relação entre os dois autores por meio da comparação do cultivo da individualidade.

A aproximação entre os dois autores será feita com certa prudência. Inicialmente, não se busca nenhum tipo de filiação de um ao outro ou de compreensão pelo contexto. A fim de produzir diferenciação nos pensamentos, serão evidenciados os elementos comuns de ambos no que tange o tema abordado. De tal forma que primeiro se demonstrará os indícios contextuais que levam a considerar proximidades de pensamento, por exemplo, os intelectuais referenciados em comum. Em um segundo momento, será apresentado as relações diretas do movimento anarquista com Georg Simmel. Por fim, será comparado diretamente as teorias sobre um suposto inatismo em Simmel e Nettlau. Neste último momento, se dissertará explicitamente sobre cada uma concepção sobre a cultura.

Embora não seja encontrado nenhum trabalho que faça a relação direta entre os dois autores, ainda sim foi possível desenvolver a pesquisa com certo rigor. Os textos sobre cada um dos dois alemães individualmente e os próprios textos deles permitem comparações extremamente razoáveis. Para efetuar tal procedimento se utilizou da historiografia sobre o momento intelectual compartilhado entre os autores. Além disso, o principal método para interpretação será a amostragem de fonte e comentários.

Por fim, a aproximação entre Simmel e Nettlau permite uma melhor compreensão da teoria da cultura que circulava entre os anarquistas. Certamente, a inspiração de Simmel nos anarquistas para elaborar sua teoria da cultura é bastante módica. Por outro lado, os anarquistas acompanharam melhor a produção de Simmel. De qualquer forma, tal comparação pretende evidenciar uma concepção da cultura que não se filia ao determinismo biológico típico dos

séculos XIX e XX, entretanto teorizou uma pulsão peculiar que de alguma forma estabelece uma expectativa natural no desenvolvimento da individualidade.

O contexto intelectual

Georg Simmel foi um sociólogo alemão nascido em 1858 em Berlin. Embora dispense apresentações, é importante mencionar que ele se doutorou na década de 80 do século XIX com sua tese sobre Kant. Posteriormente, tornou-se professor na Universidade de Berlin. Lá, ele deu cursos sobre filosofia da história, lógica, ética, psicologia social e sociologia. Por fim, tornou-se professor universitário em Estrasburgo e, pouco tempo depois, faleceu na mesma cidade. Simmel deixou um grande legado intelectual na Alemanha de seu tempo.

Por outro lado, Max Nettlau nasceu em Neuwaldegg, próximo a Viena, em 30 de abril de 1865, e morreu em 23 de julho de 1944. O vilarejo fica próximo de Viena e encontrava-se famílias de crença católica. Embora nascido na Áustria, o anarquista gozava da nacionalidade alemã. Nettlau teve acesso à uma educação de qualidade e, desde jovem, pode dedicar-se aos estudos. Na sua juventude, encerrou seu estudo secundário, em 1882, em um colégio privado em Viena. Max Nettlau cursou filosofia pela universidade de Berlim em 1882/84; realizou estudos complementares na universidade de Viena, em 1884, e, em 1885, na Universidade de Londres; doutorou-se pela Universidade de Leipzig na Alemanha em 1887. Sua tese de doutoramento foi intitulada de *Beiträge zur cymrischen grammatik (einleitung und vocalismus)* "Contribuição à gramática da língua celta", que foi parcialmente destruída pelo exército nazista. Foi próximo (ou pelo menos trocou cartas) de Max Weber, Raphael Friedeberg, e Walter Benjamin. Teve aulas com professores como Wilhelm Dilthey e Karl Lamprecht.

Sua produção é relativamente ampla e envolve diferentes formas de narrativa. Nettlau escreveu livros sobre a história do anarquismo, como o *Geschichte der Anarchie*, biografias sobre anarquistas como, por exemplo, Mikhail Bakunin, Errico Malatesta, Élisée Reclus e uma autobiografia não publicada; escreveu também artigos para periódicos como, por exemplo*, La Revista Blanca* (Espanha), *Freiheit* (Alemanha), *La Protesta* (Argentina), *Revue i10* (Holanda). Reuniu um acervo enorme com fontes do movimento libertário que, posteriormente, constituiu parte do acervo do *International Institute of Social History* (IISH). Participou, curiosamente,da Colônia terapêutica de Ascona, em 1899, onde teve contato com Max Weber (os dois trocaram cartas).

A qualidade de sua produção historiográfica de Nettlau foi reconhecida pelo movimento anarquista de diversos países e pelos principais anarquistas de sua época. Entre os vários comentários, pode-se mencionar os de: Edgar Leuenroth, Emma Goldman, Federica Montseny, Frank Mintz, Luce Fabbri (filha de Luigi Fabbri), Rudolf Rocker[125]. Nettlau, neste sentido, ocupou a posição de agente tacitamente responsável por produzir as orientações históricas para o agir anarquista internacional. Ele, portanto, não deve ser entendido como um caso isolado, mas sim como uma engrenagem preciosa para a articulação internacional do movimento anarquista durante o período.

Na sua tese de doutorado, na parte a qual ele dá informações sobre o período de estudo, a *Vita*, ele afirma ter estudado com figuras como: o historiador especialista em estudos russos e professor da Universidade de Heidelberg, Alexander Brückner; O professor da universidade de Berlin, Julius Hoffory; o orientalista e biógrafo de Budha, Hermann Oldenberg, Schere, o professor da Universidade de Berlin e autor de livros sobre a história do vocalismo indo-germânico Johannes Schmit, o sinólogo e orientalista Wilhelm Schott; o amigo de Stuart Mill, historiador e indólogo, Albrecht Weber. Em Leipzig, com August Leskien. Chama a atenção a quantidade orientalistas e como isto se desdobrou em uma perspectiva global da história do anarquismo de Nettlau presente na obra, por exemplo, *Bibliographie de l'Anarchie* (1897).

Além dos estudos com os pesquisadores mencionados, o anarquista alemão realizou um curso com Wilhelm Dilthey, *Logik und "Erkenntnistheorie"*. Em sua autobiografia, Nettlau cita que teve contato com professores prestigiados do historicismo alemão, como, Johann Gustav Droysen, Theodor Mommsen, Henrich von Treitschke, Gustav von Schmoller, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Eduard Zeller.

Por outra perspectiva, algumas citações ao trabalho de Nettlau merecem destaque para evidenciar certo impacto da obra de Nettlau. Inicialmente, as divulgações ao trabalho de Nettlau publicadas no periódico sobre história mais importante da Alemanha e talvez do mundo na época Historische Zeitschirift. Outras citações aos trabalhos de Nettlau importantes são as de Luigi Fabbri no periódico organizado por Max Weber e Werner Sombart, o XXXXXXXXXXX. Neste periódico mesmo Simmel também chegou a publicar alguns artigos. E, por fim, a menção de Sombart à Nettlau como a biografia mais importante. Esta última é importante, pois Sombart possuía grande prestígio nos ciclos acadêmicos alemães.

[125] Ver: *Living my life* de Goldman; *Qué es el anarquismo* de Montseny*; La libertad entre la historia y la Utopía*de Fabbri e; *Anarco sindicalismo* de Rocker. As citações destas menções serão feitas desta forma, devido a imensa quantidade de edições informais – inclusive esta pesquisa acessou somente essas.

Os intelectuais com que Nettlau teve contato permite concluir que havia um universo intelectual compartilhado entre ele e Simmel. Grande parte dos nomes citados tiveram relações intelectivas diretas, seja de afinidade ou de oposição, com Simmel. De toda forma, os intelectuais que marcaram a produção dos dois alemães são relativamente próximos. Isso, porque tanto Simmel quanto Nettlau para formular suas concepções sobre o individualismo tomaram como referência fundamental Friedrich Nietzsche. Este surpreende ainda não desfrutar amplo reconhecimento no meio anarquista, visto que, ainda no século XIX, Nettlau, em sua *Bibliographie de l'Anarchie* (1897), já sinalizava a relevância do individualismo de Nietzsche para o anarquismo. Do ponto de vista de Simmel, a recepção do autor da Genealogia da Moral é bastante conhecida.

Além desses autores em comum, ambos se inspiraram no naturalismo. Rammstedt confirma que "Simmel proclamou o Naturalismo e o Individualismo 'como duas tendências essenciais da moderna vida do espírito'" (2015, p. 56). Isso, porque Simmel em um momento de sua vida se filiava as teorias do naturalismo. Desse amplo movimento, três autores, conforme Rammstedt, tiveram maior impacto na vida de Simmel, Émile Zola (1840-1902), Henrik Ibsen (1828-1906) e Fiódor Michailowitsch Dostoiévski (1821-1881). Os três ocupam várias páginas não só de Max Nettlau, como também de inúmeros periódicos anarquistas ao redor do mundo daquele período, por exemplo, a *La Revista Blanca,* que publicava muitas vezes integralmente obras desses autores.

Sintomaticamente, há todo um universo intelectivo compartilhado entre Nettlau e Simmel. Isso permite concluir não a obrigatoriedade da troca intelectual direta entre ambos, mas de afinidades comuns que poderiam remeter a aproximações.

Trocas diretas entre Simmel e o anarquismo

Embora não de forma elementar e cruciais, o sociólogo alemão e o anarquismo trocaram algumas referenciações. Do lado do anarquismo, encontrou-se uma reprodução integral de um pequeno artigo de Simmel, o *Diferenciación Social*, no jornal argentino *La Protesta,* em 13 de janeiro de1928. O jornal foi o mais importante da América e um dos mais importantes do mundo para o anarquismo. Nele, diversos anarquistas publicaram, inclusive Max Nettlau, que elaborou uma pequena mensagem historiográfica sobre o próprio jornal na comemoração de seu aniversário em 1927. O periódico foi um grande divulgador do pensamento anarquista mundial e editou livros e publicou textos de Nettlau.

Além disso, as teses de Simmel foram divulgadas por alguns anarquistas. Pode-se mencionar, por exemplo, no texto *La superacion da maquina* de Juan Lazarte, em 01/02/1925, no Jornal *El libertario*, a divulgação da denúncia de Simmel sobre o progresso técnico na cultura moderna. Ainda no mesmo jornal, outra teoria do sociólogo alemão divulgada foi a sobre a feminilidade. A menção vem da anarquista argentina Angel Abella, em trinta de abril de 1925. Essas duas teorias, a sobre o desequilíbrio da cultura objetiva em relação a subjetiva e a da feminilidade, são fundamentais para a compreensão da teoria da cultura de Simmel.

O anarquismo até a metade do século XX foi um movimento global que predominava a constante troca de textos e teorias. Obviamente, não se quer dizer que o anarquismo foi idêntico no mundo inteiro. Apesar disso, não se pode negar que havia uma constante interação intelectual entre os anarquistas. É complicado imaginar que Nettlau não acompanhava os textos publicados por determinados autores de sua terra natal em um jornal que ele chegou a escrever uma breve olhada histórica. Certamente alguém muito próximo de Nettlau foi quem recomendou o texto. Por outro lado, também fica evidente como os anarquistas se sentiam confortáveis para tratar do valor da teoria de Simmel, pois essa porta, de fato, grande valor emancipatório.

Já do ponto de vista de Simmel, conforme Kast (2013), para desenvolver sua tese sobre o individualismo, inspirou-se em Stirner. Este foi, do ponto de vista intelectual, o anarquista mais impactante na Alemanha até o início do século XX. Embora o anarquismo esteja longe de ser uma teoria impactante em Simmel, contribuições como a mencionada permite certas aproximações.

Cultura e prefiguração subjetiva

A individualidade em Simmel, essa totalidade anímica, é um conceito que implica na determinação fundamental da vida. De forma clara, o sociólogo apresenta essa pulsão peculiar e a prefiguração interior de sua perfeição subjetiva da seguinte forma:

> o caminho da alma em direção a si mesma; pois nenhuma alma é jamais apenas aquilo que é neste momento e sim algo mais, algo pré-formado, mais elevado e mais realizado do que ela mesma. Não se trata de um ideal que se possa designar, fixo, em algum lugar do mundo espiritual; e sim do devir livre das forças potenciais que descansam nela mesma, do desenvolvimento de seu próprio embrião que obedece a um íntimo instinto formal (SIMMEL, 2014, p. 145)

Alcançar esse estado futuro mais perfeito e ainda invisível é uma tarefa que repousa no espírito. Contudo isso não pode ser concebido como uma concepção fatalista ou determinista da alma, nem mesmo uma teoria religiosa vulgarizada da predestinação. Quando Simmel diz que não se trata de um ideal fixo no mundo espiritual, ele evidencia sua preocupação em se distanciar de tal concepção. Posteriormente, mesmo se tratando de uma predefinição, Simmel é claro ao dizer que se trata de um devir livre.

De toda forma, pode-se surgir alguma dúvida quanto a imposição vocação rígida e única no indivíduo. Nesse sentido, essa pulsão peculiar, se estimulada, guiaria o sujeito para uma única possibilidade já predefinida de sua personalidade. Ou seja, poder-se-ia imaginar uma reprodução estagnada do sistema de castas, cujo cidadão estaria determinado a cumprir determinada atividade ou profissão. Tal concepção é amplamente contrária aos ensinamentos de Simmel. Este está justamente preocupado em fazer uma reserva de imprevisibilidade dentro de tal impulso peculiar. De tal forma que há uma multiplicidade infinita de possibilidades de elevação qualitativa do centro anímico. Conforme o próprio Simmel diz:

> Assim como também a maturidade e a auto-afirmação das forças anímicas podem se realizar com tarefas e interesses singulares, por assim dizer, marginais, assim também há, de algum modo acima ou abaixo, a exigência de que, com tudo isso, a totalidade anímica como tal cumpra uma promessa dada a ela própria e todas as formações singulares apareçam então como uma multiplicidade de caminhos sobre os quais a alma chega a si mesma. (SIMMEL, 2014, p. 146)

De tal forma que, diferente do que muitas vezes a teoria de Simmel leva a crer, os aperfeiçoamentos marginais, aqueles cuja consecução se deve somente ou por força própria da alma ou por um progresso desvinculado do íntimo da subjetividade, são ignorados ou até mesmo menosprezados pelo teórico da cultura. Pelo contrário, tais aperfeiçoamentos são fundamentais para a manutenção da cultura e para a experimentação das individualidades.

Daí que surge a teoria do cultivo como uma distinção desse aperfeiçoamento marginal. Isto, pois, segundo o sociólogo alemão, o "gênio criador possui aquela unidade original do subjetivo e do objetivo, que precisa primeiramente se diferenciar para, de certa maneira, ressurgir em uma forma sintética totalmente diferente nos processos de cultivação do indivíduo" (SIMMEL, 2014, p. 88). Inicialmente, isso pressupõe uma dissociação no sentido de cultura, visto que que ela pode significar "duas coisas: tanto objetivações nas quais se exterioriza uma vida que surge da subjetividade, isto é, o espírito objetivo, assim como, inversamente, a formação de uma alma que se eleva a partir da natureza à cultura, isto é, a formação do espírito

subjetivo" (HABERMAS, 2015, p. 242). Obviamente, a cultura surge somente "na medida em que há a aproximação de dois elementos: a alma subjetiva e o produto espiritual objetivo; sendo que nenhum deles a contém por si mesmo" (SIMMEL, 2014, p. 81).

Desta forma, para Simmel, o cultivo requisita três determinações da cultura. A primeira, em relação a ser cultivado, "só o somos se todos esses saberes e capacidades [específicos produzidos pela alma] servirem ao desenvolvimento da centralidade anímica, ao qual estão ligados mas com o qual eles não coincidem" (SIMMEL, 2014, p. 79). A segunda determinação da cultura diz que a cultivação só comparece "se os conteúdos suprapessoais recebidos parecem – como que por meio de uma harmonia predeterminada – desenvolver na alma apenas aquilo que existe nela mesma como sua pulsão mais peculiar e prefiguração interior de sua perfeição subjetiva" (SIMMEL, 2014, p. 80). Por fim e não menos importante, o sentido específico da cultivação só é preenchido quando "o homem inclui, naquele desenvolvimento [o de si], algo que lhe é exterior, quando o caminho da alma passa por valores e séries que não são em si subjetivos e interiores" (SIMMEL, 2014, p. 80 e 81). Exatamente por estas três razões, é imprescindível uma análise das capacidades de produzir objetividade, da ação e dos produtos anímicos. Portanto, só se pode falar em cultivo se estes três requisitos mínimos forem preenchidos. Do contrário, há apenas um aperfeiçoamento das forças anímicas ou do espírito objetivo.

Mesmo se tratando de encontro consigo mesmo, o cultivo possui uma certa dose de segredo. Para que seja lícito falar em cultivação, segundo Simmel, é preciso que haja entrelaçamento com algo externo ao indivíduo e desenvolvimento da existência global de seu âmago. Esse desenho invisível e misterioso impõe "condição natural para sua condição cultural", que delimita aquilo que é estranho e destituído dessa prefiguração. Nesse sentido, "tampoco se necesita hacer ninguna diferencia entre naturaleza e historia" (SIMMEL, p. 185), pois, "todas las series de acontecimientos que son portados por la actividad humanos pueden ser vistos como naturaleza" (SIMMEL, p. 185).

A partir de outro jogo conceitual e com outras ênfases, é possível perceber certa aproximação de Nettlau com Simmel. Inicialmente, há duas diferenças que precisam estar bastante claras. A primeira é que Nettlau não elaborou explicitamente uma teoria da cultura, como fez Simmel, mas sim aplicou uma teoria da cultura que orientou implicitamente sua produção historiográfica. Já a segunda diferença entre os dois alemães trata da concepção anarquista afirmada por Nettlau. Essa forte adesão a uma teoria resultou em uma alteração do jogo conceitual, por exemplo, a palavra cultivo muitas vezes é associada a uma aproximação com princípios libertários.

No que diz respeito à prefiguração da interioridade do indivíduo, ela pode ser percebida nos escritos biográficos de Bakunin feitos por Nettlau. Lá, o historiador anarquista afirma:

> ¿Cuáles son los Orígenes del anarquismo de Bakunin? Yo pienso que son muy antiguo y que reposan ante todo en él mismo. Los hombres, penetrado de una idea de una manera muy intensiva, albergan habitualmente esa idea desde hace mucho tiempo: en estado imperfecto, rudimentario, sea. Yo creo más en la investigación de esa continuidad latente que en la disección de los hombres verdaderamente serios que son menos maleables por el medio que los hombres plausibles de talla media que nos rodean. El peso de la prueba me parece que en este caso cae sobre los que niegan la continuidad y no sobre los que la presuponen y tratan de probarla, siempre que lo permitan los materiales conservados o accesibles (NETTLAU, 15/06/1925)

Em outro texto, Nettlau ainda complementa sobre os efeitos nocivos da ruptura com a condição natural da sua prefiguração interior. Ele diz:

> Entre esa revolución primitiva y el despertar de su conciencia social se presenta un período en que le fascinó una filosofía que chocaba con su verdadera naturaleza, la de Hegel, como más tarde, de 1848 a 1863, su desenvolvimiento libertario fué interrumpido por un eclipse nacionalista […] Fueron periodos de enfermedad grave e larga, pues su naturaleza era fuerte y tenaz (NETTLAU, 01/07/25)

Nota-se uma forte proximidade com a pulsão peculiar desenvolvida por Simmel. Quando Nettlau percebe uma força anímica vinculada ao fascínio de Bakunin pelo anarquismo e pela aventura revolucionária, o historiador atribui uma prefiguração interior no anarquista russo. A aproximação com Hegel e com o nacionalismo são aperfeiçoamentos distanciados desse centro, em concepções e atividades estranhas ao russo e, portanto, entraves ao cultivo.

Diferente de Simmel, Nettlau vincula, em nível geral, a prefiguração interior aos requisitos anarquistas. Nesse nível, a parte invisível de toda a humanidade é preenchida por traços anarquistas. Ou seja, o cultivo, como tarefa essencial da atividade humana, é mais um meio para o anarquismo. Isso fica bastante óbvio quando se percebe o jogo conceitual adotado por Nettlau. Termos como "*Freiheitsbedürfnis des Menschen*" (NETTLAU, 1925) – Necessidade de liberdade dos humanos – demonstram um pouco essa vinculação.

Ainda muito próximo de Simmel, Nettlau faz a crítica a um individualismo que se aperfeiçoa sem a interação com o elemento objetivo da cultura. Nesse sentido, o historiador anarquista diz:

> Hay tantas bellezas en autores como Thoreau, Whitman, Ibsen, Nietzsche y otros en que refrescar su amor a la libertad y donde se aprende a conocer los problemas, los matíces delicados de una conducta verdaderamente libre. Lo mismo que se rechazaré el individualismo autoritario (egoista) antes descrito, también habrá de rechazarse la utopia de un individualismo que se basta a sí mismo. (NETTLAU,)

De tal forma que Nettlau reproduz uma crítica semelhante a de Simmel. Além disso, ainda demonstra o quanto possuía filiações intelectuais parecidas. Óbvio que esse individualismo está associado ao "Amor a Liberdade", como uma caracterização típica do anarquismo. Porém isso não impede que se veja algumas aproximações.

Mesmo que em escala social, diferente da escala individual de Simmel, Nettlau aponta as necessidades de vinculação do objeto cultural consumido com a natureza íntima. É nesse sentido que Nettlau afirma:

> El progreso se cumple en tres etapas. Tiene origen en la actividad de ciertos seres que laboran en unas condiciones lo más favorablemente posibles, consiguiendo producir valores nuevos; estos valores nuevos, estas creaciones, se propagan, gracias a su fuerza inherente y a su utilidad social, sobre un número elevado de hombres venciendo los obstáculos que se presentan. Hasta aquí, las dos etapas primeras. La transición desde la segunda a la tercera etapa, choca también con dificultades y obstáculos; pero el progreso no logra realizarse en su forma más perfecta sino cuando es diferenciado, adaptado a las necesidades individuales y locales de los hombres en su misma vida íntima y directa. (NETTLAU, 15/08/1936)

De tal forma que Nettlau mesmo produz, com suas próprias palavras, uma crítica muito próxima da maquinização da vida humana, quando diz:

> Existe por un lado la maquinaria capitalista en sus capacidades maravillosamente desarrolladas de producción, transporte y distribución allí donde hay compradores, lo cual es muy diferente a consumidores. Pero la racionalización y los progresos mecánicos han producido tan abundantemente que ya no hay bastantes compradores, e incluso en los Estados Unidos ha habido en noviembre pasado la gran baja de valores, esa gran advertencia, que ha mostrado al inmenso país saturado de productos, y los otros países, cada uno con el problema de los parados, frecuentemente la miseria local o las ambiciones industriales ante él, cada vez menos dispuestos o demasiado pobres para absorber los productos americanos. (NETTLAU, 15/07/1930)

Dessa forma Nettlau tanto realiza a crítica do progresso desvencilhado, como também se aproxima da teoria da tragédia da cultura de Simmel.

Conclusão

Nettlau, peculiarmente, reproduziu uma teoria da cultura de forma implícita na sua produção historiográfica. O universo intelectual compartilhado com Simmel pode ter afetado diretamente sua teoria. Contudo não se pode negar que há diferenças marcantes. A vinculação da prefiguração interior com o anarquismo é um marco de diferenciação. Há uma série de outras diferenças e aproximações que são possíveis, inclusive, até para dar mais singularidade ao pensamento de Nettlau. Tal teoria, da forma como está, ainda não permite apontar uma relação clara entre Nettlau e Simmel. As aproximações ainda estão demasiadamente genérica. De qualquer forma, é possível perceber que a teoria da cultura adotada por Nettlau pouco tem a ver com uma fixação dos desejos, anseios e capacidades.

Bibliografia

HABERMAS, Jürgen. Textos e contextos. São Paulo: Editora Unesp, 2015

SIMMEL, G. Filosofia do amor. Trad. Luís Eduardo de Lima Brandão. São Paulo: MartinsFontes, 1993.

SIMMEL, Georg. Psicologia do coquetismo. In: SIMMEL, Georg. Filosofia do amor. Trad. Luís Eduardo de Lima Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SIMMEL, Georg. Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade. Trad. Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

SIMMEL, Georg. O conceito e a tragédia da cultura. *Crítica Cultural* – Critic, Palhoça, SC, v. 9, n. 1, p. 145-162, jan./jun. 2014.

KAST, Bernd. Die Gesetzlosigkeit und Eigengesetzlichkeit Stirners und Simmels individuelles Gesezt. Stirners Einfluss auf Simmel und dessen Stirner Rezeption. *Philosophica. N.* 41, 2013, 109-141.

NETTLAU, Max. Raíz de las ideas de Marx y Engels, y raíz de lasideas de Proudhon y Bakunin-I. La Revista Blanca 13 no. 321. 15/03/1935: 241-245.

NETTLAU, Max. Raíz de las ideas de Marx y Engels, y raíz de lasideas de Proudhon y Bakunin-II. La Revista Blanca 13 no. 323. 29/03/1935: 289-291.

NETTLAU, Max. El humanismo de los Reclus (En memoria de Eliseo Reclus, que murió el 4 de Julio de 1905). La Revista Blanca 13 no. 330. 17/05/1935: 457-462.

NETTLAU, Max. El nacionalismo económico y la Internacional de la solidaridad humana (con algunas consideraciones sobre la esencia y la obra de la International de 1864). La Revista Blanca 13 no. 344. 23/08/1935): 793-796.

A TRINDADE EM RECROIX: TRANSFORMANDO O NATURAL EM REFERÊNCIAS DA IDENTIDADE PARA AS MARGENS DA CIDADE DE GOIÁS

Jefferson Leite Rodrigues[126]
Raquel Miranda Barbosa[127]

Esse artigo traz como tema central o monge beneditino Pedro Recroix e suas obras de arte em madeira. Não apenas sua técnica chamam a atenção nesse estudo, mas a linguagem artística que traz outras perspectivas e representações aos símbolos do sagrado religioso totalmente entrosado com a cultura brasileira e, sobretudo, vilaboense. Segundo alguns biógrafos do monge artista, a arte entalhada na madeira encontra-se espalhada em quase todos os continentes do mundo. Há indícios de que sua produção artística possui cerca de dois mil exemplares e, a maioria delas, se encontram no Mosteiro da Anunciação do Senhor na Cidade de Goiás[128],

[126] Graduado em filosofia e pedagogia, professor titular na Secretaria Municipal de Educação da Cidade de Goiás. Graduando em História (UEG) e mestrando pelo Programa de pós graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP/UEG).

[127] Professora e Pesquisadora do Programa de Pós Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio – PROMEP/UEG e do Curso de História no Campus Cora Coralina da Universidade Estadual de Goiás.

[128] O Mosteiro da Anunciação está situado na cidade de Goiás, a 130 km de Goiânia e 320 Km de Brasília. É um lugar de paz e solidariedade, inspirado na Espiritualidade de São Bento. É composto de uma pequena comunidade de vida fraterna que acolhe pessoas ou grupos que procuram uma maior proximidade com Deus. (...)O Mosteiro da Anunciação do Senhor era uma fundação de um Mosteiro francês (Tournay) da Congregação de Subiaco. A Congregação Sublacense foi organizada comum a proposta de renovar alguns Mosteiro da Itália, Inglaterra e França (1854). Em março 1960, o Papa João XXIII fez um apelo aos religiosos de todo o mundo para que fossem à América Latina. A Santa Palavra do Papa teve uma repercussão imensa nas ordens e congregações. Naqueles anos muitos Mosteiros de monges e monjas da Europa fizeram fundações na América Latina. Tournay é um Mosteiro que fica a poucos quilômetros de Lourdes, no sul da França. Em 1960, seu abade era confessor de um convento de irmãs de Sion. A superiora daquele convento francês era brasileira e convenceu o abade de que deveria mandar monges de Tournay para ima fundação no Brasil. Ela conseguiu que o Arcebispo de Curitiba pedisse à Tournay para iniciar um mosteiro em sua diocese. O abade mandou os irmãos Felipe e Leon ao Brasil para pesquisarem um lugar para o futuro mosteiro. Eles escolheram um terreno de 12 alqueires a 25 km de Curitiba na direção da Serra do Mar (município de Piraquara). Felipe voltou, então à França, para relatar as coisas e organizar a vinda definitiva do grupo. Leon já ficou de vez em Curitiba. No final de 1961, oito monges partiam de Tournay para Curitiba. Eles mesmos construíram o mosteiro, constituído de casas de madeira, uma linda capela aberta para o bosque. O trabalho dos irmãos era rural e ligado à produção de leite. Procuraram se inculturar na maneira de ser do povo brasileiro e se inseriram como monges na caminhada da Igreja com os pobres, especialmente os lavradores. Isto acarretou para eles, além de perseguições políticas e eclesiásticas, uma forte crise comunitária. Em 1976, dos oito irmãos de 1961, restaram no mosteiro apenas Felipe e Pedro. Foi quando Marcelo Barros, então monge do Mosteiro de Olinda (da Congregação brasileira), foi integrar a comunidade de Curitiba. Através de Felipe, o Mosteiro da Anunciação teve um papel fundamental na criação e fortalecimento da pastoral rural do Paraná, que depois se transformou na CPT. Animou o surgimento de Ceb's na periferia de Curitiba e formou teológica, espiritual e politicamente um grupo de militantes cristãos, homens e mulheres, que até hoje exercem funções de liderança na caminhada popular e de pastoral no Paraná. O atual ministro-chefe da Secretaria-Geral da Presidência da República do Brasil Gilberto Carvalho. Mas esta fecundidade e vitalidade pastoral não renovaram o número de monges. Não era o que se visava. Para os irmãos de Curitiba, o importante era a missão e o testemunho. Assim, reduzidos a três e tendo dificuldades em Curitiba, e para ser mais presentes à Igreja dos pobres, transferiram o Mosteiro de Curitiba a Goiás (dezembro de 1977) atendendo ao convite de Dom Tomás Balduíno e pela diocese de Goiás. Aqui moraram um longo tempo de inserção numa casa alugada e trabalharam numa capela do bairro (Santa Rita), depois viveram dois anos em diáspora. Em fevereiro de 1985, inauguraram o novo Mosteiro da Anunciação do Senhor, na sua atual localização e já enriquecidos com alguns jovens, dos quais hoje é o atual administrador paroquial da Paróquia Santa Rita, o Pe. Celso. O local foi escolhido na periferia da cidade de Goiás para possibilitar uma vida monástica (de comunidade e oração) inserida num contexto de vizinhos pobres. In:

igrejas nas imediações periféricas da cidade e nas mãos de particulares. Considerando metodologicamente uma abordagem tríplice sobre a obra de arte, problematizar as identidades do "belo" na obra "Trindade, obra que ocupa lugar central na igreja da Santíssima Trindade no Mosteiro da Anunciação do Senhor, nos possibilita refletir sobre a brasilidade apropriada pelo monge/artista francês que preferia ser chamado por Pedrão, desde que chegou à Cidade de Goiás, em 1977.

Palavras Chave: Entalhes em Madeira. Pedro Recroix. Identidade.

Introdução

De acordo com a filosofia helenística, a arte é uma forma de ligação do homem com sua esfera transcendente. Platão irá afirmar que esta ligação se dá por intermédio de busca constante pela perfeição humana, a qual acontece na relação que se estabelece entre o mundo inteligível e o mundo sensível. Aristóteles, por sua vez, vai conceber essa arte como busca pela felicidade. O enlace desses pensamentos da filosofia helenística, é possivel afirmar que a arte trata-se da construção da felicidade e, por isso, ultrapassa os sentidos da objetividade ou subjetividade humana (ANTUNES,2014).

Há, na arquitetura religiosa, constantes apelos à utilização da arte no cristianismo com o propósito sensorial a fim de propiciar as pessoas, formas de experiências com "Deus". O livro bíblico de Eclesiastes, no capítulo treze (13) em seu versículo cinco (5), descreve que a beleza de Deus pode ser vista por intermédio da beleza de suas criaturas e dos seus feitos. Segundo Pastro (2002, p.06) "a grande função da arte no cristianismo, mais do que ser simples o meio didático, foi, é, e há de ser "porta e ponte" para o mistério onde se passa do belo contemplado ao belo vivido". É nessa direção e com uma estética clara apartir de uma fé revisitada por "novos" símbolos para a tradição cristã que Pedro Recroix expressa nos seus entalhes em madeira, a beleza de sua arte ressignificada na mesma fé.

Perceber Pedro Recroix como artifice de outras composições para patrimônio cultural, é entender a dimensão fluida e educativa de suas interfaces com a identidade e a memória de um povo. Esse debate em torno do universalismo cultural tradicional vilaboense e os imperativos em torno da diversidade contidos na obra de "Pedrão" são partes constituintes de análises mais aprofundadas adiante. Do ponto de vista da "ordem"

https://leandronazareth.blogspot.com/2012/10/mosteiro-da-anunciacao-do-senhor-goias.html Acessado em 21/04/2024.

da narrativas do patrimônio cultural na Cidade de Goiás, a perpectiva artistica da arte em madeira, nota-se subversão.

O protagonista, Pe. Pedro, por sua vez, obediente a voz da igreja a partir do Concílio Vaticano II ultrapassa a ideia de arte religiosa, produzindo durante sua vida uma arte inculturada[129], ou seja, aquela que é revelada pelas mãos de um habilidoso religioso e é capaz de atingir a concretude da vida cristã. Dessa forma, alcança outros espaços através de suas obras que não necessariamente parassram a ser interpretadas apenas pela comunidade cristã.

Um Mosteiro Popular: uma vida com e para os mais necessitados.

Diferente dos claustros monásticos espalhados pelo mundo, a construção do mosteiro da Anunciação do Senhor da cidade de Goiás, se alicerçou na simplicidade e vida de oração contemplativa vivenciada em meio ao povo. De acordo com a regra de São Bento, que logo em seu prólogo convida ao monge a perscrutar a voz de Deus, e fundamentados no Concílio Vaticano II, este mosteiro foi criado com a intenção de fazer essa escultura que representasse Deus na vida da população pobre da cidade de Goiás.

Oportunamente, retroceder no tempo para conhecer o personagem desse estudo e suas múltiplas vocações faz-se necessário. Pierre Joseph Paul Recroix, nasceu no dia 14 de novembro na cidade de Wail na França mudando-se para a Argélia ainda muito criança. Seu pai, Xavier Recroix exercia a função de comandante do exército francês na cidade de Ghardaia na Argélia. Ainda jovem, o religioso retornou à França com sua família, onde pode dar continuidade a seus estudos. Segundo palavras do próprio Pe. Pedro apud Araújo (2013 p. 90) ele não era um homem dado a intelectualidade, era o homem do trabalho pesado, um homem do campo, que se encontrava consigo mesmo em meio a natureza. No ano de 1944 foi acolhido como postulante em Madiran (França), em 3 de outubro de 1945 faz sua profissão monástica recebendo o nome de irmão Plácido, em 3 de outubro de 1948 professa os votos perpétuos. Em 1950 no dia 18 de junho, recebe a ordenação sacerdotal em Tournay e, nos de 1960, a convite do arcebispo de Curitiba, Pe. Pedro e outros três

[129] A inculturação sempre existiu na tradição bíblico-cristã. Porém, em tempos recentes, trouxe uma nova consciência fenomenológica, aspecto que problematiza temas relacionados ao contexto da renovação teológica. No Brasil, essas questões viram a tona com bastante força não apenas no campo da religião, mas, também, na cultura em geral: arte, patrimônio e literatura. É por essa abordagem que analisamos a obra de Pedro Recoix.

monges beneditinos embarcam rumo ao Brasil e fundaram na região rural da cidade de Curitiba o mosteiro da Anunciação do Senhor (ANTUNES,2014 p. 85)

Atentos ao Concílio Vaticano II, os monges beneditinos recém instalados no Brasil vão em busca de um trabalho pastoral que refletisse da identidade do povo, assim o trabalho se deu com os agricultores daquela região onde o mosteiro foi instalado. Pedro destaca em entrevista concedida a Araujo (2013) que sua colaboração para com aqueles agricultores, principalmente aos que se dedicavam a criação de gado e as praticas agrícola. O trabalho dos monges começou achamar atenção, não só da arquidiocese, como também do governo do país, o qual naquele momento passava pela ditadura militar. Surgido a partir daí a possibilidade de que os monges viessem para o centro-oeste do Brasil, especificamente para a cidade de Goiás, onde Dom Tomás Balduíno desenvolvia sua função episcopal com destreza, tendo como primazia o cuidado para com pobre, o oprimido, o sem lugar. Dom Tomás destaca-se como grande defensor dos direitos humanos, e da reforma agrária em nosso país, e a diocese de Goiás uma grande representante da Teologia da Libertação[130].

Pedro Recroix, torna-se um dos rosto estampado do mosteiro da Anunciação do senhor da cidade de Goiás. Essa afirmação não é apenas uma metáfora para se pensar naquele espaço religioso, essa afirmação trata-se de uma constatação da relevância dos trabalhos de Pedro para aquele espaço de espiritualidade. Ao caminhar pelo mosteiro da Anunciação do Senhor é possível enxergar o artista-monge por intermédio de suas obras, espalhadas por todo o mosteiro. Desde a porta principal que impacta logo na entrada do Mosteiro, a igreja, a capela, hospedaria, enfim, por onde se caminha dentro desse espaço sagrado, se enxerga o rosto de Pedro, o suor do seu trabalho manual, e a beleza dos entalhes, resultado de um processo de sensibilidade somado a sua espiritualidade fluida.

[130] A Teologia da Libertação nasce na Igreja Católica, aproximadamente na década de 1960, com o objetivo de voltar as 'origens' evangélicas. Com atenção essencial à população pobre e a todos os oprimidos. Com um ideal sócio eclesial difundiu-se com expressividade em toda a América Latina. No Brasil, essa ideologia se ampliou por meio das pastorais e ordens religiosas.

O Senhor apareceu a Abraão: inspiração da obra



Figura 1: A Trindade. Rublev, século XV.
Fonte: https://pt.aleteia.org

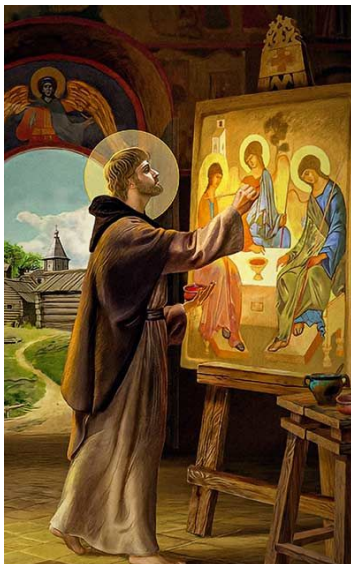


Figura 2: Rublev e seu ícone da Trindade, sem data.
Fonte: https://padrepauloricardo.o

Segundo a tradição cristã, a Trindade não pode ser retratada, uma vez que não se pode retratar o que não é visível. Em ambas as imagens, figura 1 e figura 2, a pessoa da trindade (Jesus Cristo) é uma exceção à regra, uma vez que Ele o verbo encarnado no Seio da Virgem Maria, se transubstancializa carnalmente em homem, sendo assim visível. É comum a narrativa da Trindade com a representação de um homem com barbas longas ao lado de um homem jovem com barba curta e entre eles a imagem de uma pomba. É comum também em outros momentos a representação da terceira pessoa da Trindade (Espírito Santo) em formato de pomba.

A tradição afirma que não se é possível representar iconograficamente a Trindade. Outro princípio claro da Trindade é a ideia de três pessoas sendo elas Deus. Portanto o Pai é Deus, o Filho é Deus, e o Espírito Santo é Deus, não sendo possível desta maneira o Pai ser o Filho ou ser o Espírito Santo, de igual forma não é possível que o Filho seja o Pai e o Espírito Santo, e

seguindo o mesmo raciocínio lógico o Espírito Santo não pode ser o Pai tão pouco o Filho. Essa característica ganha destaque na obra do monge russo Rublev (cerca de 1360-1428), o qual ao retratar a Santíssima Trindade escolhe a passagem bíblica a hospitalidade de Abraão para individualizar as três pessoas da Trindade.

A obra do monge russo Andrei Rublev (cerca de 1360-1428), do séc. XV é uma representação bíblica do livro de Gêneses, passagem essa conhecida popularmente como **"A hospitalidade de Abrão"**

> O senhor apareceu a Abraão nos Carvalhos de Mambré, quando ele estava assentado a entrada de sua tenda, no maior calor do dia. Abraão levantou os olhos e viu três homens de pé diante dele. levantando-se do mesmo instante da entrada de sua tenda, veio-lhes ao encontro e prostrou-se por terra ponto meu senhor disse ele se encontrei graça diante de vossos olhos, não passeis Avante sem vos de terdes em casa de vosso servo vou buscar um pouco de água para vos lavar os pés descansar um pouco sobre esta árvore eu mostrarei um pouco de pão, assim restaurarei as vossas forças para prosseguirdes o vosso caminho; porque é para isso que passagens perto de vosso servo. Eles responderam "faze como dissestes". Abraão foi depressa a tenda de Sara: "depressa disse ele a massa três medidas de farinha e coze pães". correu em seguida ao rebanho e escolheu um novilho terno e bom, e deu a um criado que o preparou logo. Tomou manteiga e leite e serviu aos peregrinos juntamente com o novilho preparado, conservando-se de pé junto deles, sobre a árvore, enquanto comiam. e disseram-lhe: onde está Sara, tua mulher? "Ela está na tenda respondeu ele". Ele disse-lhe: "voltarei a tua casa dentro de um ano, e esta época; e Sara tua mulher terá um filho". Ora, Sara ouvia por detrás, a entrada da tenda. (Abraão e Sara eram velhos de idade avançada e Sara já tinha passado da idade) ela pôs se a rir secretamente: "Velha como sou -disse a consigo- Conhecerei ainda o amor? E, o meu senhor, também é já entrando em anos" O senhor disse a Abraão: "Porque esse riu Sara, dizendo: 'Será verdade que eu teria o filho, Velha como sou? Será porventura isso uma coisa muito difícil para o senhor? Em um ano, a esta época, voltarei a tua casa e Sara terá um filho. Sara protestou eu não ri - disse ela- pois tinha medo. Os homens levantaram-se e partiram (Livro de Gênesis,18,1-16)

Segundo Kwasniewski (2019) a obra de Rublev está impregnada de detalhes os quais dizem narram a estrutura misteriosa da Trindade, bem como o processo ou história da salvação para o povo cristão por intermédio do Deus trino.

Como dito anteriormente, a Trindade trata-se do Deus trino, o qual se revela por intermédio das três pessoas, que estão diretamente ligadas à ideia de Deus, trata-se de uma assembleia perfeita, a assembleia dos três. A imagem de Rublev está muito próxima de quem a vê, mostrando desta forma a presença do Deus trino em quem a comtempla. De maneira imediata, é possível perceber a ausência de Abraão Sara e do criado narrado nas escrituras. A identificação direta apenas dos três viajantes, leva-nos a interpretar que Rublev identificara na

figura dos três viajantes anjos, os quais assumem a representação da própria Trindade. É possível perceber nesta representação que todos possuem o mesmo tamanho, mostrando assim a unidade da Trindade bem como as ausência de hierarquia diante dessa Assembleia dos três. (KWASNIEWSKI,2019) recorda que outra característica importante de se ressaltar é a transposição da tenda de Abraão, para um lugar aberto onde se é possível representar ao fundo da imagem elementos bíblicos que dizem do plano de salvação divina.

À esquerda da imagem está a representação do Pai, logo ao fundo é possível perceber um palácio, um tempo, local onde é possível visitar e sentir a presença desta pessoa da Trindade. A figura central, tanto na figura 1 e na figura 2, representa a segunda pessoa da Trindade, o Filho, o qual tem como plano de fundo uma árvore, esta pode ser interpretada como carvalho de Mamre ou "Árvore da Vida", matéria prima para fabricação da cruz que crucificou o Filho. Por fim, a pessoa à direita, a terceira pessoa da Trindade, o Espírito Santo, está posicionado no meio da imagem, curva delicadamente suas cabeças para um lado comum, como se prestando reverência à esquerda onde se encontra a figura do Pai.

Ao centro da mesa, encontra-se uma tigela com a cabeça do novilho abatido oferecido como alimento e sacrifício. Segundo (KWASNIEWSKI,2019) a tigela é representação do poço de Jacó, ou a representação da doação incondicional da vida ofertada pelo Pai, na concretude de seu plano de salvação da humanidade, consumado pelo Filho. Diante desta imagem ao centro está a figura do Filho, o qual será o novo Cordeiro imolado para a salvação de todos.

Representativamente, é posta a percepção de uma mesa quadrangular, onde o expectador é convidado a se assentar e comer junto a esta Trindade. O número quatro na numerologia bíblica tem seu sentido na criação de Deus, na realização da totalidade das coisas. Em outras palavras, o artista nos convida a sentar à mesa pois somente aí teríamos a concretude da divindade que perpassa pela humanidade de cada um de nós.

A Obra de Pedro Recroix

Nesse subitem é importante parar para ver os discursos que as imagens nas figuras 3 e 4 imitem sobre o artista e sujeito de pesquisa desse estudo.



Figura 3: A Trindade. Pedro Recroix
Fonte: Acervo do autor



Figura 4: Pedro Recroix, Formão e martelo em mãos, 2009.
Fonte: A arte em feitio de oração

Ao analisar a obra “Trindade” (1994) do monge beneditino Pedro Recroix, figuras 3 e 4, percebe-se pontos de proximidade e afastamento da obra de Rublev e, sobretudo, um flagrante de sua expressão criativa. Essa e tantas outras obras de Pedro Recroix se encontram no mosteiro da Anunciação do Senhor na cidade de Goiás, o qual oferece mais do que uma

imersão religiosa, trata-se da revelação histórica educativa de um povo. A história desse povo (vilaboense para além do centro histórico) tem uma identidade cultural complementar a versão histórico patrimonial oficial e, por essa razão merece ser visitado. O reconhecimento da obra de "Pedrão" e seus entralhes de madeira como parte integrante do patrimônio cultural vilaboense, transforma-se em via de incentivo para que as rotas turísticas, se ampliem para além do centro-histórico, contribuindo com a manutenção, divulgação e conhecimento da história da antiga capital do estado de Goiás, a partir de outras narrativas.

Mais que uma releitura a obra de Pedro narra a história do povo, transformando as memórias em obras de arte. Marcia Chuva (2012) nos lembra dessa relação entre história e memória com a seguinte reflexão:

> Longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma a outra. A memória é a vida, sempre carregadas por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas de formação sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações (NORA, 1993, p. 9)

O Pai

A imagem da primeira pessoa que representa o Pai na obra de Pedro encontra-se no centro da tela. O Pai, figura 5, é representado por um indígena, simboliza originalmente a sociedade brasileira. Faz-se importante refletir sobre esse povo como ancestrais maiores, originários de uma história que não os favoreceu. Ao contrário da obra original, na figura 5, percebe-se uma acolhida paterna, uma vez que a figura central abre os braços e acolhe as demais pessoas da Santíssima Trindade. Vale ressaltar a falta do plano de fundo, que fora substituído por pequenos entalhes na madeira em torno da cena, ora analisada nesse primeiro detalhe recortado da obra.

Existe envolto a cabeça um esplendor que diz respeito à santidade desta pessoa da Trindade, o qual é talhado com imagens que se assemelham a folhas, mostrando a ligação direta desta pessoa para com a natureza. O olho voltado para a esquerda está diretamente ligado ao olho da segunda pessoa da Santíssima Trindade.



Figura 5: A Trindade. Pedro Recroix
Fonte: Acervo do autor



Figura 6: A Trindade. Pedro Recroix
Fonte: Acervo do autor

O Filho

A representação da segunda pessoa da Trindade, o Filho, figura 7, nota-se uma pessoa africana. Pedro quer mostrar a revelação de Deus em todos e para todos. Nesse sentido a

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Trindade ou Deus não é um privilégio de alguns. Ele se revela a todos de igual maneira, sendo sensível à história de cada criatura por ele criado. O Deus aqui representado é o mesmo narrado no livro de êxodo capitulo 3 versículo 7, “eu sou o Deus que vê o sofrimento de meu povo, ouço o seu clamor e desço para libertá-los. Ao olharmos com tranquilidade percebemos que esta figura é acolhida pelo lado direito, e tem seus olhos voltados diretamente para os olhos da figura que representa o Pai na Trindade. A roupa desta segunda pessoa é talhada com pequenos grafismos quadriculados os quais remetem a identidade de ornamentos gráficos dos povos africanos.



Figura 7: A Trindade. Pedro Recroix

Envolto a sua cabeça, temos um esplendor que revela a sua dignidade trinitária representada por grafismos afro. A riqueza de detalhes alcança a definição dos cabelos crespos, bem como o nariz achatado e lábios grossos. Essa é a única figura que não apresenta ornamentos no pescoço.



Figura 8: A Trindade. Pedro Recroix
Fonte: Acervo do autor

A imagem do filho está sentado em uma cadeira com três pernas, mostrando a completude da Trindade, a qual não necessita de nenhuma complemento, uma vez que por si mesma é perfeita. Essa assembleia "dos três" encontra perfeição em si, e serve de exemplo a todas as comunidades. A unidade trina é a perfeita, esse é o sentido do número 3 na bíblia, perfeição.



Figura 9: A Trindade. Pedro Recroix
Fonte: Acervo do autor

O "A" Espírito Santo

O "A" Espírito Santo representado por Pedro, condiciona a figura da terceira pessoa da Trindade a uma imagem feminina. Esta por sua vez tem olhos fitados na segunda pessoa da Trindade o Filho. Percebe-se aqui com jogos de olhos um círculo perfeito entre os olhares das três pessoas talhadas por Pedro. Ao contrário da representação de Rublev, onde as duas pessoas olhavam e faziam uma pequena reverência à primeira pessoa, na obra de Pedro as três pessoas se reverenciam entre si.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Ao contrário das duas outras representações, a imagem do Espírito Santo não possui relevo em sua túnica. Assim como a segunda pessoa, essa terceira é abraçada pela imagem central.

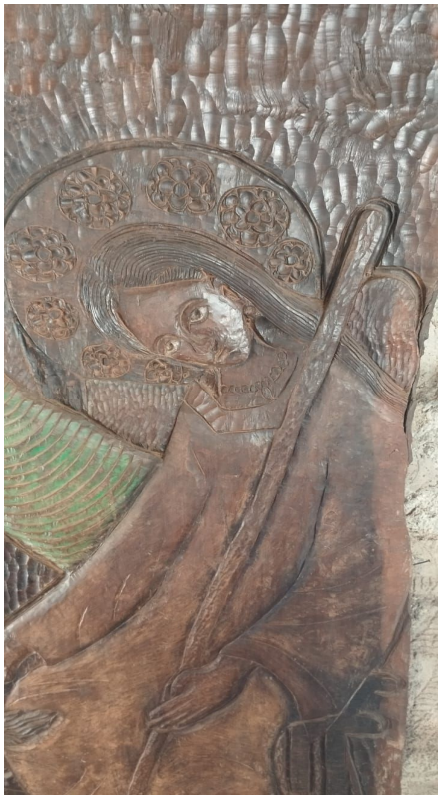


Figura 10: A Trindade. Pedro Recroix
Fonte: Acervo do autor

Aqui percebemos na obra, a inserção da mulher como Meio de salvação em uma igreja com características tanto patriarcais. O destaque feminino na obra Trindade mostra a ênfase que a mulher ganha na leitura da Teologia da Libertação a partir do Concílio Vaticano II, visivelmente representado. Sobre a cabeça dessa terceira pessoa, figura 11, está um esplendor ornado com flores e logo abaixo o pescoço um colar retratando pequenas pedras. O cabelo longo e liso revela a identidade europeia dessa figura feminina.

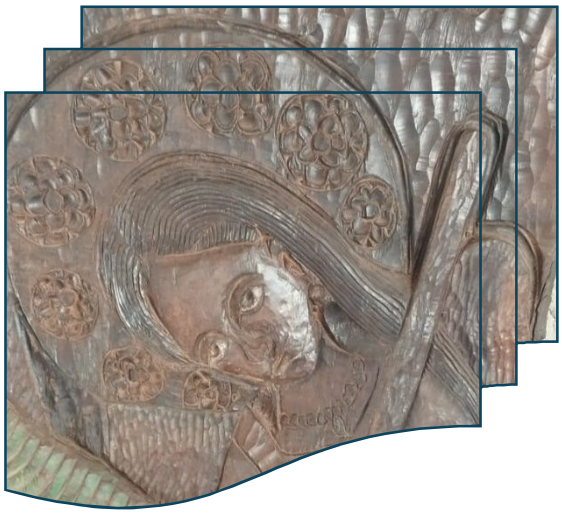


Figura 11: A Trindade. Pedro Recroix
Fonte: Acervo do autor

Brasilis por Pedro Recroix

Que tes ennemis expirants;
Voient ton triomphe et notre gloire
Trecho de La Marseillaise



Figura 12: A Trindade. Pedro Recroix. Fonte: Acervo do autor

De forma geral poderíamos afirmar que a obra de Pedro representada no todo na figura 12, busca pensar a revelação da Santíssima Trindade a partir do local onde ele está inserido. Pensar no Deus que se revela ao seu povo à sua maneira, e transformar essa reflexão que é sinônimo de silêncio e oração na identidade artística talhada em madeira, é uma forma de educar a comunidade cristã acerca da formação de sua identidade. Sobre essa categoria de análise, Hall postula: "a identidade social torna-se legítima para a preservação a partir do

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

patrimônio material, uma vez que a salvaguarda do patrimônio material necessariamente precisa passar pela imaterialidade" (HALL,2019 p.03)

Estar atento às características próprias latino-americana e por meio da contemplação revelar a sua arte em estado de oração, encaminha a inspiração de Pedro na busca por uma brasilidade, o que revela com grande maestria nesta obra.

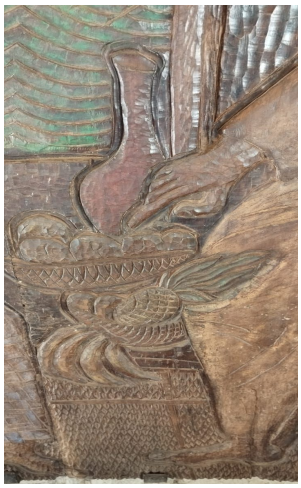


Figura 13: A Trindade. Pedro Recroix
Fonte: Acervo do autor

Ao centro da imagem na figura 13, temos esta brasilidade estampada. Enquanto na obra de Rublev, na centralidade está a segunda pessoa da Trindade, e logo a sua frente o seu destino como novo Cordeiro a ser imolado para salvação de toda a humanidade, e estando atrás a Árvore da Vida que lembra a Cruz (destino a ser trilhado para a salvação da humanidade), na imagem talhada por Pedro, temos como figura central a imagem da primeira pessoa, o Pai, e logo a sua frente o oferecimento da brasilidade representados pela moringa de água e pela cesta de frutas revelando qual é o lugar a qual essa comunidade perfeita, a Santíssima Trindade pertence. Revelação íntima da brasilidade com a espiritualidade da Teologia da Libertação inserida no lugar onde viveu o autor.

Considerações finais

As breves analises da obra "Trindade" (1994) de Pedro Recroix, nos instiga ainda mais com a proposta artísticas deste monge beneditino. Assim, o patrimônio afetivo construído pelas mãos de Pedro, se revela como patrimônio material, capaz de ensinar por meio do silêncio contemplativo tão valorado pelo monge. A arte revela a natureza humana condicionada pela territorialidade que ela ocupa.

Perceber o patrimônio material revelado pelas mãos de Pedro, portanto, fomentam discussões que necessitam ganhar espaço. Essa obra por si mesma, apresenta uma infinidade de possibilidades nos debates que se referem a identidade, interculturalidades, estética e processo criativo envolvendo a obra de um clérigo. Sem dúvida, há grandeza cultural que requer dos estudos do patrimônio debruçar sobre elas.

Visitar o mosteiro da *Anunciação do Senhor* na cidade de Goiás e o memorial Pedro Recroix nele inserido, é uma oportunidade de se defrontar com as obras deste artista, as quais pessoalmente são capazes de revelar se de forma surpreendente. Afirmo com muito carinho e cuidado, que as imagens feitas das obras jamais conseguirão captar a espiritualidade contida em cada uma delas. Como o próprio "Pedrão" dizia: "meu trabalho é resultado da minha espiritualidade transformada em oração".

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Celso. Pedro Recroix: arte em feitio de oração. 2°ed Brasília: Instituto Terceiro Setor, 2013

CHUVA, Márcia. Por uma noção da história do patrimônio cultural no Brasil. Revista do Patrimônio Histórico e artístico nacional, n. 34, 2012, p. 147-165. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Numero %2034.pdf

KWASNIEWSKI, Peter. Esse ícone russo do século XV é uma janela para a Santíssima Trindade. 2019 Disponível em: https://padrepauloricardo.org/blog/este-icone-russo-do-seculo-xv-e-uma-janela-para-a-santissima-rindade#:~:text.

NORA, PIERRE. Entre Memória e História: A problemática dos lugares. *Revista Projeto História*. SP, 10, dez. 1993. p. 7-28.

PASTRO, Claudio. O Deus da Beleza, A educação através da beleza. São Paulo. Editora Paulinas, 2008.

PASTRO, Claudio. Arte Sacra. São Paulo. Edições Loyola, 2002.

SCOMPARIM, Almir Flávio. A Iconografia na Igreja Católica.São Paulo. Editora Paulus,2008.

SILVA, G. P. da. Noções de identidade de Stuart Hall e o diálogo com o Patrimônio Cultural. Recife:2019.

TOMMASO, Wilma Steagall, O sentido do ícone na ortodoxia e a Trindade de Andrei Rublev. Revista Plura, 2015. Disponível em: https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/1331

A VELHA IGREJA MATRIZ E PRAÇA COMO ESPAÇOS DOS FESTEJOS DO PADROEIRO SÃO BOAVENTURA NA CIDADE DE CANAVIEIRAS, BAHIA (1903-1913)

Oslan Costa Ribeiro[131]

O presente artigo apresentará o projeto de pesquisa de doutoramento em História, em andamento, pretende investigar a situação de abandono, de deterioração, da falta de recursos, do processo de descarte e esquecimento, em relação à antiga igreja matriz de São Boaventura do Poxim, sede da freguesia do mesmo orago, na cidade de Canavieiras, na região sul da Bahia, no recorte temporal de 1903-1913, através do discurso da imprensa local e da Igreja, quanto às reformas urbanísticas promovidas pela administração pública, inspirados nas reformas nas cidades de Ilhéus, Salvador e Rio de Janeiro, cidades essas mais frequentadas pela elite local em viagens de negócio ou lazer. Nesse contexto, o anseio pela construção da nova igreja matriz, em outro espaço urbano, separando a Igreja do eixo dos edifícios da administração pública municipal, ampliando a cidade de Canavieiras para além do centro antigo, tornou-se o ícone dessas reformas urbanísticas, embora, fosse a igreja matriz a primeira construção erguida naquele sítio.

Palavras-chave: Cidade de Canavieiras, Bahia. Antiga igreja matriz de São Boaventura do Poxim. Reformas urbanísticas no século XX. Fontes eclesiásticas e da imprensa.

A velha igreja matriz e os padres que tentavam inovar em sua práxis pastoral

As fontes hemerográficas dos jornais "Monitor do Sul" (1903-1913), "A Razão" (1908-1912) e "A Reforma" (1913-1917), foram e são essenciais para construirmos uma narrativa sobre a questão da reorganização da elite eclesiástica em Canavieiras, nas novas conexões de poder com a elite política, de reafirmação de autoridade sobre os fiéis da Igreja, e no enfrentamento ao processo de secularização da sociedade e de laicização do Estado, e, a abertura para a entrada de outras denominações cristãs na cidade. O século XX em Canavieiras, se iniciava com a promessa de a cidade adentrar nos trilhos do progresso, das transformações

[131] Doutorando do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás (PPGH/UFG), vinculado à linha II - Cultura, poder e identidades. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (Fapeg). E-mail: prof.oslan@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/7937879658171776. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1742-9669. Orientador: Profº Dr. Jiane Fernando Langaro (PPGH/UFG), currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9918372985460845.

urbanas, sociais e culturais, impondo à Igreja o papel secundário nesses rumos, mas, "a separação não significou uma ruptura com os grupos dirigentes locais, nem suscitou um redirecionamento das políticas e dos investimentos da Igreja" (MICELI, 2009, p. 26), trocando o foco nos fiéis pertencentes à elite política, pela atenção aos fiéis leigos e trabalhadores da Freguesia de São Boaventura do Poxim.

Digamos, que a esses fiéis mais pobres, mas não miseráveis, a Igreja podia contar realmente, para as atividades pastorais, e, compondo e sustentando as novas associações religiosas como o Apostolado da Oração, Pia União das Filhas de Maria, Associação de São Boaventura, etc. Aos fiéis da elite política, a depender do padre, cabia ao clérigo buscar e manter boas relações com os detentores do poder oligárquico local (MICELI, 2009), e com suas famílias, para outras questões mais vultosas para a Igreja. Para a Igreja resolver o caso da antiga igreja matriz em quase ruínas, e conseguir iniciar as obras de construção da nova, os padres sucessores do vigário Badaró (1889-1903)[132], não poderiam, jamais, perder a cabeça, como o caso ocorrido em 1903, fazendo o vigário Badaró ter perdido a razão, e por consequência, ter sido transferido da Freguesia de São Boaventura por ordem do arcebispo da Bahia.

A palavra de ordem dos padres Bemvindo Cândido Teixeira (1903-1908), Joaquim Ayres de Almeida Freitas (1909-1911), Bertino Lelfrese Misj (1911-1912), e, Justino José de Sant'Anna (1912-1924), era diálogo, paciência, conciliação e ação. O diálogo aqui posto na condição de manter boas relações com a elite política, mesmo que essa elite não se mostrasse tão comprometida e bastante secularizada, paciência para tolerar as humilhações advindas das atitudes da elite e de populares, conciliação para poderem reverter certas situações humilhantes, em uma mão estendida para começar de novo, e a ação, no intuito de realizarem em Canavieiras, as determinações pastorais do arcebispado da Bahia, na questão de formação de novas associações de fiéis mais comprometidas com as obras de caridade e piedade, com a doutrina católica através do empenho catequético dos padres, e mais obedientes à hierarquia eclesiástica, além, dos padres em Canavieiras continuarem as tentativas de resolução da precariedade da antiga igreja matriz.

Sobre ela, o professor doutor João Henrique dos Santos[133] (FAU/UFRJ), que nos aponta que ela foi uma construção provavelmente de fins do século XVIII ou do início do XIX, de arquitetura simples e rústica, que com o passar dos anos foi sofrendo alterações em sua

[132] Refere-se ao período do paroquiato na Freguesia de São Boaventura do Poxim de Canavieiras.
[133] Professor Adjunto II do Departamento de História e Teoria da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal do Rio de Janeiro (DHT-FAU-UFRJ). Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/8360873892439556, Acesso em: 17 dez. 2021.

estrutura, o que demonstra que os padres e a população, conforme o desenvolvimento da freguesia, e posteriormente, da vila, foram adaptando a igreja às mudanças e exigências do tempo. Em seu pequeno parecer técnico sobre o estilo da antiga matriz ele diz que:

> A tipologia original da igreja [pode] (grifo nosso) ter sido colonial-jesuítica, sendo transformada, pela reforma, em uma edificação neocolonial. A discrepar do neocolonial, encontra-se a cúpula à frente, à direita da nave, possivelmente sob a qual fica o batistério. Na reforma, a igreja ganhou praticamente um segundo pavimento, aparentemente dobrando seu pé-direito, tendo igualmente a inclusão de janelas nesse novo espaço vertical[134]. (SANTOS, 2014).

A antiga igreja matriz foi o espaço sagrado para a religiosidade da população canavieirense até a sua total demolição em 1932, e consecutivamente, apagada da memória local. Missas, batizados, casamentos, festas do padroeiro, também fizeram desse espaço sagrado, palco de conflitos e constrangimentos entre os padres e o povo, afinal, além de espaço sagrado foi o principal espaço social de Canavieiras em três tempos históricos: colônia, império e república. Reformada ao longo de sua existência não mais suportava a ação do tempo e do estado de abandono, conforme conheceu Aguiar (1979), em sua visita ocorrida entre 1880-1883, citado em seu relatório. No período republicano, com a desobrigação do Estado de manter templos religiosos, havia o costume tradicional local do erário público em ajudar na manutenção de restauro da igreja matriz e capelas – o que foi verificado em Canavieiras até o final do século XX – mas, no início do mesmo século, cada vez menos havia financiamento público para sua manutenção, e quando havia, era só um paliativo de a caiar de branco, para a deixa-la mais apresentável no período de festas.

A notícia mais antiga, a partir de uma fonte jornalística, sobre a situação da antiga igreja matriz, devemos ao jornal "Monitor do Sul" que noticiou em abril de 1903 como se deu a Semana Santa daquele ano, criticando em detalhes, a situação vergonhosa do velho templo, nas celebrações da semana maior, onde os católicos fazem memória da paixão, morte e ressurreição de Cristo, ápice da fé cristã. A nota jornalística é tão assombrosa, que nos indaga a perguntar, se em Canavieiras tinha um padre, e, se não havia um/a único/a fiel leigo/a comprometido/a com o zelo da igreja matriz. O processo de secularização era uma realidade, mas, o jornal dá uma versão de rompimento e abandono total ao espaço sagrado.

[134]SANTOS, J. H. **Publicação eletrônica** [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <oslan@hotmail.com.br> em 20 out. 2014.

> **Semana Santa**
> A única traducção religiosa, durante toda a quaresma, de que é a população desta cidade em sua maioria catholica foi na sexta-feira santa estar em funeral o pavilhão nacional no paço municipal, nas sociedades Instructiva Educação e Recreio, Lyra do Commercio, nos navios surtos no nosso porto, em redacção e a abertura da egreja matriz.
> Nesta, entretanto notamos tudo quanto possa indicar o despreso e o desleixo do encarregado dos misteres[135] de zelal-a e acceial-a.
> Os altares não apresentava uma cobertura preta, o Senhor Morto, estava em baixo do altar Mór sem um círio acceso e para constraste no centro da egreja havia um enorme formigueiro.
> Tudo em abandono, a matriz de portas abertas sem ter uma pessoa que velasse pelo respeito e decoro necessários a casa de Deus a ponto de alguns moços empregados no nosso commercio infileirarem-se defronte do altar Mór, prohibindo que os fieis, os crentes depos aos pés do Senhor as offerendas do seu amor e do seu devotamento á religião do Crucificado. (MONITOR DO SUL, Ano II, N° 116, de 12 de abril de 1903, p. 2).

A situação precária da antiga matriz era o reflexo de um grande problema existente há anos. Já se falava em construir uma nova desde a década de 1870-1880, mas, o comodismo de muitos, impedia o avanço de qualquer atitude para a preservação, ao menos, antiga ou de se construir uma nova. A questão da mudança do quadro político nacional, desarticulou os padres através da perda da defasada côngrua que o Estado lhes pagava até o fim do império. Sem a remuneração do Estado, e com a falta de formação religiosa dos fiéis de sustentarem a Igreja e o seu pároco, foi agravando a situação, arrefecida com a primeira visita pastoral do arcebispo D. Jerônymo a Canavieiras, em 1903, que pela novidade da visita reanimou a população e líderes, por pouco tempo, o caso de se planejar alguma resolução para sanar esse problema. Com a saída do vigário Badaró, assumiu a Freguesia de São Boaventura do Poxim, em julho de 1903, na festa do padroeiro São Boaventura, o cônego Bemvindo Teixeira:

> No domingo, ás 9 horas da manhã, tomou posse na egreja matriz desta freguesia o ilmo. e revmo. sr. cônego Bemvindo Cândido Teixeira que trouxe a Provisão que lhe foi concedida pelo exmo. revmo. sr. arcebispo d. Jeronymo Tomé da Silva, Arcebispo metropolitano da Bahia e Primaz do Brasil.
> O Cônego Bemvindo lançou convites para assistirem o acto de posse a todas as sociedades locaes, irmandades e auctoridades civis e políticas do município. Dar-lhe-ha posse o ilmo. e revmo. sr. padre Júlio Barreto, digno vigário de Belmonte.
> - O Conego Bemvindo Teixeira tem resado as novenas ao glorioso S. Boaventura e na quinta-feira convidou aos seus parochianos para a organisação da irmandade do santíssimo Coração de Jesus.
> Se nos fôra permittido omiscuir nos actos ecclesiasticos, rogaríamos a s. ex. reverendíssima que procurasse organisar uma irmandade de S. Boaventura,

[135] Trabalho; ofício.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

> padroeiro desta freguesia, para que esta irmandade com os auxílios e esforços de todos os paroquianos, procurasse levar avante a ideia de construção de uma nova matriz mais condigna de nosso meio e mais traductora dos nossos sentimentos religiosos; pois que quando o fizermos teremos a dita de vir pontificar a primeira missa o Arcebispo da Bahia, conforme nos prometteu quando em sua visita das officinas do Monitor do Sul e que pelo seu redactor chefe foi lançado o alvitre da confecção de um novo templo. (MONITOR DO SUL, Ano II, N° 140, de 12 de julho de 1903, p. 2).

Enquanto a questão da nova não saia do projeto, a velha matriz no largo do Paço, continuava, às duras penas, servindo como o único templo para as celebrações litúrgicas na cidade, quando, em 1904, foi noticiada uma campanha em benefício da construção de outra igreja em Canavieiras, longe das contendas das elites, em torno da antiga matriz e da parte central da cidade. Surge a figura do capitão Ricardo Costa, que a oralidade apontava como grande fazendeiro de cacau, dono de muitos cativos que trabalhavam em suas terras, mas, munido de grande piedade religiosa, tomando a decisão de tomar parte na construção de uma nova igreja, numa parte da cidade onde os pobres pudessem frequentar, manter e dirigir suas atividades nas orações e devoções à Sagrada Família de Nazaré, sua devoção pessoal.

> **Capellinha da Berindyba**
> O esforçado cidadão Ricardo Costa, acaba de mandar imprimir uma pequena loteria em beneficio da capellinha de Jesus, Maria e José.
> É justo que o nosso público receba com agrado a prettenção d'este dedicado cavalheiro, para que possamos ter em breve, uma capella digna e decente, já que, por nossa incúria, não temos uma Matriz que atteste o nosso grão de cultura religiosa. (MONITOR DO SUL, Ano III, N° 267, de 02 de outubro de 1904, p. 2).

A concepção da igreja da Capelinha[136] data de 1904. Ela se localizava a 500 metros do centro urbano da cidade de Canavieiras, à época, numa localidade chamada até então de Berindiba, depois, largo da Boa Vista, hoje, simplesmente Capelinha. O "Monitor do Sul" só veio publicar outra nota sobre a Capelinha de Jesus, Maria e José três anos depois, em 1907, exaltando a iniciativa do capitão Ricardo Costa, que embora não nascido em Canavieiras, dava

[136] Atualmente, a capela de Jesus, Maria e José, é mais conhecida como a igreja da Capelinha, ou, Capelinha da Sagrada Família, na cidade de Canavieiras. Compreende não só a igreja, mas também a enorme praça e região. Anualmente, havia festa de largo de 20 de dezembro a 20 de janeiro, em comemoração as festas da Sagrada Família e do mártir São Sebastião, que até 1992, era celebrada na mesma igreja. Hoje, a festa só se reduziu ao dia do levantamento do mastro em homenagem a São Sebastião a cada 11 de janeiro, levado por cortejo popular do porto grande às margens do Rio Pardo, pelas ruas da cidade até a praça da Capelinha, onde é levantado com forte comoção popular, onde se segue a festa de largo. A Igreja não toma mais parte do mastro desde meados dos anos 1950, assumido e organizado pela Prefeitura Municipal. O novenário e festa do santo mártir é celebrado de 11 a 20 de janeiro, desde 1993, na nova capela construída pela Paróquia de São Boaventura do Poxim, em outro bairro da cidade que também leva o nome do santo.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

melhor exemplo aos nativos da terra, apontando seu empenho, embora já estivesse cansado da responsabilidade de construí-la entre 1904-1907, precisando de apoio da população para levar a obra ao seu término. Segundo a oralidade local, o sino que está na torre da capelinha, foi doado pelo próprio capitão Ricardo, que reutilizou a peça na igreja, devido ao seu desuso na sua fazenda após a abolição em 1888. Segundo dizem, o sino servia para a marcação das longas horas de trabalho dos escravos na lavoura de cacau do capitão. A nota termina com duras críticas ao povo de Canavieiras, que não tomava uma atitude de fazer a mesma coisa em favor da construção de uma nova matriz.

> Muito falta ainda para a conclusão della, [a Capelinha] (grifo nosso), entretanto, de vez em quando se pratica alli, na elegente igrejinha os divinos officios da religião do martyr do Calvário.
> Parece que nesta terra está amortecida nos corações dos fieis, a chama da religião. A matriz onde se baptisaram e se casaram um cem numero de crentes, vive a cahir aos pedaços e nem de igreja tem a forma. Entretanto, muitos e muitos que alli se habilitaram recebendo as águas lustraes do baptismo e alli receberam-se em matrimonio, occupam posições salientes, uns, tem de bens fortunas, outros. Ninguém, ninguém toma a iniciativa de transforma aquelle pardieiro num templo condigno á fama e aos foros de adeantada de que gosa Cannavieiras. E continuará assim? – não o sabemos.
> E o cap. Ricardo não esmorece posto que, não seja filho de Cannavieiras o cap. Ricardo já está cansado, apesar de não ter esmorecido. A capellinha que architectou é bonita, embora envolta simples.
> Povo canavieirense auxilie, auxilie o cap. Ricardo Costa afim de que elle tenha a felicidade de realisar seus sonhos. A capellinha de Jesus, Maria e José, não será para seu infatigável creador, mas sim para vós canavieirenses, para vossos filhos e para uma geração inteira. (MONITOR DO SUL, Ano VI, N° 421, de 23 de junho de 1907, p. 1).

A situação da construção da capelinha de Jesus, Maria e José, de empenho pessoal do capitão Ricardo, construída inicialmente com recursos financeiros próprios, depois em campanhas de venda de bilhetes de loteria, com apoio e divulgação do "Monitor do Sul", não sabemos se esse apoio era pago ou não, não assinala também, se houve o apoio eclesiástico do cônego Bemvindo na empreitada do capitão Ricardo. Sobre a antiga matriz, o caso de uma nova foi retomado, com uma nova intervenção do arcebispo da Bahia, em sua segunda visita pastoral a Canavieiras, em 1908, instituindo uma nova comissão para se construir a nova igreja matriz: *"Em 08 de dezembro é constituída por dom Jerônimo Tomé da Silva, Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil, a comissão responsável em se construir a nova Matriz da Freguesia de Canavieiras."*[137]. Em 9 dezembro de 1908, o jornal "A Razão" noticiou a chegada dos padres

[137] LIVRO DE TOMBO, Vol. 1, 1949 – 1960, p. 7.

lazaristas[138] em Canavieiras, que pregariam as santas Missões na Freguesia de São Boaventura, movimentando a cidade em intensa programação religiosa. A intenção do cônego Bemvindo com as santas Missões, foi de suscitar nos fiéis a causa de construção da nova igreja matriz, os conscientizando ao compromisso com a Igreja na adesão à campanha de arrecadação de fundos para o início das obras.

> **PELO CLERO**
> Chegaram a esta Cidade pelo vapor Marahú os reverendíssimos snrs. Padres Pedro Rocha, Manoel dos Santos Ferreira, Thiago Nathanael, Francisco Ayres de Almeida Freitas e Ignace Etienne, sendo os trez primeiros os encarregados da Santa Missão que teve começo dia 9. Visitamol-os respeitosamente. (A RAZÃO, Ano I, nº 57, de 12 de dezembro de 1908, p. 3).

A primeira bênção da pedra fundamental ocorreu em 25 de dezembro de 1908, solenidade do Natal do Senhor, às 5 horas da tarde, como encerramento das santas Missões realizadas pelos padres lazaristas: *"Para mais de mil pessoas de todos os credos, sexos e edades acorreram ao largo Visconde do Rio Branco para com suas presenças abrilhantarem o acto tocante e divino do assentamento da primeira pedra."* (LIVRO DE TOMBO, vol. I, p. 8). Com a transferência do cônego Bemvindo pelo arcebispo da Bahia em fins de 1908, não sabemos por qual motivo, o início das obras da nova matriz não foi adiante, e a antiga matriz permanecia na mesma situação precária.

O fato pitoresco das três bênçãos da mesma pedra fundamental da nova matriz, realizada nos anos de 1908, 1911 e 1912, consecutivamente, revelava a fragilidade de articulação impetrada pelo arcebispo da Bahia, na formação de duas comissões compostas por nomes da oligarquia local, que não tinha a capacidade, ou melhor, não tinha o interesse de fazer, o que o capitão Ricardo Costa, estava fazendo em prol da construção da Capelinha de Jesus, Maria e José. Era só haver transferência de padre, que tudo se desarticulava à espera do novo sucessor. Nesse meio tempo em que esmoreceu pela primeira vez o início das obras da nova matriz, em 1910, A Razão[139] noticiou no mês de julho, os festejos de São Boaventura, sem nenhuma menção à situação precária da antiga matriz.

Ao contrário, foi noticiado de maneira tendenciosa, o que era muito comum à época pelas relações políticas municipais, a atitude do coronel Francisco dos Santos Reis de mandar para Salvador a imagem original de São Boaventura, para que ela fosse restaurada.

[138] Congregação da Missão (*Congregatio Missionis*, CM), Lazaristas ou ainda Padres e Irmãos Vicentinos, é uma sociedade de vida apostólica masculina católica fundada em Paris, em 1625, por São Vicente de Paulo (1581–1660). Estão presentes no Brasil desde 1819.

[139] A RAZÃO surgiu em Canavieiras em 1908. Declarava-se "órgam político e noticioso". Propriedade de "UMA EMPREZA" sob a gerência de João Espinheira da Costa, com a redação na Rua General Pederneiras.

> Como já está inteirado o público, a imagem do nosso glorioso padroeiro foi levada para a Bahia pelo nosso amigo e correligionário coronel Francisco dos Santos Reis que, às suas custas, mandou-a encarnar, aqui devendo estar nos últimos dias do mez de junho do corrente.
> Será previamente annunciado o dia em que será trasladada à sua Casa o excelso S. Boaventura, a fim de que o povo cannavieirense, sempre catholico tem parte no alludido acto. (A RAZÃO, Ano III, nº 129, de 11 de junho de 1910, p. 1).

Durante o ano de 1910, mesmo com o estado precário da antiga matriz, e com o início das obras da nova parada, os festejos religiosos – impulsionados pelas novas associações de fiéis da Freguesia de São Boaventura – continuavam com todo fervor, movimentando o cotidiano pastoral e religioso da cidade. No mês de agosto, foram noticiados pelos jornais "Monitor do Sul" e "A Razão", a aquisição na França de uma imagem do Sagrado Coração de Jesus, encomendado pelo Apostolado da Oração para sua festa, que chegaria em breve a Canavieiras pelo porto:

> A bordo do vapor Marahú veio a bella e rica imagem do sagrado Coração de Jesus, encommendada para a Europa pela sua irmandade.
> A imagem do glorioso santo mede 1, 60^{cm} e é uma obra de grande valor artístico.
> Parabéns as dignas senhoras e senhoritas que tomaram a rica bella ideia, o que muito vem concorrer para os nossos creditos de catholicos. (A RAZÃO, Ano III, nº 139, de 03 de setembro de 1910, p. 1).

Como os fiéis do Apostolado da Oração, composto mais por mulheres do que de homens, conseguiu arrecadar dinheiro suficiente para pagar a aquisição da imagem do Sagrado Coração de Jesus na França – imagem de beleza significativa, existente até hoje, como seu Apostolado em Canavieiras – trazida de navio até o porto de Salvador, e de lá, até o porto de Canavieiras, mas não tiveram o mesmo empenho para tentarem o restauro da antiga matriz, onde a dita imagem foi entronizada com festa de pompa, ou, até mesmo, contribuir para o início das obras de uma nova igreja matriz?

É inquietante tentar compreender o que havia nessa sociedade, ora, mostrando sério descompromisso com a Igreja, sinais de secularização, ao mesmo tempo que um coronel pagou todos os custos de restauro da imagem de São Boaventura, em um atelier em Salvador – o que não foi barato –, ao mesmo tempo que uma associação consegue pagar todos os custos para trazer uma imagem importada da França, envolta de todo o simbolismo que isso representava para os canavieirenses, especialmente, os que pertenciam à elite, à época, tendo uma antiga igreja matriz que estava caindo aos pedaços? Será que em Canavieiras havia, realmente,

dinheiro para tudo, menos para dar a Deus uma casa digna naquela cidade, como foi publicado pela imprensa? Ou será que o restauro da imagem de São Boaventura em Salvador, e da aquisição da imagem do Sagrado Coração de Jesus na França, representava somente a disputa de egos, e de ostentação do poder aquisitivo dessas figuras da elite cacaueira?

Os festejos religiosos na Freguesia de São Boaventura do Poxim eram a mola propulsora de movimentação dos fregueses durante o ano todo, e intensificava a vida em sociedade como um todo, onde os festejos religiosos serviam, principalmente, para a ostentação e disputas entre as famílias mais ricas, lideradas pelos homens da oligarquia local, conforme verificado nos jornais "Monitor do Sul" e "A Razão". Conforme suas notas publicadas, anualmente eram realizados os seguintes festejos religiosos da Freguesia de São Boaventura: festa do Senhor do Bonfim e de São Sebastião (Janeiro), de São José (Março), mês de Maria (Maio), do Sagrado Coração de Jesus (Junho), de Santo Antônio na matriz e na Atalaia[140] (Junho), do padroeiro do município e da freguesia São Boaventura do Poxim (Julho), de Nossa Senhora da Boa Morte (Agosto), Nossa Senhora de Lourdes (Setembro), de Nossa Senhora do Rosário (Outubro), de Nossa Senhora da Conceição, Natal do Senhor e de Jesus, Maria e José (Dezembro), incluindo também as celebrações móveis durante o ano no tempo litúrgico da Igreja católica como Quaresma, Semana Santa, Páscoa e *Corpus Christi*.

Em 1911, foi fundada em Canavieiras a Sociedade de São Vicente de Paulo, que na cidade adotaram o nome de "Sociedade São Boaventura". Conforme noticiou "A Razão", foi essa a diretoria eleita para o comando desta sociedade: *Eng. João Marques de Souza – presidente; Pharm. Clodoaldo Carvalho de Britto – Vice-presidente; Bacharel Ulysses M. Menezes – Vice-presidente; Deoclides Garcia – secretário e Astolpho França – Tesoureiro.*[141] A "Sociedade São Boaventura", supostamente, foi uma sociedade masculina criada para começar a angariar fundos para a nova matriz, pois, a maioria dos nomes citados eram os mesmos que compuseram a comissão criada por D. Jerônymo Tomé da Silva, em sua segura visita pastoral em 1908. A 22 de setembro de 1911, foi realizada a segunda bênção da pedra fundamental da nova matriz de Canavieiras:

> Realizou-se dia 22 do mês passado, a cerimônia de assentamento da primeira pedra das obras da nova Matriz.
> Antes dessa cerimônia presidiu substancioso discurso o dr. João Marques de Souza, ilustre intendente municipal.

[140] A notícia mais antiga publicada em Monitor do Sul sobre festejos de Santo Antônio na Atalaia, até agora encontrada, data de 1906, a pequena nota diz somente: *"Começaram no dia 1º, na Atalaya, arraial desta cidade, as trezenas de Santo Antônio."* (MONITOR DO SUL, Ano V, nº 367, de 03 de junho de 1906, p. 2).
[141] A RAZÃO, Ano IV, nº 168, de 22 de abril de 1911, p. 2.

> As obras começarão logo que chegue da Capital o cimento necessário para as mesmas, que será por esses dias.
> Os nossos parabéns à digna Comissão e com especialidade ao Cônego Ayres de Almeida, que tem se esforçado para que seja verdade, isto, que muita gente recalcada julga uma utopia. (MONITOR DO SUL, Ano X, n° 619, de 01 de outubro de 1911, p. 1).

Para impulsionar o início das obras, outra associação de fiéis foi fundada: *"Em 17 de outubro de 1911, é fundada a Irmandade de São Boaventura, com membros de ambos os sexos, com a finalidade de arrecadar fundos para a nova Matriz."*[142]. O cônego Joaquim Ayres de Almeida, que tomou posse em 1909 sucedendo o cônego Bemvindo, foi transferido, pelo arcebispo da Bahia da Freguesia de Canavieiras em fins de 1911, o que resultou novamente no esmorecimento e consecutiva paralisação do início das obras, que ficaram desarticuladas com a ausência de um pároco. É curioso, o excesso de transferências de padres pelo arcebispo da Bahia, depois da saída conflituosa do vigário Badaró em 1903, pois, não era uma prática canônica comum, já que ainda vivíamos a época do vigário colado. É provável que essas transferências atrapalharam, em parte, o início das obras da nova matriz.

Padre Justino José de Santana: o inconformismo diante da letargia

Após anos de paroquiatos[143] curtos na Freguesia de São Boaventura do Poxim de Canavieiras, a 9 de fevereiro de 1912, tomou posse, o padre Justino José de Sant'Anna (1878-1958)[144]. Padre Justino José de Sant'Anna merece destaque neste subitem, devido a sua importância para a história da Freguesia de São Boaventura. Primeiro, porque com sua posse, o comprometimento dele para que a nova matriz saísse do papel, é digno de estudo, pois, com uma sociedade secularizada, como Canavieiras vem se apresentando em nossa pesquisa entre 1903-1913, ele conseguiu contornar a letargia que contaminava os corações mais fervorosos da

[142] MONITOR DO SUL, Ano X, nº 623, de 29 de outubro de 1911, p. 3.
[143] Período de permanência de um pároco em uma paróquia, mediante da provisão de um bispado/ou arcebispado.
[144] Justino José de Sant'Anna nasceu em Aramary, município de Alagoinhas, no estado da Bahia, no dia 12 de dezembro de 1878. Em 1898, ao completar vinte anos, entrou para o seminário arquidiocesano de São Salvador da Bahia. Após o curso de filosofia e teologia, ordenou-se sacerdote no dia 1° de novembro de 1904. Foi nomeado em seguida vigário de Saúde de Jacobino, e depois transferido para a paróquia de Barracão e Nazaré. Em 1912 foi promovido para a freguesia da Rua dos Passos em Salvador. Passou depois para a paróquia de São Boaventura de Canavieiras, mais tarde incluída na diocese de Ilhéus. Em Canavieiras, no litoral baiano, procurou também desenvolver o apostolado da imprensa, fundando e mantendo o periódico "A Verdade"'. Foi aí que recebeu em 24 de julho de 1924 o anúncio de sua eleição para bispo de Juiz de Fora. A sagração episcopal de Dom Justino ocorreu no convento dos franciscanos do Rio de Janeiro, a 20 de Janeiro de 1925. Após um Colapso Cardíaco, veio a óbito no dia 9 de junho de 1958, seu corpo foi sepultado no mausoléu que fica embaixo do altar mor da Catedral de Juiz de Fora, MG. (Disponível em https://arquidiocesejuizdefora.org.br/dom-justino-jose-de-santana-1924-1958/. Acesso em 14 nov. 2022).

cidade, em apoio para a causa de uma nova matriz. Enquanto a nova não era construída, a antiga continuava servido de matriz, e foi nela que o padre Justino foi esbofeteado em plena Sexta-feira da Paixão[145].

Após o fato escandaloso da agressão contra o padre Justino, ocorrido em Canavieiras, ter chegado ao conhecimento do arcebispo da Bahia, D. Jerônymo Thomé da Silva, na cidade do Salvador, ele decretou a interdição canônica da antiga igreja matriz de Canavieiras por tempo indeterminado. Dias e dias depois, os canavieirenses ainda comovidos com o ato de violência contra o vigário, continuavam a manifestar apoio ao mesmo numa tentativa de amenizar a situação constrangedora. Quase dois meses depois, D. Jerônymo revogou a interdição canônica da antiga matriz, que voltou a abrir as portas para o culto divino. Se aproximava da solenidade de *Corpus Christi*, e, o padre Justino tratou aproveitar a ocasião festiva, para realizar a bênção da terceira e definitiva pedra fundamental da nova matriz a dia 6 de junho de 1912, como encerramento da procissão de *Corpus Christi* daquele ano. Logo após saiu uma nota em A Razão.

> Já se acham bem adiantados os alicerces da nossa Matriz, uma das mais palpitantes necessidades d'esta terra, para que demonstremos ardentemente o nosso amor à religião do Crucificado.
> Esperamos que o povo cannavieirense, de accôrdo com suas forças, vá concorrendo para que não estacionem as obras do novo Templo. (A RAZÃO, Ano V, nº 217, de 15 de junho de 1912, p. 2).

Padre Justino publica no "Monitor do Sul", de 14 de julho de 1912, um apelo aos canavieirenses no dia da festa de São Boaventura, padroeiro do município, aproveitando do espírito de conciliação e de sensibilidade que havia da população católica para com ele, e tenta suscitar nos fiéis também o sentimento de compromisso e de pertença à causa da construção da nova igreja matriz.

> A religião pede um altar, e o altar exige um templo; e vós, Cannavieirenses, não tendes um templo! que vergonha para nós!... A necessidade de um templo digno, em que se adore o Deus verdadeiro em Cannavieiras, se impõe de tal forma, que dispensa qualquer encarecimento. Apello pois, para vossos sentimentos de dignidade, de civismo, de religião; auxiliae ao vosso parocho em empreza tão grande! (MONITOR DO SUL, Ano XI, nº 651, de 14 de julho de 1912, p. 2).

"Em que se adore o Deus verdadeiro em Canavieiras" é uma indireta explícita do padre Justino contra o protestantismo já presente na cidade de Canavieiras, com a fundação da Igreja

[145] Leia o caso na íntegra em RIBEIRO (2021).

presbiteriana em 1906, e o início da construção de seu templo a partir de 1909. Havia aí, um espírito de recalque do padre Justino contra os presbiterianos, que muito fiéis à causa de sua Igreja, já estava construindo um belo templo próprio em uma das principais vias urbanas da cidade, enquanto ele, implorava aos católicos, mal acostumados com o extinto padroado régio, ao mesmo tempo que, se secularizava e defendia a laicização do Estado, e a liberdade que isso compreendia, começaram a aderir a construção da nova igreja matriz, comovidos com o maltrato que o padre recebeu dois meses antes na Sexta-feira da Paixão, e, interessados, principalmente, na autopromoção social que essa elite política e econômica, iria lucrar em reconhecimento e prestígio tendo seus nomes dentre os doadores de recursos financeiros, amplamente estampado na primeira página dos jornais.

Com o terreno cedido, ainda sem documentação, pelo patrimônio público municipal, através do intendente[146], o engenheiro civil, João de Deus Ramos (1912-1915), padre Justino iniciou a construção dos alicerces na nova matriz, com as pedras doadas pelos moradores do Rio Pardo em 1911. Não sabemos ao certo, quem foi o engenheiro responsável pelo projeto arquitetônico da nova igreja matriz, atribuímos ao engenheiro, coronel Augusto Peltier, devido ao envolvimento de seu nome em todo o processo construtivo. Em sessão ordinária da Câmara Municipal, foi votado a resolução que oficializou a doação do terreno em que estava se construindo a nova igreja matriz:

> **Resolução nº 191 de 8 de Julho de 1912.** (Doando á matriz que se está construindo 30 m2 de frente e 121 de fundo).
> O Engenheiro João de Deus Ramos, Intendente deste Município de Cannavieiras etc.
> Faço saber a todos os seus munícipes que o Conselho Municipal deliberou e eu mandei publicar e cumprir, sob nº 191, a seguinte resolução. Gabinete da Intendência Municipal da cidade de Cannavieiras, 14 de Julho de 1912.
> ---- João de Deus Ramos.
> O Conselho Municipal de Cannavieiras resolve:
> **Art. 1º** Fica concedido como doação à matriz que se está edificando nesta cidade 30 m2 de frente e 121 de fundo de terreno de patrimônio deste Município assim limitado: frente para Oeste, olhando para a Praça 15 de Novembro, tendo por alinhamento do lado Norte, o edifício da S. Philarmonica 25 de Maio, ficando os fundos para a Rua Ruy Barbosa.
> **Art. 2º** Revogam-se as disposições ao contrário.
> Em sessão 8 de Julho de 1912.
> (Assignados) Joaquim dos Santos Botelho, Casimiro Aderne e Alcides Costa.
> Publique-se e cumpra-se. Cannavieiras, 8 de julho de 1912. O Intendente (assignado) João de Deus Ramos.

[146] O coronelismo, como fenômeno político e social, está enraizado no município e na atribuição de poderes paramilitares a particulares. A Câmara Municipal historicamente esteve restrita às pessoas consideradas 'qualificadas', desde a Colônia, para o Império. A República seguiu os mesmos passos, acrescentando um órgão executivo: a intendência, primeiro, e, depois, a prefeitura, em 1930, como no caso da Bahia. (RIBEIRO, 2001, p. 90).

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

> Nesta Secretaria da Intendência Municipal de Cannavieiras, foi publicada, em 11 de Julho de 1912, sob nº 191, a presente resolução e *transcript* no 1º livro de registro e deliberações do Conselho.
> O Secretário João Evangelista de Oliveira. (MONITOR DO SUL, Ano X, nº 653, de 25 de julho de 1912, p. 1).

Em novembro do mesmo ano, padre Justino fundou a Associação das Senhoras Auxiliadoras da construção da nova igreja matriz de São Boaventura, e publica na edição nº 670, de 24 de novembro de 1912, do "Monitor do Sul", o estatuto que ele mesmo elaborou. Essa associação de senhoras, conforme seu estatuto previa de cada associada uma quantia em réis, na entrada e uma mensalidade com valores fixos previstos para serem pagos em três anos. Previa uma série de regalias às associadas que fossem fiéis ao compromisso previsto no mesmo estatuto no artigo 5º.

> **ART. 5º** PRERROGATIVAS DAS SENHORAS AUXILIADORAS
> § 1º Toda a Senhora Auxiliadora terá direito aos primeiros logares, especialmente nas tribunas da Nova Matriz.
> § 2º Toda vez que fôr madrinha em baptizado terá direito a repique.
> § 3º Fallecendo, será encomendada gratuitamente na Matriz, tendo direito a 15 dobres.
> § 4º Toda a Senhora auxiliadora, no fim do 3º anno, terá o seu nome escrito no livro das beneméritas[147].

O problema foi que, as obras da construção da nova matriz duraram mais que os três anos previstos no estatuto, e, reforça a tese de que seu projeto original foi alterado e reduzido no tamanho que seria o templo, como a oralidade em Canavieiras narrava. A nova matriz não possui as ditas tribunas na nave central, comuns às igrejas do estilo colonial e neocolonial. Existem somente duas no pavimento superior das duas sacristias direita e esquerda, ladeando o presbitério da nova e atual matriz, e que estão atualmente, sem acesso, após as escadas de madeira que davam acesso a cada uma, terem sido retiradas em reformas anteriores.

Essa associação de senhoras, senhoras da elite e de famílias da oligarquia local, foi um grupo importante, pois, deu a essas mulheres, certo protagonismo, ao aceitarem fazer parte da associação fundada pelo padre Justino. Também seus nomes foram publicados nos jornais, dando-lhes reconhecimento e prestígio diante da Igreja e da cidade. Essa associação deu origem ao grupo das Senhoras Canavieirenses, que atuaram durante o século XX, como principal noiteira da festa de São Boaventura, sendo elas responsável, pela compra e doação de diversos

[147] MONITOR DO SUL, Ano XI, nº 670, de 13 de novembro de 1912, p. 3.

objetos litúrgicos para a igreja matriz, como oferta do grupo em homenagem a São Boaventura em seus festejos anuais.

Ter feito parte desse grupo seleto de senhoras em Canavieiras, atribuía à essas mulheres um *status* de elevada importância na cidade à época. Através da religião, elas experimentavam de certo protagonismo na sociedade, pelos cargos exercidos na Igreja. Com isso, consecutivamente, fortalecia o nome do marido e da família no meio político, através do trabalho pastoral na Igreja, abrindo espaço para seus maridos e homens da família na participação das atividades religiosas durante a festa do padroeiro, a fim de obterem, somente, prestígio social e político no espaço eclesiástico. Foi o laicato feminino dentro da Igreja, no início do século XX, quem aderiu, em grande maioria, a formação de novas associações de fiéis, contribuindo financeiramente para a manutenção dos grupos e da freguesia, coordenando os trabalhos de grupo como presidentes dessas associações, ajudando a elite eclesiástica a realizar as novas práticas pastorais determinadas pela Igreja, embora, de contraponto, caso surgisse em uma moça, o desejo de se consagrar ao serviço mais radical, somente caberia a ela a vida religiosa consagrada, ou seja, ser uma irmã, uma freira, já que na hierarquia eclesiástica, como permanece, até hoje, só se é permitido aos homens ingressar e serem ordenados. O espaço feminino na Igreja, foi se ampliando a partir do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), que continuou a não permitir a ordenação sacerdotal para mulheres, mas, reconheceu a importância do papel, da presença e do protagonismo feminino no laicato da Igreja.

Em janeiro de 1913 surge outro jornal em Canavieiras – A Reforma – que se declarava um "órgão do governo municipal". Em seu nº 2, de 22 de janeiro de 1913 publicou:

> Para o prosseguimento da construção do bello templo que servirá de nossa Cathedral, os ceis. Frederico Müller e Francisco Ferreira dos Santos Reis acabaram de offerecer 10 mil tijollos, sendo que o segundo deu mais 5000, em nome de seus filhos.
> Bonito exemplo a ser imitado, pois, os que isto fazem, receberão, naturalmente as bênçãos dos céos e admiração do povo. (A REFORMA, Ano I, nº 2, de 22 de janeiro de 1913).

A nota de "A Reforma" exagerou no termo catedral, pois, Canavieiras nunca foi e nem é sede de uma diocese, apenas, podemos interpretar que, ao verem o projeto da futura nova matriz em estilo neogótico, se comparando com a antiga matriz na sua rústica simplicidade de estilo neocolonial, já em estado crítico de conservação, a impressa se empolgou, reação natural diante do que representaria a conclusão desse novo espaço religioso/social na cidade. Outro aspecto da nota, revela o que representava para a elite política a doação de recursos para a construção da nova matriz, além do nome publicado, o jornalista exalta o feito, e atribui ao

gesto, o recebimento de benesses espirituais *"receberão, naturalmente, as bênçãos dos céos"*, e sociais, *"e admiração do povo"*. A obtenção de maior prestígio e reconhecimento social, valia para os membros dessa elite política, muito mais que o prejuízo causado ao seu patrimônio pessoal, ao efetuarem vultosas doações para as obras de construção da nova matriz em andamento.

No caso da atual igreja matriz de São Boaventura, inaugurada em 1932, a oralidade local, usou da narrativa de que, o seu projeto original, previa uma igreja maior do que a que foi construída. Com uma nave central bem maior, onde seriam inseridas colunas nas laterais da nave criando, no andar superior, galerias ou tribunas de ambos os lados, as que eram previstas como privilégios para as "Senhoras Auxiliadoras" no estatuto escrito pelo padre Justino em 1912, caso elas contribuíssem fielmente pelos três anos previstos para se concluir a obra, o que não ocorreu. Dias depois, o "Monitor do Sul", noticia: *"Brevemente recomeçarão com actividade as obras da nova Matriz, para o que muito tem se esforçado o rvmo. padre Justino José de Sant'Anna, vigário d'esta Freguezia."*[148]. Durante o ano de 1913, foram publicados em o "Monitor do Sul", diversos artigos de apelos à conscientização dos fiéis católicos à causa da nova igreja matriz, às vezes, divididos e publicados em duas partes, devido a extensão dos textos, em apoio à causa defendida pelo padre Justino.

> **A NOVA MATRIZ**
>
> [...] Cannavieiras, a bella Princeza do Sul, que deve caminhar na vanguarda de suas irmans, no tocante ao magno assumpto, de que nos occupamos hoje, está muito aquém das demais cidades do sul do Estado.
> Se tem um magnifico edifício, onde funciona a Intendência Municipal; uma boa cadeia, onde estão recolhidos os infratores da lei, para o desaggravo da justiça, e bem estar da sociedade, um matadouro e outros edifícios bem como um hospital feito por iniciativa particular, se o illustrado Dr. João de Deus Ramos, nosso prestimoso chefe acaba de firmar um contracto na Capital Federal, contracto este vantajoso para este município, e que trará incalculáveis melhoramentos, para esta localidade como sejam: caes, esgotto, agua, luz elétrica, matadouro modêlo e prédios escolares, e que só a bôa e tenáz vontade do incansável intendente, levaria isso a effeito; se boa marcha vão tendo os negócios municipaes, bem como a orientação política local, graça á actvidade e zelo do Cel. Antônio Nunes, que tem agido de mutuo accordo com ele, Dr. Ramos; precizo se faz que lancemos as nossas vistas para a Matriz em construção porque para nós catholicos, é de urgente necessidade a sua conclusão. [...] (MONITOR DO SUL, Ano XII, nº 691, de 20 de abri de 1913, p. 1).

[148] MONITOR DO SUL, Ano XII, n° 680, de 26 de janeiro de 1913, p. 2.

Segundo consta na breve biografia do padre Justino, no sítio da Arquidiocese de Juiz de Fora, MG, em Canavieiras, ele fundou o periódico paroquial "A Verdade", que infelizmente, não encontramos nenhuma edição nos arquivos pesquisados na Bahia e Rio de Janeiro. Padre Justino, seguiu o incentivo do Papa Leão XIII (1878-1903), para que a Igreja no mundo inteiro, exercesse o apostolado da boa imprensa[149]em combate contra os inimigos da fé católica. A Igreja no Brasil aderiu ao incentivo do pontífice com grande afinco. Dioceses, freguesias, ordens, congregações religiosas, e as novas associações de fiéis, foram fundando e publicando Brasil afora, jornais com conteúdo catequético e em defesa da moral católica. Em Canavieiras, o padre Justino em seus artigos, frisava, principalmente, a negligência e o comodismo dos católicos daquela época, em relação ao empenho de prover com donativos financeiros a construção da nova igreja matriz. Por vezes, a imprensa de Canavieiras, em apoio à Igreja, republicava os textos de autoria do padre Justino, originalmente, publicados no seu jornal paroquial.

Continuava o artigo em apoio à causa da nova igreja matriz, artigo assinado por um certo *Araray*, talvez um pseudônimo usado por alguém que queria denunciar a letargia dos católicos de Canavieiras sem comprometer seu nome na cidade, que ao que parece, tudo levava a fogo e a ferro, em relações sociais complexas, em quê, pequenas contendas se transformava em intensas e calorosas brigas, apresentou uma proposta de doação financeira dos mais aos menos ricos da cidade, como prova de fidelidade ao catolicismo em tempos de secularização.

> [...] E porque nós, que nos dizemos catholicos, não devemos ter um templo com proporções ao nosso meio, se contamos com tenáz vontade do padre Justino Sant'Anna, vigário d'esta freguezia?
> E' precizo que nós Cannavieirenses ajudemos ao bom vigário a levar a effeito a obra que emprehendeu.
> Não há necessidade de muito sacrifício, basta a boa vontade. Os ricos concorrendo com cinco mil réis mensaes, os menos ricos dois mil réis, e os demais mil réis.
> Se todos os catholicos concorrerem com o óbulo acima estipulado teremos uma verba mensal superior a quatro contos de réis e a obra é concluída em pouco mais de um anno.
> E' este o apello que fizemos de nossa humilde tenda de trabalho ao religioso – Cannavieirense – Um óbulo para os trabalhos da nova Matriz. (MONITOR DO SUL, Ano XII, nº 691, de 20 de abri de 1913, p. 1).

[149] "A liderança eclesiástica intensificou a sua política em defesa da criação de uma imprensa que estivesse a serviço da defesa da moral, da ética e da fé cristãs. Neste sentido, passou a incentivar a comunidade católica a que dedicasse seus esforços na difusão e preservação de um jornalismo que defendesse e propagasse a verdade católica (a boa imprensa), em combate a um jornalismo que cada vez mais disseminava a irreligião e a imoralidade (a má imprensa)." (AMARAL, 2014, p. 206).

O papel da imprensa de Canavieiras no processo construtivo da nova igreja matriz, revela-se em apoio incondicional à causa assumida pelo padre Justino. Luca (2015), nos direciona conceitualmente nessa indagação do cuidado do historiador que usa o trabalho da imprensa como fonte documental, citando o historiador Jean Glénisson,

> que comentou os procedimentos críticos demandados pelos jornais, ponderando que estes sempre se revestiam de "complexidade desanimadora. Sempre será difícil sabermos que influências ocultas exerciam-se num momento dado sobre um órgão de informação, qual o papel desempenhado, por exemplo, pela distribuição da publicidade, qual a pressão exercida pelo governo". (LUCA, 2015, p. 116).

A autora diz que Glénisson endossou as palavras de outro historiador Pierre Renouvin,

> que insistia na importância crucial de se inquirir a respeito das fontes de informação de uma dada publicação, sua tiragem, área de difusão, relações com instituições políticas, grupos econômicos e financeiros, aspectos que continuavam negligenciados seja pelos historiadores que recorriam à imprensa, seja pelos que se dedicavam a escrever sua História. (LUCA, 2015, p. 116).

Devemos nos ater a criticidade às fontes hemerográficas da nossa pesquisa, para não nos alienarmos a elas como palavra final, verdade irrepreensível sobre uma problemática que almejamos fazer a História. Devemos sempre investigar. Os jornais de Canavieiras não são diferentes dessa preocupação levantada por Luca (2015), pois, os periódicos pesquisados eram chefiados sim, por partidos políticos, grupos econômicos anônimos, e por personalidades de grande vulto social na elite cacaueira de Canavieiras. Em cada discurso publicado poderá existir uma mensagem subliminar, e não queremos passar desapercebidos do cunho dessas intenções, das jogadas políticas, em meio ao processo de secularização da sociedade, e, que, de certa maneira, influenciaram diretamente no decorrer do processo construtivo de uma nova igreja matriz, por uma cidade regenerada, uma cidade bela e moderna. Nesse caso, devemos pensar também na compreensão do lugar de recepção, para entendermos qual o perfil de quem realmente lia as notícias de "A Razão".

> Para compreender este lugar de recepção adequadamente, devemos pensar nos tipos de leitores que têm acesso ao jornal – situando-os em sua condição social, econômica, política, cultural – entendendo que o jornal também pode disputar com outros diferentes faixas de público. O 'alcance espacial' – geográfico, mas também relativo aos espaços de sociabilidade – também precisa ser indagado. Sobre o alcance propriamente dito, será o território nacional? Um estado da federação? Talvez um município? Há alcance internacional? Sobre os espaços

> de sociabilidade, em quais deles o periódico circula? (BARROS, 2021, p. 416-417).

Barros (2021) nos indaga a questionarmos o outro lado da história, a partir de quem consumia o produto impresso publicado duas vezes por semana em uma pequena cidade do sul da Bahia, de grande território municipal, com seus distritos e vilarejos produzindo e vivendo da produção cacaueira, de piaçava, coco, e outros itens de subsistência. Politicamente comandado pelo grupo seleto de coronéis na manutenção do seu curral eleitoral, e dos conchavos partidários com Ilhéus, Salvador e Rio de Janeiro. Uma imprensa dominada, mantida, e consumida por esses homens de poder em Canavieiras, mas, devemos nos aprofundar mais na pesquisa sobre essa história da leitura e dos leitores da imprensa local, pois, de 1903 a 1950, sabemos da existência de pelo menos treze empresas de jornais que circularam na cidade e região.

Apesar de todo empenho do padre Justino, os corações dos homens poderosos de Canavieiras cada vez mais se mostravam indiferentes, como já dito acima, eles somente se aproximavam da Igreja, nos festejos do padroeiro da cidade, no período de 5 a 14 de julho, para fins eleitoreiros, e para demonstrarem seu alto prestígio aos demais correligionários[150]. Sobre o dia da festa de São Boaventura naquele ano, assim foi noticiado:

> A Egreja Matriz ostentava bella e vistosa decoração interna feita com arte, gosto e capricho. A' tarde teve logar a procissão sahindo unicamente a imagem do orago São Boaventura em rico e luxuoso andor, acompanhada de várias irmandades e grande massa do povo, percorrendo as principais ruas da cidade, recolhendo à noite, quando teve logar o offerecimento, que terminou com a benção do Santíssimo Sacramento. (MONITOR DO SUL, Ano XII, nº 702, de 14 de julho de 1913, p. 1).

Além dos festejos da Igreja, foram noticiados também os festejos de largo. Houve apresentações de grupos, naquele período chamado de "folclóricos", remetendo a cultura afro-brasileira, numa representação de costumes do passado, como se a população negra da cidade não tivesse sua própria cultura, utilizando do espaço público de festa, mesmo que sendo da festa da Igreja, para tomarem também parte do evento e festejar à sua maneira. A redação da nota pareceu de sentido dúbio, escrito para ser lido pela elite política, econômica e branca local. Resta-nos saber se as apresentações causaram boa impressão aos poderosos de Canavieiras.

[150] "As festas religiosas foram largamente utilizadas pelas famílias como instrumento ideológico. Os santos da devoção familiar, venerados nas capelas de suas propriedades, tinham seus novenários organizados pela parentela, para os quais eram abertas subscrições pela imprensa local e contavam com a presença dos moradores dos povoados e fazendas vizinhas que, no período, articulavam e renovavam compromissos entre si. Os novenários eram datas marcantes na vida social do município, sendo frequentados, não somente pelos parentes e vizinhos, como por autoridades municipais e importantes correligionários políticos." (RIBEIRO, 2001, p. 95).

> A distincta philarmonica <<Lyra do Commercio>> compareceu não só à missa pela manhan como a procissão à tarde sempre tocando boas peças de seu vasto repertório.
> Além das manifestações internas do culto, outras manifestações houveram salientando-se a exhisbição de quilombos ou mocambos dos habitantes primitivos das selvas brasílicas e recomposição dos negros dos Palmares chefiados por Zumbi o que executaram com graça e algum espírito danças, actos e scenas praticadas em tempos idos[151]. (MONITOR DO SUL, Ano XII, nº 702, de 14 de julho de 1913, p. 1).

Logo após os festejos de São Boaventura, a preocupação se voltava para as obras da nova igreja matriz em construção. É publicado em o "Monitor do Sul", a prestação de contas da arrecadação e despesas das obras da nova Matriz, de abril a julho do mesmo ano. Ainda no mesmo número de o "Monitor do Sul", foi publicado o ingresso de mais 30 novas associadas nas Senhoras Auxiliadoras, exceto, o nome de outras sete Auxiliadoras, que não foram publicadas na lista por padre Justino, porque foram enquadradas na pena do art. 6. § 1. e único do estatuto. Foram trinta senhoras que aderiram à associação, segundo a lista do padre Justino, os nomes foram sequenciados fora da ordem alfabética, pressupomos que a ordem foi definida de forma decrescente para focar o valor da doação e o grau de envolvimento de cada senhora na associação, a partir de critérios do próprio padre.

A proposta de doação financeira dos mais para os menos ricos para a Igreja não deu certo, assim como a vida útil da associação das Senhoras Auxiliadoras, que não cumpriu o seu propósito estatutário nos três anos, que inicialmente, o padre Justino previa para que a nova matriz fosse construída, concluída e inaugurada. Arrastaram-se longos vinte anos, com falta de recursos e de adesão dos fiéis, principalmente os mais ricos, a obra foi paralisada diversas vezes, e por longos períodos. A antiga igreja matriz, continuava sendo usada, e era a igreja dos ricos, enquanto a Capelinha de Jesus, Maria e José, construída pelo capitão Ricardo Costa, era a igreja dos pobres em Canavieiras. A Capelinha passou a ser usada para o culto divino a partir de 1907, mas, não tinha sido concluída ainda, faltava a construção da torre, que também demorou a ser concluída, e não sabemos em qual ano se deu a conclusão dela.

Nem os presbiterianos escaparam da letargia canavieirense para os assuntos de religião. O templo deles começou a ser construído em 1909, mas o acabamento só foi concluído em 1952, quando a torre ficou pronta. Como não nos debruçamos sobre o processo construtivo do templo presbiteriano, não podemos afirmar o porquê da demora de quarenta e três anos para

[151] A transcrição da nota de o "Monitor do Sul" está conforme a grafia original.

sua conclusão, mas, em relação aos católicos de Canavieiras, os presbiterianos era um grupo bem menor de fiéis, não tem como se comparar.

A antiga igreja matriz, teve que suportar, mesmo escorada por madeiramento por fora, já que sua estrutura foi mais abalada ainda na enchente do Rio Pardo em 1914, onde as águas turvas do rio alcançaram a marca de um metro e meio em suas paredes laterais de taipa[152], escapando de avarias, somente a fachada e a torre, construídos de tijolos e cimento, nas inúmeras reformas e modificações que sofreu durante o século XIX. Ao menos neste caso de Canavieiras, a elite eclesiástica penou muito para reerguer o patrimônio da Igreja, conseguir um bom sustento para o pároco, e se reafirmar enquanto um poder constituído e reconhecido pelos fiéis na cidade. Ainda em 1913, ocorreria um grande avanço para o fortalecimento da elite eclesiástica na região sul da Bahia. Com a criação da Diocese de Ilhéus, a Igreja conseguiu sua reorganização interna, e se afirmou como outra parte do poderio na região cacaueira, tendo como um comandante, não um coronel, mas, um bispo diocesano.

Considerações Finais

A história da imprensa em Canavieiras se revela fator determinante para compreendermos àquela sociedade de início de século. Foi a fonte que trouxe muitas repostas a larga lacuna que havia e ainda há sobre a história urbana e religiosa da cidade de Canavieiras, história essa somente possível devido ao trabalho da imprensa local no século XX, nos seus jornais e fotografias, guardados e esquecidos há mais de um século, resistindo ao desgaste do tempo e tornando-se importante instrumento de pesquisa para a historiografia da região cacaueira da Bahia, sobre as relações de poder entre a elite eclesiástica e a elite políticas dos velhos coronéis, tão pertinente para o afã vivido da busca pelo progresso, pela modernidade das cidades, e a Igreja inconformada com a situação imposta, buscava contornar esses problemas em negociações com a outra elite, para consolidar sua organização institucional no pós-república.

Perseguimos, desta vez, em dar nome e voz a esses membros da elite eclesiástica, como D. Jerônymo Tomé da Silva (1894-1924), cônego Bemvindo Teixeira (1903-1908), padre Joaquim Ayres de Almeida Freitas (1908-1911) e padre Justino José de Sant'Anna (1912-1924), como exemplos de arcebispo e padres da Igreja, que além do púlpito e do altar, tinham traquejos políticos para recuperarem o patrimônio sucateado da Igreja, herdado pelo descaso do governo

[152] A ÉPOCA, Ano III, nº 549, de 29 de janeiro de 1914, p. 4.

da Província da Bahia, e continuado pela indiferença dos políticos republicanos, que no caso pesquisado na cidade de Canavieiras, a questão foi resolvida na base da barganha como acordo entres as partes. Como mais um sinal de restruturação da administração eclesiástica da Igreja no Brasil, a Santa Sé criou a Diocese de Ilhéus, além de mais duas no interior da Bahia, em 1913, dando foros de emancipação da elite eclesiástica no sul da Bahia, trazendo para mais perto da realidade a figura rara do bispo diocesano, evento que os baianos só podiam ver na cidade de São Salvador.

Referências

Fontes hemerográficas

A ÉPOCA, Rio de Janeiro, DF, Ano III, nº 549, de 29 de janeiro de 1914;

A RAZÃO, Canavieiras, BA (1908-1912);

A REFORMA, Canavieiras, BA (1913-1917).

MONITOR DO SUL, Canavieiras, BA (1903-1913);

Bibliografia consultada e citada

AGUIAR, D. V. de. **Província da Bahia**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Cátedra, 1979, p. 273.

AMARAL, W. V. Apostolado da Boa Imprensa: contribuições das Filhas de Maria na imprensa católica (Pernambuco, 1902-1922). **Escritas**: Revista do Colegiado de História Câmpus de Araguaína; vol. 6, nº 1, 2014. Disponível em: https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/escritas/article/view/1435/8228. Acesso em: 18 nov. 2022.

BARROS, José D.'Assunção. Sobre o uso dos jornais como fontes históricas–uma síntese metodológica. **Revista Portuguesa de História**, v. 52, p. 397-419, 2021. In: https://impactum-journals.uc.pt/rph/article/view/8691/7504, acessado em 6 nov. 2022.

CAMPOS, J. da S. **Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus**. 3. ed. Ilhéus, BA: Editus, 2006, p. 422.

COSTA, L. (Org.). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II** (1962-1965). São Paulo: Paulus, 1997, 733 p.

DOM Jerônymo Tomé da Silva. Disponível em: https://ihgb.org.br/perfil/userprofile/JTSilva.html, Acesso em: 17 dez. 2021.

DOM Justino José de Sant'Anna (1924-1958). Arquidiocese de Juiz de Fora, Juiz de Fora: MG, s/d. Disponível em: https://arquidiocesejuizdefora.org.br/dom-justino-jose-de-santana-1924-1958/, Acesso em: 14 nov. 2022.

LUCA, T. R. Fontes impressas: História dos, nos e por meio dos periódicos. *In*: PINSKY, C. B. (Org.). **Fontes históricas.** 3ª edição. São Paulo: Contexto, 2015, p. 111-153.

MAGALHÃES, W. **Pastores da Bahia**. Salvador: Organização Odebrecht, 2001, 194 p.

MICELI, S. **A elite eclesiástica brasileira**: 1890-1930. São Paulo: Companhia da Letras, 2009, 213 p.

RIBEIRO, A. L. R. **Família, poder e mito**: o município de S. Jorge de Ilhéus (1880-1912). Ilhéus: Editus, 2001, 168p. Disponível em: http://www.uesc.br/editora/livrosdigitais/familia-poder-mito.pdf. Acesso em: 20 nov. 2022.

RIBEIRO, O. C. Percursos da Igreja Católica no sul da Bahia: formação, consolidação e transformações da diocese de Ilhéus (1913-1978). *In*: MACÊDO, J. R. (org.). **Diocese de Ilhéus:** 100 anos de História. Ilhéus, BA: Editus, 2013. v. 1, p. 17-56. Disponível em: http://www.uesc.br/editora/livrosdigitais2015/diocese_ilheus.pdf. Acesso em: 18 nov. 2022.

RIBEIRO, O. C. Transformações urbanísticas na Bahia**:** a demolição da capela de São Sebastião em Ilhéus e da antiga igreja matriz de São Boaventura em Canavieiras (1927-1932). *In*: VI Semana de Licenciatura em História do Instituto Federal de Goiás, 2016, Goiânia, GO. **Anais da Semana de Licenciatura em História do IFG**. Disponível em: http://eventos.ifg.edu.br/7semanadehistoria/wp-content/uploads/sites/31/2018/02/Oslan-Costa-Ribeiro.pdf. Acesso em: 21 nov. 2022.

RIBEIRO, O. C. 118 anos do AO da Paróquia de São Boaventura, Canavieiras, BA. **Mensageiro do Coração de Jesus.** São Paulo: Loyola, p. 49, 2021.

RIBEIRO, O. C.; MACÊDO, J. R. A imprensa baiana no discurso de uma moderna cidade: o protagonismo dos jornais na construção da nova igreja matriz de São Boaventura em Canavieiras – Bahia (1903-1917). **Brazilian Applied Science Review**, Curitiba, PR, v. 4, n. 4, p. 2398 – 2417, 2020. DOI: https://doi.org/10.34115/basrv4n4-019. Disponível: https://www.brazilianjournals.com/index.php/BASR/article/view/13576/11366. Acesso em: 22 nov. 2022.

RIBEIRO, O. C. **Religião, transformação, conflitos e festas**: a história da freguesia de São Boaventura do Poxim de Canavieiras. Ilhéus, BA: Editus, 2021, 208 p.

SANTOS, J. H. **Publicação eletrônica** [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <oslan@hotmail.com.br> em 20 out. 2014.

SOUSA JÚNIOR, J. P.; RIBEIRO, O. C. (Orgs.). **A pesquisa em história por meio das fontes hemerográficas**. Belém: Cabana, 2021, p. 114-146. Disponível em: https://www.editoracabana.com/_files/ugd/e2a408_c100905145ad4a91a76807c9d90575f6.pdf . Acesso em: 12 nov. 2022.

AMEAÇAS À ORDEM PÚBLICA E RELIGIOSA NO IMPÉRIO ROMANO - AS PERSEGUIÇÕES AOS CRISTÃOS NO SÉCULO IV D. C. NA VISÃO DE LACTÂNCIO

Azenathe Pereira Braz[153]

Neste texto objetivamos analisar dois fatores importantes para entender as motivações das perseguições aos cristãos no século IV d. C.: o discurso e o comportamento. A partir da análise da produção lactanciana, compreendemos o contexto das ações persecutórias como indicações do cerne das ações repressivas estatais nesse período. Lactâncio foi testemunha ocular das perseguições do século IV d. C. e produziu obras que acabaram evidenciando a relação do conteúdo confessional e do comportamento cristão, bem como, do grau de compatibilidade entre a profissão do culto com relação à religião romana oficial. Analisamos o discurso de Lactâncio a respeito do outro e postulamos que este poderia refletir o alinhamento do comportamento dos adeptos do culto cristão e sua adesão ao conteúdo confessional. Analisamos como a recusa da participação em celebrações públicas e o rechaço dos ritos e cultos pagãos, poderiam ser vistos como ameaçadores e potenciais crimes de desprezo e deslealdade ao Estado além de serem interpretados como ataques aos fundamentos da comunidade romana.

Palavras-chave: Cristianismo. Império romano. Perseguição.

É lugar comum conceber a religião antiga romana como uma questão de culto, e não de credo. A historiografia é acorde em afirmar que o que realmente importava era a adequada execução dos sacrifícios e de outros ritos sagrados em conformidade do que se acreditava ser os costumes ancestrais[154]. Segundo Jones, "o paganismo não era tanto uma religião, mas uma amálgama vagamente unida de cultos, mitos e crenças filosóficas de diferentes origens e níveis ainda mais variados de cultura" (Jones, 1864, p. 940). Contudo, essa falta de unidade aparente não o impediu de ser fortalecido pela lealdade das venerações nas províncias locais, e assim,

[153] Doutoranda do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, sob a orientação da Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR-GO), da Universidade Federal de Goiás (UFG). Bolsista FAPEG (Fundo de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás).

[154] Por exemplo, na obra *Roman Religion*, Clifford Ando corrobora o mote de que a religião romana deve ser abordada como um sistema de símbolos e ações sociais institucionalizadas, e que o romano possuía uma retidão e rigor na realização do culto. Essa perícia deve ser entendida no contexto da devoção que o romano possuía concernente a superioridade dos deuses e na obrigação de recriar com maior precisão o desempenho que foi realizado anteriormente (Ando, 2003, p. 11-12).

tinha maior adesão dos grupos aristocráticos e entre os camponeses, onde permaneceu predominante até bem mais tarde da era cristã. John Scheid afirma que a religião romana pode ser definida por dois traços, o primeiro trata do caráter social e o segundo dos atos cultuais. Dessa forma, era marcada pela participação, pela prática de culto dos homens como membros de comunidades e não como indivíduos. Esses traços estão ligados ao espaço em que se desenvolve a vida do homem romano: a família e a política. Estar totalmente ligada ao caráter público da vida social era uma das características fundamentais da religião romana. A outra característica está relacionada ao culto, que se consistia num amplo conjunto de ritos legados pela tradição que deviam ser executados de forma meticulosa. A não observância desses ritos, por parte de algum indivíduo, consistia em infração das prescrições cultuais e trazia para a comunidade a quebra da *pax deorum* (paz com os deuses) o que acarretava como consequência a perda da benevolência divina. Assim, a religião romana era a definidora e orientadora da posição do cidadão romano na cidade (Scheid, 2002, p. 15-16).

Entremeado às práticas religiosas politeístas, o cristianismo desenvolveu um ideário exclusivista, que com exceção do judaísmo, era incomum ao característico mosaico cultural dos romanos. Esse exclusivismo produziu desdobramentos importantes na história, pois, o *mos maiorum* e a *pax deorum*[155], foram vistas como ameaçados pela recusa dos cristãos em cultuar as divindades, bem como o *genius*[156] do Imperador. Dessa forma, postura religiosa cristã de repulsa a se misturar aos costumes religiosos não cristãos passaram a receber críticas e sua pretensão exclusivista fez com que fossem vistos como obstinados e sua insistente recusa em adorar os deuses e o *genius* do Imperador provocou a antipatia por parte dos não cristãos.

Essa conjuntura acabou se desdobrando em perseguições esporádicas no primeiro e segundo séculos de existência desse novo culto. Contudo, enfrentou-se um acirramento no III século d. C. por ocasião de uma perseguição sistemática executada a partir da promulgação de leis. Assim, com respeito ao período de proibição da prática de culto cristão, evidencia-se que o seu caráter exclusivista permitiu a formação de uma maioria de inimigos e passou a ser perseguido como *religio illicita* (Ste. Croix, 1971, p. 348).

Num momento marcado por mudanças políticas, reorganização econômica e pela tentativa de manter as fronteiras do Império Romano, em um contexto delineado por grandes

[155] O *mos maiorum* era a concepção romana de costumes ancestrais geradores de uma paz advinda das divindades (*pax deorum*) antigas pela correta observação dos rituais antigos.
[156] *Genius augusti* era uma potência de ação individual, ligada a pessoa do Imperador romano. De forma geral, o *genius* era uma força divina que poderia estar ligada a pessoas, coisas e lugares. O culto ao *genius* do Imperador era um ritual obrigatório que visava a manutenção da sua essência divina, sem, contudo, o deificar (Scheid, 2003, p. 157-167).

problemas e hostilidades, o século III d. C. acabou sendo o momento de afirmação do cristianismo. Imperadores como Décio (249-251 d. C.) e Galieno (260- 268 d. C.) empreenderam fortes coerções aos adeptos da nova religião. Por outro lado, também fomentaram o seu crescimento e afirmação, bem como fizeram esse período se tornar um momento de divulgação e discussão da nova crença a partir das antigas. Foi, porém, com Diocleciano (284-305 d. C.) que os cristãos viveram a maior perseguição da história do cristianismo. O que ficou conhecido como o "Edito contra os cristãos", promulgado em 23 de fevereiro de 303 d. C. durante a festa de adoração a Términus, deus das fronteiras, foi o momento em que Diocleciano determinou fim das assembleias, a demolição de igrejas, destruição de livros sacros, e abjuração de todos os cristãos que ocupavam cargos públicos. Seguido de diversas rebeliões e sentenças violentas vieram mais três editos contra a nova religião. Essas publicações resultaram em inúmeros martírios e fizeram ser esse período conhecido como a Grande Perseguição.

Um desdobramento interessante às perseguições foi analisado por Daniel Boyarin, na obra *Dying for God,* ao analisar uma vasta documentação do judaísmo rabínico e do cristianismo na Antiguidade Tardia, argumenta que a prática do martírio, fundamentou-se a partir do judaísmo, mas, contudo, se desenvolveu mais intensamente e de forma ressignificada no cristianismo com a construção de uma nova martiriologia. Esse desenvolvimento possuía três constituintes básicas: um ato de fala ritualizado e performativo, o cumprimento de um mandato religioso e poderosos elementos eróticos. Segundo Boyarin, um desenvolvimento do martírio cristão é o processo de identificação que serviu como base para o culto dos santos como uma característica fundamental do cristianismo (1999, p. 93-109).

Todavia, além dos martírios, as perseguições legaram outros entendimentos sobre o contexto histórico o qual eclodiram. Graeme Clarke em uma análise aprofundada do terceiro século, afirma que Lactâncio é considerado testemunha ocular da "Grande Perseguição", uma vez que em 23 de fevereiro de 303 d. C., teve o seu primeiro edito publicado em Nicomédia, a residência imperial de Diocleciano. No dia anterior, o edito foi emitido e, simbolicamente, o prédio da igreja em Nicomédia, em terreno elevado em vista do palácio imperial, foi procurado e suas escrituras foram queimadas, seus objetos de valor foram saqueados e depois a construção foi arrasada. Os termos do edito agora ordenavam que os edifícios das igrejas cristãs fossem destruídos em todos os lugares, que as escrituras e livros litúrgicos fossem queimados e que a igreja e outros objetos de valor fossem confiscados, que os cristãos que gozassem de status social ou privilégios jurídicos fossem reduzidos ao status de *humiliores* e assim sujeitos à tortura, que os relutantes fossem obrigados a oferecer sacrifício antes de qualquer ação legal ser

ouvida, e que os libertos cristãos se fossem recalcitrantes deveriam ser re-escravizados (2007, p. 650).

Numa descrição das principais ações de Diocleciano e a Tetrarquia, no capítulo três do Volume XII da *Cambridge Ancient World,* que tem por título "Diocletian and the first tetrarchy, 284-305 d. C.", Alan K. Bowman (2007) afirma que as documentações desse período ressaltam as perseguições contra os cristãos como sendo o ponto marcante dos últimos anos do governo de Diocleciano e que a evidência para a Grande Perseguição vem de Lactâncio em seu *Sobre a Morte dos Perseguidores*. Contudo, este deve ser avaliado no contexto de seu claro desejo de colocar a maior responsabilidade em Galério, que em seu relato aparece com um julgamento tendencioso.

Guardadas as ressalvas, o relato de Lactâncio descreve que Galério, altos funcionários e militares, exerceram pressão sobre o Imperador em discussão privada, e como resultado Diocleciano consultou seus conselheiros e obteve um consenso em favor de uma ação contra os cristãos. E foi confirmado em seu propósito por uma resposta do oráculo de Apolo em Didima e o festival da Terminália em 23 de fevereiro de 303 d. C. foi escolhido como a data em que a ação governamental contra os cristãos deveriam começar.

> Alguns, impulsionados por seu ódio pessoal aos cristãos, pensavam que estes deviam ser eliminados como inimigos dos deuses e dos cultos públicos; aqueles que pensavam o contrário coincidiam com essa visão, depois de confirmar os desejos dessa pessoa (Galério), seja por medo, ou por desejo de obter uma recompensa. Porém mesmo assim o Imperador não deu seu assentimento, mas preferiu consultar os deuses e, para esse fim, enviou um harúspice a Apolo Milésino. Este respondeu como um inimigo da religião divina. Então o Imperador mudou de ideia e, como não podia mais se opor a seus amigos, a César ou a Apolo, pelo menos se esforçou para que se observasse a limitação de que tudo se fizesse sem derramamento de sangue, enquanto César desejou que fossem queimados vivos aqueles que se recusaram a oferecer sacrifícios (LACTÂNCIO. *Sobre a Morte dos Perseguidores*, XI. 6-8).

> O dia favorável e auspicioso é procurado e a celebração das Terminálias é escolhida, que é celebrada a 23 de fevereiro, como se com este, se quisesse acabar com nossa religião (LACTÂNCIO. *Sobre a Morte dos Perseguidores*, XII. I).

A perseguição se acirrou pelo primeiro edito promulgado em Nicomédia no dia seguinte à Terminália, porém, outros dois editos seguiram este primeiro e foram aplicados de forma diferenciada nas partes do Império. Segundo Bowman, na parte ocidental, onde Constâncio era César, não se observou uma perícia em aplicar a determinações das leis imperiais contra os cristãos. Provavelmente, em 304 d. C., um quarto decreto contra os cristãos foi emitido,

exigindo sacrifício universal aos deuses pagãos, "embora possa se perceber que provavelmente só fosse novamente forçado no Leste, na fronteira do Danúbio e sua presença é atestada em Nicomédia novamente" (2007, p. 85-86 *In:* Bowman; Gansey; Cameron, 2007).

Por ocasião da violência desses editos, análises foram feitas sobre o fundamento das perseguições. Geoffrey Ernest Maurice de Ste. Croix defende que a questão política teve maior peso na decisão de perseguir os cristãos, pois a quebra da *Pax Deorum* seria o motivo central que levou o Império Romano a prender, torturar e matar cristãos. Uma vez que a rejeição dessa comunidade em reconhecer os deuses de Roma ser visto como um comportamento perigoso e sedicioso, pois os deuses tradicionais do panteão romano eram as divindades principais da religião pública de Roma, que se não fossem cultuadas poderiam provocar a ira dos deuses (1963, p. 24). Adrian Nicholas Sherwin-White defendeu que a questão da *costumacia*[157] seria o fator desencadeador das perseguições, nada tendo a ver com a política (1981, p. 275-287). Como afirma A. M. H. Jones, a respeito do relato de Símaco[158] e da forma como as elites encaravam as religiões tradicionais: "Em suas mentes, a tradicional religião estava intimamente ligada com o orgulho da gloriosa história de Roma" (864, p. 940). Para Bruce Shelley, o "choque de valores entre romanos e cristãos ocasionou as perseguições" (2004, p. 43). As análises de Alan K. Bowman corroboram a teoria de que o caráter exclusivista da religião cristã será o principal ponto de divergência com a tolerância romana, visto que os cristãos foram considerados obstinados em seus comportamentos (2007, p. 67).

Contudo, esse é um tema em aberto e pesquisas aprofundadas têm sido feitas, produzindo novas abordagens a partir de outros entendimentos. Elisabeth DePalma Digeser argumenta que diferentemente das perseguições anteriores, a "Grande Perseguição" não foi impulsionada por uma onda "de baixo para cima", isto é, da opinião popular contra a prática cristã, mas por um pequeno grupo de homens ligados à filosofia que por meio de interpretação dos Oráculos influenciaram na percepção de que os cristãos representavam uma ameaça à *pietas* pública. A partir de documentações oraculares, evidências de debates filosóficos contidas na acusação de Profírio e Hierócles às práticas cristãs, e a partir dos escritos de Lactâncio, a autora defende que este ambiente conflitivo no campo filosófico denotou maior peso ao desencadeamento das perseguições (2006, p. 33-43).

[157] De forma geral, refere-se ao termo latino utilizado no mundo jurídico para definir teimosia diante dos magistrados.

[158] Quinto Aurélio Símaco (340 – 403 d. C.) foi um orador, político e escritor romano, considerado o mais importante orador de língua latina de seu tempo, comparado por contemporâneos a Cícero; possui um famoso relatório da controvérsia sobre o Altar da deusa Vitória.

Corrobora esse mote um relato dos pleitos filosóficos do seu tempo, que deixou-nos evidências do embate travado entre alguns filósofos da época, no que tange a volta aos cultos romanos em oposição ao culto cristão. Nessa passagem, produzindo uma refutação retórica, Lactâncio ataca o comportamento de Porfírio[159] e Hierócles[160]:

> Um deles (Porfírio) se reconhecia a si mesmo como herói da filosofia, porém, era na realidade tão dado aos vícios que esse mestre da continência não ardia menos na ganância do que nos prazeres; era tão suntuoso na comida que esse defensor da virtude e enaltecedor da moderação e pobreza na escola, comia em sua casa melhor que no palácio. Porém, ocultava seus vícios com os cabelos, com a túnica e com qual é a altura das capas, as riquezas, para aumentar qual a amizade dos juízes ganhou habilidade admirável e os confiou a ele usando um nome falso: deste modo, não só ele vendeu as sentenças dele, mas até mesmoesses ele expulsou das casas deles e campos impediram de, com esse poder, reivindicarem seus territórios. Pois bem, este que destruía seus argumentos com sua forma de vida ou que acusavasua forma de vida com seus argumentos, este, nessa mesma época em que o povo de Deus era malvadamente perseguido, vomitou três vezes contra a religião e o nome cristão (LACTÂNCIO. *Divinas Instituições*, V. 2. 3-5).

No capítulo 3 do Livro V, refuta os argumentos de Hierócles que, escreveu *O Amante da Verdade*[161], dois livros ressaltando as contradições dos escritos sagrados cristãos:

> O outro (Hierócles), que era então, juiz e foi o principal protagonista da perseguição, escreveu com mais mordacidade sobre o mesmo tema: e não contente com suas ações criminais, perseguiu também com escritos a aqueles que havia atormentado. Compôs, com efeito, dois libelos[162], não contra os cristãos, para não dar a impressão de que os perseguia como inimigos, mas sim para os cristãos, para que se pensasse que se preocupava humana e benevolentemente com eles; com estes libelos tentou acusar de falsas as Sagradas Escrituras, baseando- se no argumento de que estavam totalmente cheias de contradições (LACTÂNCIO, *Divinas Instituições*, V, 2, 12-13).

[159] Porfírio foi um filósofo neoplatônico divulgador dos ensinamentos de Plotino, que viveu provavelmente entre 234 e 304 d. C. Escreveu a obra, *Contra os Cristãos*, a qual Lactâncio refutou.

[160]Segundo informações do próprio Lactâncio na obra *Divinas Instituições*, Hierócles era governador da Bitínia no momento da perseguição aos cristãos pelo edito de Diocleciano em 303 d. C. Escreveu uma obra dividida em dois livros chamada *O amante da verdade* dirigida aos cristãos (LACTÂNCIO. *Divinas Instituições*, V. 2. 12; 3. 1).

[161] Essa obra está perdida, mas a conhecemos por trechos que estão preservados pelo próprio Lactâncio nas *Divinas Instituições* e em *Contra Hierócles* de Eusébio de Cesaréia (Fletcher, 1885, p. 138).

[162] Nesta passagem, Lactâncio utiliza um termo do Direito romano, *libelo* é uma exposição inicial que, antes do início do processo jurídico, apresenta os pontos mais importantes da acusação e da defesa.

Foi nessa atmosfera controversa que Lactâncio se intrometeu para, em sua ótica, dissipar o erro e propor a verdade do cristianismo que abraçara recentemente. Nos dois primeiros livros das *Divinas Instituições*, o autor evidencia que tinha como tarefa apresentar o cristianismo como opção religiosa melhor que os cultos pagãos, bem como sua superioridade como filosofia.

A partir da hermenêutica dessa documentação, compreendemos que as evidências indicam que poderia não haver uma regra seguida para justificar as perseguições do IV d. C. As documentações indicam que houve diversos estopins para eclosão de momentos persecutórios. Estaria em segundo plano a solitária observação no conteúdo confessional, o que poderia mudar se fosse encontrado algum grau de incompatibilidade entre a profissão do culto em questão com relação à religião romana oficial. O foco parecia estar no comportamento dos adeptos do culto e não no conteúdo confessional. Ao abster-se da participação em celebrações públicas e voluntariamente excluir-se dos ritos dos cultos pagãos, os cristãos foram vistos como autores de crimes contra o Estado e de atacar os fundamentos da comunidade romana. Embora os princípios teológicos do cristianismo pareciam não interessar às autoridades imperiais em si, as consequências do exclusivismo religioso dos cristãos e, principalmente, sua recusa em praticar os preceitos prescritos pelo sistema religioso oficial, converteram os seguidores desta nova crença em uma força social intolerante e um perigo para à ordem política e religiosa do Império Romano.

Há um relato no Livro IV das *Divinas Instituições* sobre o comportamento resistente dos cristãos quando foram obrigados a assistir aos sacrifícios aos deuses e por isso faziam o sinal da cruz. Essa atitude foi rechaçada pelo Estado e levou à repressão, segundo Lactâncio:

> Este foi muitas vezes o motivo fundamental do qual os maus Imperadores perseguiram os justos: efetivamente, alguns de nossos ministros se aproximavam dos sacerdotes pagãos quando estes faziam sacrifícios, e, fazendo o sinal da cruz, colocavam em fuga os deuses deles, para que não pudessem prever o futuro a partir das vísceras de suas vítimas; quando os haruspices se deram conta disso, começaram, por pressão dos próprios demônios para os quais sacrificavam, a queixar-se de que homens profanos assistiam seus ritos, suscitando assim o furor dos Imperadores; e estes terminaram por assaltar o Templo de Deus e por manchar-se por um autêntico sacrilégio, que só será expiado pelos duríssimos castigos que sofrem os perseguidores. (LACTÂNCIO. *Divinas Instituições*, IV. 27. 4-6).

Nesse relato, encontramos evidências acerca do comportamento dos cristãos frente aos costumes das venerações antigas, e pode-se inferir sobre a resignação dos prosélitos com respeito às práticas religiosas da época. E isso, corrobora o mote de que as perseguições tiveram,

em seu aspecto motivacional, um caráter reativo em relação ao comportamento daqueles que se interessavam em ganhar espaço no *hall* de práticas religiosas nesse período.

Raúl González Salinero, na obra *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano*, afirma que para reforçar sua defesa do monoteísmo, autores cristãos, formados nos valores inerentes à *Paidéia*[163] grega, recorreram aos argumentos fornecidos pela filosofia pagã. Esses autores, construíram uma argumentação de que a grande maioria dos filósofos antigos, independentemente da escola a que pertenciam, reconheceu a existência de uma "entidade" que atuava como animadora e criadora do Universo. Porém, na apologética cristã, defendia-se que o mundo pagão errou na identificação incorreta do *logos* com os deuses pagãos cujas diversas atribuições humanas conferiam um valor divino infundado (2005, p.11- 19).

Deste modo, em nossa perspectiva, um fator importante para entender as motivações das perseguições é o discurso cristão. Para os cristãos, o povo escolhido por Deus foi substituído por todos os povos da terra e a providência divina exigia a universalização da doutrina cristã. Essa premissa é cabalmente defendida desde os primeiros escritos cristãos. Paulo, no período originário do cristianismo, ao se denominar apóstolo dos gentios, fundamentou esse entendimento ao desenvolver o proselitismo em diversas cidades ao redor do Mediterrâneo e consolidá-lo por meio de *epistolae*[164], nas quais defendeu a concepção de que o cristianismo era universal. Esse discurso poderia ter representado uma ousadia e resiliência em relação a supremacia do Império e deste modo, pode ter levado a compreensão da crença cristã como um ideário mais pernicioso do que parecia.

Outro ponto importante no discurso cristão é seu argumento em relação ao outro evidenciado na obra lactanciana e em outros documentos. Paradoxalmente, em seus argumentos em relação aos deuses antigos, mesmo não descrendo da existência destes, os reduziram a "demônios" que, por sua vez, eram influenciadores negativos das ações humanas. No platonismo já havia os *daimons* que tinham em comum com a divindade, a imortalidade e as paixões humanas. Então, os cristãos identificaram os demônios com os anjos que se rebelaram contra Deus na criação e assim surgiram os maus espíritos entre os quais, segundo eles, estavam os deuses pagãos.

[163] Compreende o sistema grego de educação dos meninos, que segundo Werner Jaeguer possui especificidades difíceis de definir, e sua melhor explicação está no contexto de educação proporcionado na história da Grécia Antiga, pois se trata da formação educacional do homem grego como cidadão e não de um conjunto de ideias abstratas (JAEGER, 1994:2-4).

[164] Gênero literário antigo que foi suporte de notícias, permitindo comunicação e veiculando informações de maneira mais fluida. Segundo Gonçalves e Di Mesquita, "a epistolografia, no Mundo Antigo, era uma arte, uma técnica exercida pelo pequeno coeficiente de letrados, capazes de aplicar os elementos constitutivos da retórica para transmitir mensagens e informações" (2009, p. 31).

Um exemplo disso está desenvolvido na obra lactanciana quando se refere aos deuses como demônios.

> Bem, quando o número de homens começou a aumentar, Deus, tentando garantir que o diabo, a quem ele havia dado poder sobre a Terra desde o início, não corrompesse ou perdesse totalmente os homens em suas mandíbulas, o que havia feito no princípio, enviou anjos para a proteção e cuidado da espécie humana. Ele ordenou que, acima de tudo, os anjos não perdessem a dignidade de sua substância celestial, manchando- se com o contágio da terra; isto é, os proibiu de fazer o que sabia que eles iriam fazer, para que não pudessem esperar perdão. De fato, aquele dominador falacioso da terra os arrastou pouco a pouco aos vícios, enquanto estavam com os homens e os manchou, fazendo com que se unissem às mulheres. Não sendo aceitos no céu pelos pecados que cometeram, caíram nas profundezas da terra. Dessa maneira, o diabo tornou esses anjos de Deus seus satélites e ministros. Os descendentes, no entanto, destes, uma vez que não eram nem anjos nem homens, mas tinham um tipo de natureza intermediária, não eram aceitos no inferno, da mesma maneira que seus pais não estavam no céu. Dessa maneira, havia dois tipos de demônios: um celeste e outro terreno. Esses são os espíritos impuros, autores de todos os males que ocorrem, cujo primeiro chefe é o próprio diabo. Por isso, Trismegisto o chama de "demoniarca". Por outro lado, os gramáticos dizem que são chamados de demônios porque são algo como "daemones", isto é, habilidosos e conhecedores de situações: eles pensam, de fato, que eram deuses (LACTÂNCIO. *Divinas Instituições*, II. 14, 1 7).

Nesta passagem, Lactâncio expõe sua visão sobre como se formaram os demônios, que estes tiveram filhos na Terra e os tais foram considerados deuses. Deste modo, segue a tendência cristã de considerar os deuses pagãos como espíritos ruins se apropriando da palavra *daemones*, prática muito difundida no cristianismo. Esse discurso foi desenvolvido desde os primeiros escritos cristãos quando Paulo adverte: "Mas que digo? Que o ídolo é alguma coisa? Ou que o sacrificado ao ídolo é alguma coisa? Antes digo que as coisas que os gentios sacrificam, as sacrificam aos demônios, e não a Deus. E não quero que sejais participantes com os demônios" (*1 Coríntios* 10. 19- 20).

Percebemos que Lactâncio segue o fluxo da apologética cristã ao associar os *daemones* a espíritos ruins causadores de males, e neste tema também recorre aos escritos filosóficos para fundamentar sua concepção: "Filósofos também falam deles. De fato, Platão tenta explicar sua natureza no *O Banquete* e Sócrates disse que sempre havia um "*daimon*" ao seu redor que se apegava a ele quando era pequeno, com cujo conselho e arbítrio regia sua vida" (Lactâncio. *Divinas Instituições*, II. 14, 9).

Contudo, defendemos que o teor doutrinário e as crenças que os cristãos professavam só foram percebidos como perniciosos a partir de seus comportamentos. Isto é, o discurso cristão adquiriu visibilidade e alcance quando suas ações foram identificadas como algo

relevante, no sentido minaz, frente as autoridades romanas. Ao se reunirem secretamente para cultuarem um deus que reivindicava o universalismo e ao se negarem a participar dos cultos públicos declarando que os deuses eram espíritos ruins, os cristãos indicaram por meio do comportamento que poderiam destruir as antigas instituições romanas. Por traz desta conduta, estava o discurso cristão que resultou de uma construção apologética em torno da universalidade do Deus cristão e da associação dos deuses aos espíritos ruins denominados de demônios, o que, de fato, era extremamente agressivo ao ideal de unidade imperial e aos costumes ancestrais romanos. Em nossa perspectiva, estes dois aspectos do discurso cristão resultaram em atitudes resistentes as instituições romanas e essa conduta foi fator fundamental para a sistematização das perseguições.

Nota-se, ademais, que a crise do Império levou a um movimento de retorno às práticas religiosas pagãs e a uma volta do imaginário sobre o fim do Império se tornou próximo novamente, defendendo, mais uma vez, o resgate do *mos maiorum*, agora, como modo de apaziguar a ira dos deuses frente a um novo elemento, o cristianismo. Os cristãos também demonstraram por meio de seus escritos a crença de um fim iminente e que o dia da vingança do deus cristão estava próximo. Assim, a ideia do fim da cidade de Roma estava intrinsecamente ligada a finitude do mundo como por um juízo do deus cristão (Mazzarino, 1991, p.38). Este pode ter sido um forte adendo a motivação das perseguições.

Lactâncio foi um dos escritores que acolheu essa ideia no Livro VII das *Divinas Instituições,* no capítulo 25 intitulado *O final do mundo coincide com o final de Roma,* em que defende:

> A situação atual afirma que a queda final do mundo ocorrerá em um curto espaço de tempo, a menos que Roma seja mantida, caso em que não parece que devemos temer nada disso. Mas quando esta capital do mundo cai e sua decadência começa, da qual falam as Sibilas, quem poderá duvidar que o fim da humanidade e do mundo chegou? (LACTÂNCIO. *Divinas Instituições*, VII. 25 6-8).

Com efeito, estas passagens da obra lactanciana denotam que por causa das estranhas afirmações escatológicas e a intransigência frente às práticas pagãs, os cristãos tornaram-se obstáculos para o retorno à estabilidade da sociedade. Sua forma de culto intimista e que não partia de cerimônias públicas suscitara inúmeras acusações como, por exemplo, a prática de canibalismo, orgias e incesto. Assim, progressivamente tomou-se consciência da ameaça representada pela expansão de uma religião que contrariava o *mos maiorum* e que aos poucos poderia ameaçar a unidade do Império. Desta forma, as leis e medidas decretadas no final do

século III e início do IV d. C. podem ter sido motivadas por uma resposta geral e sistemática que tinha por objetivo coibir o cristianismo e seu ideário, mostrando que este havia se instaurado em um mundo que possuía suas crenças enraizadas e fortalecidas nas antigas instituições e nos costumes ancestrais romanos.

À guisa de conclusão, compreendemos que o discurso de Lactâncio a respeito dos adeptos do paganismo, evidencia a questão de como a fé cristã deveria ser exposta, seja de forma escrita ou falada, era algo que permeava o pensamento dos defensores do cristianismo do século IV d. C. A forma e o conteúdo eram pensados no momento de fundamentar o cristianismo. É notório que para alcançar aqueles que ainda não eram adeptos da fé cristã, utilizou-se de estratégias para torná-la atraente, e a forma como ela deveria ser expressa era essencial. Por isso, o pensamento cristão acabou evoluindo de forma flexível e abrangente e estabeleceu aquilo que Averil Cameron definiu como "uma relação de poder com a palavra" (1991, p. 16).

Percebemos que o cristianismo do século IV d. C. colocava forte ênfase na formulação de seus discursos. Via-se na escrita a possibilidade de transformar mentalidades e de chegar aos objetivos da prédica. Todavia, a sociedade no qual se desenvolveu possuía longa trajetória na tradição escrita e esse não foi o fator principal a levar o Império Romano a perseguir os cristãos.

Como *retor* latino e apologeta cristão e em um contexto de dogmatização do ideário o qual pertencia, descobrimos no discurso lactanciano relatos de comportamentos que poderiam ser interpretados como ameaças a unidade do Império Romano. Ao vivenciar a perseguição de Diocleciano em 303 d. C., e experimentar aquilo que os estudiosos frequentemente denominam de "a paz da Igreja", e a folga após o término das perseguições, resultante da atitude proclive do Imperador Constantino, Lactâncio se aproveitou de um ambiente propício para a exposição das premissas contida nas *Divinas Instituições*. Empreendeu um trabalho que foi dedicado especialmente às pessoas mais instruídas de sua época, e tencionava contribuir para reuni-las a uma Igreja cada vez mais unida ao Estado. Contudo, entremeado a técnicas esmeradas de retórica, foram legadas informações que refletem o alinhamento do comportamento dos adeptos do culto cristão e sua adesão ao conteúdo confessional. Assim, o rechaço da participação em celebrações públicas e ritos e cultos pagãos, se constituíram em comportamentos ameaçadores e potenciais crimes de desprezo e deslealdade ao Estado além de serem interpretados como ataques aos fundamentos da comunidade romana.

Bibliografia

Documentação Textual

BÍBLIA. Português. *A Bíblia Sagrada*: Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

LACTANTIUS. *L. Caeli Firmiani Lactantii Opera Omnia*. Critical editing by Samuel Brandt e Georg Laubmann. Viena: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum(*CSEL*), Vol XIX, 1890.

_____. *Divinarum Institutionum (Epitome Institutionum)*. Critical editing by Samuel Brandt e Georg Laubmann. Viena: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum(*CSEL*), Vol XIX, 1890.

_____. *De mortibus Persecutorum*. Critical editing by Samuel Brandt e Georg Laubmann.Viena: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (*CSEL*), Vol XIX, 1890.

_____. *Divinarum Institutionum Libri Septen*. Critical editing by Eberhard Heck eAntonie Wlosok. Berlin: Walter De Gruyter Inc, 2011.

_____. *Lactantius:* Complete Works. Translated with William Fletcher. New York: Edinburgh, 1900.

_____. *Divine Institutes*. Translated with an introduction and notes by Anthony Bowenand Peter Garnsey, Liverpool: Liverpool University Press, 2003.

_____. *De la mort des persécuteurs*. Intr. et trad. de M. Jacques Moreau. Paris: Éditionsdu Cerf, 1954.

_____. *Instituciones Divinas* – Livros I - III. Introducción, traducción y notas de E. Sanchez Salor. Madrid: Gredos, 1990.

_____. *Instituciones Divinas* – Livros IV-VII. Introducción, traducción y notas de E. Sanchez Salor. Madrid: Gredos, 1990.

_____. *Sobre la morte de los perseguidores*. Introducción, traducción y notas de RamónTeja, Madrid: Gredos, 1982.

Obras de Referência

BERNARDINO, A. Di (Org). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs*.Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

BOWMAN, A. K.; GARNSEY, P.; CAMERON, A. (Ed.). *The Cambridge Ancient History: The Crisis of Empire 193-337*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

CAMERON, A.; GARNSEY, P. *The Cambridge Ancient History: The Late Empire, A.D.337-425*. Vol. XIII. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

HALL & DOMINIQUE (org.). *A Companion to Roman Rhetoric*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2007.

HARVEY, Paul (org.). *Dicionário Oxford de Literatura Clássica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1998.

MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *Manual de Literatura Cristã Grega e Latina*. SãoPaulo: Loyola, 1996.

OLGIVE, R. M. *The Library of Lactantius*. Oxford: University Press, 1978. GLARE, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968. QUASTEN, J. *Patrología I*: *Hasta el concilio de Nicea*. Madrid: BAC, 20041.

_____. *Patrología II*: *La edad de oro de la literatura patrística griega*. Madrid:BAC, 20042. SPROUL R.C.**;** GERSTNER J.**;** LINDSLEY A. *Classical Apologetics*. New York:Zondervan, 1984.

YOUNG, Frances; AYRES, Lewis; LOUTH, Andrew. *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge: University Press, 2004.

Obras Gerais

ALVAREZ, Manolo García. *La persecución a los paganos.* Createspace: Soliman El-Azir, 2013.

BOYARIN, Daniel. *Dying for God*. Califórnia: Stanford University Press, 1999.

CAMERON, Averil. *Christianity and the rhetoric of empire*: the development of christian discourse. Berkeley: University of California Press, 1991.

CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo.* São Paulo: Paulinas, 2004. DIGESER, E. DePalma. *The Making of a Christian Empire*: Lactantius and Rome.Ithaca and London. Cornell University Press, 2000.

_____. *A Thereat to Public Piety*: Christians, Platonist and the Great Persecution. NewYork: Cornell University Press, 2012.

_____. Casinensis 595, Parisinus Lat. 1664, Palatino-Vaticanus 161 and the "Divine Institutes" Second. *Franz Steiner Verlag - Hermes*, Stuttgart, nº 127. p. 75-9. 1999.

_____. Lactantius and Constantine's letters to Arles: dating the Divine Institutes. *Journal of Early Christian Studies*. Baltimore, vol. 2, n. 1. p.33-52. 1994.

_____. An Oracle of Apollo at Daphne and the Great Persecution. *Classical Philology* v. 99, Chicago, nº 1, 2004, p. 57-77.

_____. Lactantius on Religious Liberty and His Influence on Constantine. In: SHAH, T. S.; HERTZKE, A. D. *Christianity and Freedom: Historical and Contemporary Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

DRAKE, Harold A. *Violence in the Late Antiquity*. New York: Routledge, 2016.

_____. *Constantine and the bishops*: the politics of intolerance. Baltimore: JohnHopkins University Press, 2000.

FLETCHER, Willian. *Divine Institutes by Lactantius em Early Chritian Fhaters* – Anti Nicene Fhathers. Edimburg: T&T Clark, 1885.

FRIGHETTO, Renan. *Cultura e poder na Antiguidade Tardia Ocidental*. Curitiba:Juruá, 2005.
GADDIS, Michael. *There is no crime for those Who have Christ*. Los Angeles:University of California Press, 2005.

GONÇALVES, A.T.M.; ROCHA, Leandro Mendes. Identidades e etnicidades: conceitos e preceitos. In: NADER, Maria Beatriz et alli (orgs.). *As Identidades no tempo* – ensaios de gênero, etnia e religião. Vitória: EDUFES, 2006. p. 11-31.

_____. Martírio e Heroísmo: Uma análise do Livro da Coroas de Prudêncio. *Mosaico*, Goiânia, v. 6, p. 141-149, 2013.

_____, A.T.M.; DI MESQUITA, F.D.G. Atividade epistolar no mundo antigo: relendo as cartas consolatórias de Sêneca. *História Revista*. Goiânia, v.15, n.1, p. 31-53, 2010.

GONZÁLEZ SALINERO, Raúl. *Las persecuciones contra los cristianos en el Império Romano*. Madrid: Signifer, 2005.

GONZÁLEZ, J. L. *Historia del cristianismo*: desde la era de los mártires hasta la era de los sueños frustrados. Tomo 1. Miami: Unilit, 1994.

HOPKINS, Keith. *A World Full of Gods.* London: Plume Book, 1999.

JONES, A. H. M. *The later Roman Empire 284-602. A social, economic, andadministrative survey, 3 vols*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

MAZZARINO, Santo. *O fim do mundo antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MOMIGLIANO, A. (org.). *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madri: Alianza Editorial, 1989.

_____. *De Paganos, Judíos y Cristianos.* Cidade do México: Fondo de CulturaEconômica, 1996.

POTTER, D. *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire:* A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle. Oxford: Claredon Press, 1991.

RAMÓM GARBÓ, Juan. *El Edicto de Milán*: Perspectivas Interdisciplinares. Murcia:ACAM – Servicio de Publicaciones, 2017.

RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity*. Los Angeles: University of CaliforniaPress, 2005.

SANCHEZ SALOR, Eustáquio. Introdução e notas. In: LACTÂNCIO. *InstituiçõesDivinas*. Madrid: Gredos, 1990. p. 7-61.

SANTOS YANGUAS, N. La crisis del Imperio Romano en Amiano Marcelino, *Memorias de Historia Antigua*, Murcia, VIII, p. 153-174, 1987.

SCHAFF, Philip. *Ante-Nicene Fathers*: Fathers of the Third and Fourth Centuries. New York: Christian Literature Company, 1886.

SCHEID, John. *La religion en Roma*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2008.

_____. *An introduction to Roman Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2003: 157-167.

SHELLEY, Bruce L. *História do cristianismo ao alcance de todos:* uma narrativa do desenvolvimento da Igreja Cristã através dos séculos. São Paulo: Shedd, 2004.

SHERWIN-WHITE, A. N. ¿Por Que Fueron Perseguidos Los Primeros Cristianos? Una Correction. In: FINLEY, M. I. *Estúdios Sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal Editor, 1981. p. 275-287.

SILVA, Diogo Pereira da. *Lactâncio e a polêmica sobre o surgimento do Politeísmo*. *Praesentia*, Táchira, nº 15. p. 01-1, 2014.

_____. A reestruturação político-administrativa do império romano na época de Diocleciano e da Tetrarquia (284-305). *Revista Clássica*, São Paulo, v. 30, nº 1, p. 85- 102, 2017.

STE-CROIX, G.E.M. Por que foram perseguidos os primeiros cristãos? In: FINLEY. *Estudos sobre a história antiga*. Madrid: Akal, 1981. p. 68-76.

TIGGES JUNIOR, Paulo Roberto. *História, memória e identidade no século IV d.C.* Lactâncio e a ação da Providência na construção de uma ordem política cristã. 112 f. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal doEspírito Santo, Vitória, 2007.

TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão.* São Paulo: ASTE, 2004.

WALZER, Michael. *Da tolerância*. Lisboa: Martins Fontes, 1999.

WHITE, L. Michael. *De Jesús al cristianismo*. Navarra: Verbo Divino, 2007.

ANÁLISE DO TRABALHO ESCRAVO CONTEMPORÂNEO RURAL NO ESTADO DE GOIÁS

Kátia Mayara Formento Larrosa[165]

Atualmente, a persistência da escravidão está relacionada com a globalização, uma vez que grandes empresas com intuito de expandir sua produção, transformam o ser humano em instrumentos descartáveis de trabalho. O objetivo deste trabalho é compreender o fenômeno da escravidão contemporânea praticada no âmbito rural do estado de Goiás. Considerando que, o mesmo é o segundo estado brasileiro com o maior índice de trabalhadores resgatados em condições análogas à escravidão, principalmente na zona rural. Para uma melhor interpretação, será utilizado dados escritos de acesso digital, disponíveis pelos órgãos fiscalizadores de trabalhadores resgatados, transformando estes dados em gráficos. Portanto, a ideia é que este estudo contribua para o avanço sobre os estudos deste fenômeno, facilitando a repressão e prevenção deste fenômeno perverso, que atinge milhares de trabalhadores brasileiros. Afinal, a nossa sociedade somente será livre, quando não houver nenhuma vítima de trabalho escravo.

Palavras-chave: Trabalho escravo contemporâneo. Trabalhadores rurais. Estado de Goiás.

Introdução

O trabalho escravo é a versão contemporânea da exploração do ser humano, uma vez que está relacionada com a "coisificação" dos trabalhadores.

O presente estudo compõe uma parte de uma pesquisa em andamento que será apresentado no Mestrado Profissional em História da Universidade Federal de Catalão (PPGH-MP-UFCAT). A pesquisa busca compreender o fenômeno da escravidão contemporânea no âmbito rural no estado de Goiás, em suas modalidades de trabalho forçado e condições degradantes. Tais modalidades, violam diretamente os direitos mínimos do trabalhador, relacionados a dignidade da pessoa humana, transformando suas vítimas em mercadorias descartáveis, facilmente substituíveis.

Neste contexto, o problema de pesquisa consiste na seguinte questão: 'De que forma ocorrem as práticas atuais da escravidão no âmbito rural do estado de Goiás no ano de 2022'.

[165] Mestranda em História no Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado Profissional da Universidade Federal de Catalão (PPGH-MP-UFCAT), email: kmformento@gmail.com.
Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos do Carmo

A relevância de estudar o estado de Goiás é de que, no ano de 2022, conforme as informações disponibilizadas pelos órgãos de fiscalizações (Comissão Pastoral da Terra, Ministério Público do Trabalho e Secretária de Inspeção do Trabalho), o mesmo foi considerado o segundo estado brasileiro com o maior índice de trabalhadores resgatados em condições análogas à escravidão no âmbito rural, ficando atrás somente para o estado de Minas Gerais.

A pesquisa caracteriza-se por sua natureza aplicada, de abordagem do problema qualitativa, com objetivo exploratório, fundamentada em procedimentos técnicos bibliográficos relacionados ao tema, principalmente em dados digitais dos órgãos de fiscalizações de trabalhadores resgatados em condições análogas à escravidão.

Portanto, o objetivo deste trabalho é analisar os dados disponibilizados do ano de 2022 pelos órgãos de fiscalização dos trabalhadores em condições análogas à escravidão, para fins de uma melhor compreensão do fenômeno no estado de Goiás, principalmente no âmbito rural, buscando entender: i) como geograficamente se apresentam as manifestações atuais da escravidão contemporânea; ii) qual o perfil das vítimas; iii) as condições laborais em que os trabalhadores rurais foram encontrados nas cidades do estado de Goiás.

Fundamentação teórica

O trabalho escravo é a forma mais antiga de exploração do ser humano que foi abolida no Brasil, mediante a promulgação da Lei Áurea em 1888, não reconhecendo o direito de propriedade de uma pessoa sobre a outrem.

A escravidão que o presente estudo irá abordar não é que sucedeu no Brasil nos períodos colonial e imperial, mas sim, a escravidão contemporânea, que está fortemente relacionada com coisificação do ser humano, no cerceamento de defesa, bem como o tratamento desumano dos trabalhadores.

As semelhanças da escravidão clássica para a escravidão contemporânea consistem na "coisificação" do ser humano (Sakamoto, 2020). A escravidão contemporânea está fortemente relacionada com subtração de direitos relacionados com à própria dignidade dos trabalhadores, violando valores, bens e princípios essenciais que dão suporte à sobrevivência e à preservação da condição humana (Cavalcanti, 2020).

Atualmente, a mão de obra escrava é utilizada por empresas que para se manterem no mercado de uma economia globalizada altamente competitiva, aproveitam-se de um grupo de trabalhadores vulneráveis que são extremamente explorados (Sakamoto, 2020).

Diante da abolição da escravidão clássica, nos dias de hoje, ao referirmos sobre o conceito de escravidão, ele consta na literatura brasileira em três modalidades: “escravidão contemporânea”, “trabalho escravo contemporâneo” e “trabalho em condições análogas à escravidão”. O legislador brasileiro optou pela utilização da terceira opção, para definir tal forma de exploração, conforme a seguir exposto.

O artigo 149 do Código Penal Brasileiro (Brasil, 1940), conceitua o trabalho escravo contemporâneo:

> Reduzir alguém a condição análoga à de escravo, quer submetendo-o a trabalhos forçados ou a jornada exaustiva, quer sujeitando-o a condições degradantes de trabalho, quer restringindo, por qualquer meio, sua locomoção em razão de dívida contraída com o empregador ou preposto:
> Pena - reclusão, de dois a oito anos, e multa, além da pena correspondente à violência.
> § 1º Nas mesmas penas incorre quem:
> I – cerceia o uso de qualquer meio de transporte por parte do trabalhador, com o fim de retê-lo no local de trabalho;
> II – mantém vigilância ostensiva no local de trabalho ou se apodera de documentos ou objetos pessoais do trabalhador, com o fim de retê-lo no local de trabalho.
> § 2º A pena é aumentada de metade, se o crime é cometido:
> I – contra criança ou adolescente;
> II – por motivo de preconceito de raça, cor, etnia, religião ou origem.

Estão previstas quatro situações em que os trabalhadores são submetidos pelos empregadores em condições análogas às de escravo, tais como, trabalho forçado, jornada exaustiva, servidão por dívidas e condições degradantes.

O trabalho forçado consiste nas atividades desempenhadas de forma obrigatória, isto é, a pessoa é impedida de deixar o local de trabalho, mediante fraudes, isolamento geográfico, bem como utilização de violência física, moral ou psicológica (Cavalcanti, 2020). De acordo como artigo 2° da Convenção n. 29 da Organização Internacional de Trabalho (OIT) é “todo trabalho ou serviço exigido de um indivíduo sob ameaça de qualquer penalidade e para o qual ele não se ofereceu de espontânea vontade”.

A jornada exaustiva, o trabalhador é submetido em jornadas que causam exaustão física ou mental, causando prejuízos à saúde, segurança e até mesmo risco de morte do trabalhador, violando sua dignidade, bem como situação que decorra de sujeição, sendo irrelevante sua vontade (Cavalcanti, 2020).

Por sua vez, a servidão por dívidas são situações em que o trabalhador é impedido de deixar o local de trabalho em razão de dívidas ilícitas contraídas diretamente com o empregador. Isto é, o empregador utiliza-se de dívidas ilegais referentes a gastos com transporte, alimentação, equipamentos de proteção, materiais de trabalho, moradia, dentre outros,

descontados diretamente do salário. Motivo pelo qual, o trabalhador é impedido de deixar o local de trabalho (Cavalcanti, 2020).

As condições degradantes violam diretamente a dignidade e a integridade física do trabalhador, uma vez que não são observadas as regras de direitos mínimos para o trabalho decente, tais como, higiene, saúde, segurança, moradia, repouso, alimentação, dentre outros, oriundos da de sujeição, sendo irrelevante a vontade do trabalhador (Cavalcanti, 2020).

Neste sentido, a escravidão inicia no momento em que os trabalhadores são recrutados pelos 'gatos', intermediadores entre os trabalhadores e os empregadores, que percorrem diversas regiões precárias no país, com o objetivo de aliciar os trabalhadores, diante de falsas promessas de melhores condições de trabalho, salários e moradia, aproveitando-se da vulnerabilidade do trabalhador (Repórter Brasil, 2015; OIT, 2006).

Contudo, chegando no local de trabalho, a situação é completamente diversa da prometida, uma vez que os trabalhadores são forçados a realizarem jornadas exaustivas em condições desumanas, contraindo dívidas ilegais diretamente com empregador, sem a possibilidade de deixar o local de trabalho, mediante vigilância armada com uso de violência física e moral (Repórter Brasil, 2015; OIT, 2006).

Neste cenário, alguns trabalhadores conseguem fugir da situação de exploração, colocando suas vidas em risco, recorrendo aos órgãos governamentais para denunciar a situação de violação que enfrentaram. Sendo garantido os direitos trabalhistas para esses trabalhadores, indenização pela violação dos direitos humanos, com a repressão do responsável pelo crime praticado (Repórter Brasil, 2015; OIT, 2006).

A Figura 1 apresenta um esquema resumido do ciclo do trabalho escravo para melhor compreensão do fenômeno.

Figura 1 – Ciclo do trabalho escravo contemporâneo



Fonte: Adaptado de Repórter Brasil (2023)

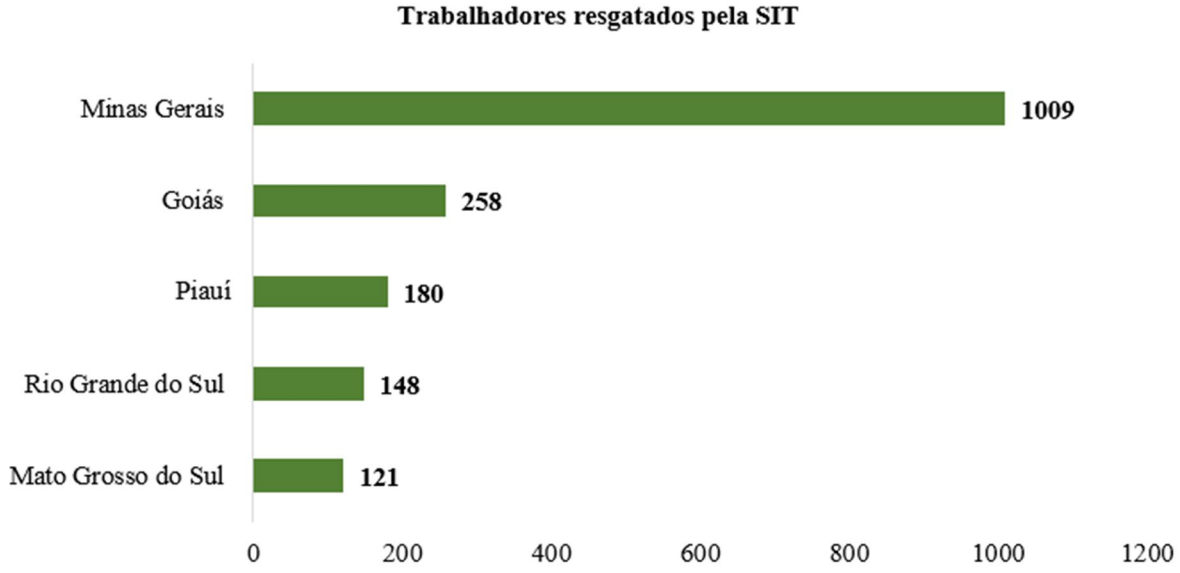
Segundo informações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2021), o estado de Goiás é considerado o terceiro produtor nacional de grãos, representando 10,7% da produção brasileira. Ademais, é o segundo maior produtor de bovinos do país, com participação de 10,6% nacionalmente (IBGE; 2020), sendo classificado como a nona maior fonte de economia do Brasil (IBGE; 2020). Portanto, o setor agropecuário é grande importância para a economia, uma vez que a produção de carnes e grãos impulsionam as exportações para outros países.

Entretanto, por trás de uma grande fonte de economia do estado goiano existe um grupo de trabalhadores extremamente explorados. Conforme as informações disponibilizadas pelos órgãos de fiscalizações, o estado de Goiás é o segundo estado brasileiro com o maior índice de trabalhadores resgatados em condições análogas de escravo, principalmente na zona rural.

Neste sentido, com base nas informações extraídas da Secretaria de Inspeção do Trabalho (SIT), no ano de 2022, o país resgatou em torno de 2.239 trabalhadores rurais, maior índice desde o ano de 2012, principalmente nas atividades econômicas do ramo da agricultura. Sendo resgatados 1.009 trabalhadores em situações de trabalho escravo no estado de Minas Gerais, seguido de Goiás com 258 trabalhadores, Piauí com 180 trabalhadores, Rio Grande do Sul com 148 trabalhadores, e Mato Grosso do Sul com 121 trabalhadores rurais.

O Gráfico 1, corrobora com alegação de que, o estado de Goiás, no ano de 2022, apresentou o segundo maior índice de trabalhadores resgatados em condições análogas à escravidão no âmbito rural.

Gráfico 1: Dados da Secretaria de Inspeção do Trabalho

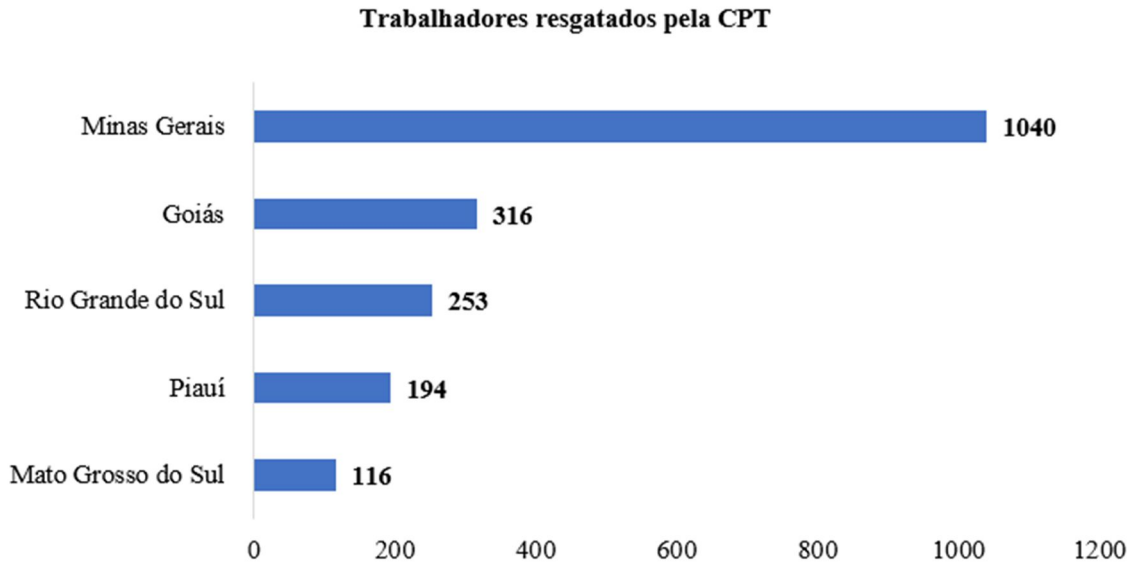


Fonte: Elaboração própria (2023)

A Comissão Pastoral da Terra (CPT) que realiza as fiscalizações em paralelo com o Grupo Especial de Fiscalização, publicou o relatório de trabalhadores rurais em condições análogas à escravidão no ano de 2022, sendo possível verificar que Goiás aparece entre os cinco estados com os maiores índices de trabalhadores resgatados, juntamente com Minas Gerais, São Paulo, Pará e Maranhão. Foram resgatados aproximadamente 316 trabalhadores em condições análogas de escravo.

O Gráfico 2, apresenta uma visão geral dos estados brasileiros com maior índice de trabalhadores resgatados no ano de 2022.

Gráfico 2: Dados da Comissão Pastoral da Terra



Fonte: Elaboração própria (2023)

Ainda, conforme os dados disponibilizados pelo Observatório Digital do Trabalho Escravo (2022), Goiás aparece novamente entre os cinco estados brasileiros com os maiores índices de trabalhadores encontrados em condições análogas à escravidão, juntamente com Minas Gerais, Piauí, São Paulo e Rio Grande do Sul. Para fins de informação, os dados fornecidos pelo órgão de fiscalização, não fazem distinção quanto aos trabalhadores urbanos e rurais.

No qual é possível observar na mesma plataforma que no ano de 2022, os setores econômicos envolvidos com o trabalho escravo contemporâneo no estado goiano são: atividades de apoio à agricultura; produção florestal; fabricação de artefatos de madeira, cultivo de cana -de-açúcar; e cultivo de plantas de lavoura temporária. Os dados permitem identificar uma precariedade nas condições laborais dos trabalhadores em determinadas atividades econômicas como às de apoio agricultura, conforme se observa no Gráfico 3.

Gráfico 3: Atividades econômicas envolvidas com à escravidao contemporânea



Fonte: Elaboração própria de Observatório Digital do Trabalho Escravo (2023)

Com base nas informações da SIT (2022), os municípios goianos mais envolvidos com o trabalho escravo, foram: Cristalina; Anicuns, São Simão; Rio Verde; Itarumã; e Sítio d'Abadia. Além de que, as atividades frequentes dos trabalhadores resgatados compreendem no trabalhador volante da agricultura, trabalhador de extração florestal em geral, trabalhador da cultura de cana-de-açúcar, trabalhador da pecuária, servente de obras, dentre outros.

As ocupações profissionais são identificadas no momento em que trabalhador é resgatado pelo órgão de fiscalização, permitindo compreender que existe uma fragilidade em algumas atividades econômicas, bem como o perfil da função em que os trabalhadores são encontrados em condições precárias de trabalho.

A seguir, o Gráfico 4, utilizou dados referentes aos trabalhadores resgatados residentes no estado de Goiás, fornecidos pelo Observatório Digital do Trabalho Escravo no Brasil (2022):

Gráfico 4: Funções das vítimas do traalho escravo



Fonte: Elaboração própria de Observatório Digital do Trabalho Escravo (2023)

Ademais, observando-se dos dados disponibilizados pelo Observatório Digital do Trabalho Escravo no Brasil (2022), é possível delinear o perfil da vítima do trabalho escravo contemporâneo no estado de Goiás, de acordo com a faixa etária, gênero, grau de instrução e raça. Importante destacar que, os dados retirados para composição dos gráficos a seguir, foram com relação aos trabalhadores resgatados residentes no estado, sem distinção de trabalhador urbano e rural.

Com relação ao perfil de gênero, é possível verificar que, a grande maioria dos trabalhadores em condições análogas às de escravo são homens, estando na faixa de etária entre 18 até 49 anos, conforme Gráfico 5. Com relação ao gênero é possível verificar o número inexpressivo de mulheres resgatadas no ano de 2022, em torno de 5 vítimas escravizadas corroborando de que, para a realização das atividades a exigência é a força física do trabalhador para atividades extenuantes.

Gráfico 5: Idade dos trabalhadores resgatados



Fonte: Elaboração própria de Observatório Digital do Trabalho Escravo (2023)

Gráfico 6: Gênero dos trabalhadores resgatados

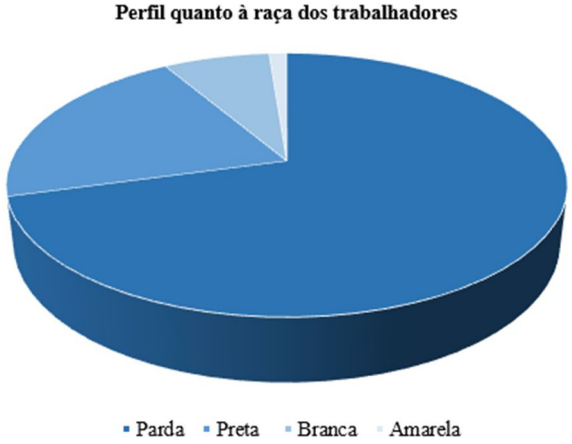


Fonte: Elaboração própria de Observatório Digital do Trabalho Escravo (2023)

Com relação a raça do trabalhador, identifica-se que, os trabalhadores resgatados em condições análogas à escravidão foram declarados como pardos – Gráfico 7, o que confirma que a escravidão contemporânea é multirracial, não importando raça, religião e gênero, apenas a extrema exploração da mão de obra do trabalhador.

Contudo, é importante frisar que, apesar de ser multirracional, ainda temos resquícios da escravidão do período colonial, sendo possível observar a partir das estatísticas que estes grupos ainda são socioecomicamente vulneráveis, tornado negros e pardos mais suscetíveis ao trabalho degradante.

Gráfico 7: Raça da vítima resgatada em trabalho escravo



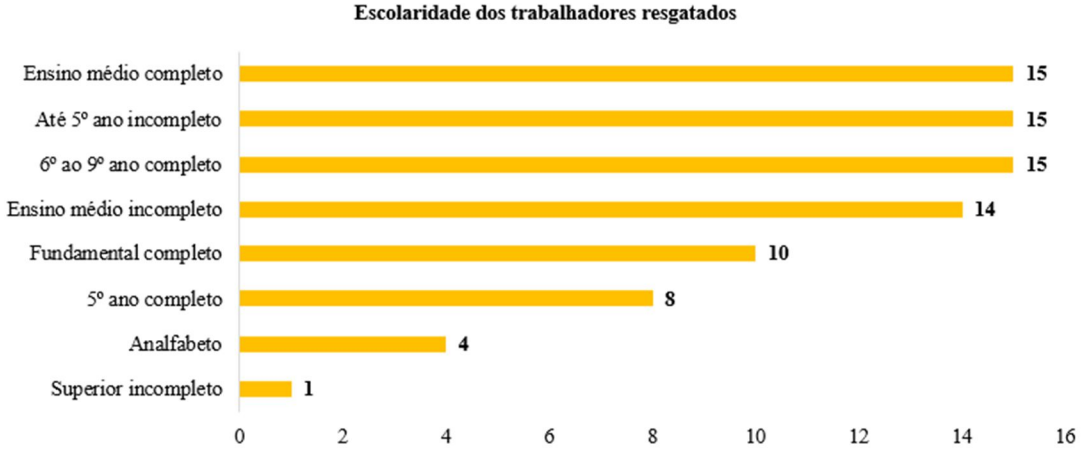
Fonte: Elaboração própria de Observatório Digital do Trabalho Escravo no Brasil (2023).

Por fim, podemos verificar que a escolaridade da vítima escravizada é baixa, conforme indica o Gráfico 8, considerando que grande parte dos trabalhadores resgatados não possuem ensino médio completo. Contudo, conforme os dados demonstrados, já verificamos um grande

reflexo das instabilidades dos direitos trabalhistas que contribuem para precarização das atividades dos trabalhadores.

Verifica-se que, no ano de 2022, um trabalhador com superior incompleto, submeteu-se em condições análogas às de escravo, provavelmente diante do cenário de desemprego que está vivenciando o nosso país, proporcionando situações de extrema pobreza e cenários de fome entre a população.

Gráfico 8: Escolaridade dos trabalhadores em condições analógas de escravo



Fonte: Elaboração própria de Observatório Digital do Trabalho Escravo no Brasil (2023)

De acordo com a OIT (2011), a ausência de escolaridade das vítimas do trabalho escravo, restringe as vagas de emprego oferecidas no mercado de trabalho. Não somente a ausência de qualificação profissional, mas a ausência de educação formal impacta diretamente a vida destes indivíduos, privando-os de uma formação cidadã. As vítimas não possuem noção de direitos mínimos, razão pela qual têm dificuldades de reivindicá-los, principalmente nas relações trabalhistas (Suzuki; Plassat, 2020).

Importante destacar que, foi verificado no presente estudo que no ano de 2022, nem todos trabalhadores resgatados estavam totalmente desqualificados para o mercado de trabalho, pois é possível observar no Gráfico 8, que muitos trabalhadores concluíram ensino médio e/ou fundamental, sendo a minoria analfabetos. Algumas causas contribuem para este cenário, tais como: a reforma trabalhista em 2017 que é um retrocesso aos direitos dos trabalhadores, pois contribuem para a informalidade das atividades laborais. O governo de Jair Messias Bolsonaro (2019-2022) extinguiu o Ministério do Trabalho e incorporou ao Ministério da Economia, diminuindo os recursos destinados ao combate à escravidão contemporânea. A própria pandemia da COVID-19, foi um período em que as fiscalizações de combate ao trabalho

escravo foram dificultadas em razão do isolamento social. Por fim, a elevação das taxas de desemprego dos últimos anos, vem contribuindo significativamente com a pobreza no Brasil.

A escravidão contemporânea está relacionada com a miserabilidade e vulnerabilidade do trabalhador. Sendo possível destacar que, os fatores que submetem o trabalhador em condições subumanas é ausência de qualificação profissional e a ausência de proteção social. Motivos suficientes para que os trabalhadores se submetam em condições precárias de trabalho, violando sua dignidade e liberdade (OIT, 2011).

O fenômeno da escravidão possui um sistema que de um lado consiste no grupo de trabalhadores que são extremamente explorados. De outro lado, existe os empregadores que marginalizam as atividades dos trabalhadores, com o objetivo de expandir a produção para ampliar seus lucros (OIT, 2006).

Neste sentido, segue manifestação atual da escravidão contemporânea, para fins de compreender como sucede o fenômeno no território rural goiano. Em setembro de 2022, na cidade de Santa Cruz/GO, em uma fazenda de colheita de cebolas, os representantes do Ministério Público do Trabalho, Ministério do Trabalho e Previdência e Defensoria Pública da União (DPU), com o apoio da Polícia Federal (PF), resgataram em torno de 16 trabalhadores em condições análogas à escravidão. Os trabalhadores foram recrutados dos estados de Bahia e Maranhão, com a promessa de melhores condições de trabalho.

No entanto, ao chegarem ao local de trabalho, os alojamentos eram precários, uma vez que o tamanho era inadequado e as camas estavam em condições péssimas; não havia local adequado para as refeições; e água potável – Figura 2. Ainda, os trabalhadores contraíram dividas ilegais diretamente com o empregador, referentes ao aluguel da casa que estavam alocados, das ferramentas de trabalho, da comida consumida no local de trabalho, e até mesmo do deslocamento de suas residências para o local de trabalho. Os direitos trabalhistas desses trabalhadores não foram respeitados, uma vez que não haviam vínculo empregatício na carteira de trabalho, bem como não era fornecido equipamentos de proteção e treinamentos para operar máquinas decorrentes de suas atividades.

Diante de tal cenário, as partes (empregados e empregadores) ajustaram um Termo de Ajuste de Conduta (TAC) com Ministério Público do Trabalho para regularizar a situação dos trabalhadores, com o reconhecimento do vínculo empregatícia em Carteira do Trabalho. O empregador foi condenado ao pagamento das verbas rescisórias no valor de R$ 22.723,89; danos morais de R$ 2 mil para cada trabalhador; e benefício de “seguro-desemprego de trabalhador resgatado”, que compreende em três parcelas de um salário mínimo. (Brasil, 2022).

Figura 2 – Dormitórios precários



Fonte: Ministério Público do Trabalho em Góias166 (2022)

Destaca-se que, o resgaste destes trabalhadores resolve momentaneamente a situação, mas longe de ser a solução de erradicação do fenômeno. As vítimas do trabalho escravo contemporâneo estão inseridas num contexto de marginalização social, nos quais não possuem direitos como cidadãos (Suzuki; Plassat, 2020).

Uma das possíveis soluções para o fenômeno é a criação de políticas públicas após o resgate realizadas pelos órgãos de fiscalização, para que a mesma vítima não volte para às mesmas condições que um dia levaram a aceitar um trabalho em condição desumana, e entre novamente no ciclo do trabalho escravo contemporâneo (Suzuki; Plassat, 2020).

Para combater à escravidão contemporânea é necessário garantir os direitos constitucionais, como acesso ao emprego, educação, saúde, cultura, lazer moradia e alimentação à população mais vulnerável, o que é um desafio pois empregadores lucram com a utilização de mão de obra precária (Sakamoto, 2020).

É possível verificar que, apesar dos mecanismos existentes de proteção e combate contra a escravidão contemporânea, ainda é uma prática ilegal persistente no estado de Goiás.

Sendo assim, a escravidão contemporânea está relacionada com um sistema que coloca os valores econômicos acima dos valores da dignidade humana. As atividades econômicas aproveitam-se da condição de vulnerabilidade socioeconômica do trabalhador, que sem assistência do estado não tem acesso aos direitos sociais mínimos para inclusão no mercado de trabalho.

166 Disponível em: https://www.prt18.mpt.mp.br/informe-se/noticias-do-mpt-go/874-combate-ao-trabalho-escravo-16-trabalhadores-sao-resgatados-de-fazenda-em-santa-cruz-go. Acesso em: jun. 2023.

Considerações finais

O presente artigo é parte de uma pesquisa em andamento do Mestrado Profissional de História da Universidade Federal de Catalão (PPGH-MP-UFCAT), acerca do trabalho escravo contemporâneo, em especial, na zona rural no estado de Goiás.

Em um primeiro momento, é possível verificar que, conforme as informações disponibilizadas pelos órgãos de fiscalizações, principalmente o Ministério Público do Trabalho, que apesar das prevenções e combate de trabalho escravo, é uma prática ilegal persistente no estado de Goiás. Tendo em vista que é considerado o segundo estado brasileiro com o maior índice de trabalhadores resgatados em condições análogas à escravidão, principalmente na zona rural.

Tais reflexos, poderiam estar marcados em razão dos impactos da reforma trabalhista; medidas adotadas pelo Governo Bolsonaro; e a COVID-19. As três situações influenciam diretamente as fiscalizações pelos órgãos de combate à escravidão. Assim, aumentando a informalidade e a precariedade das atividades dos trabalhadores.

Conforme visto no presente estudo, o estado de Goiás é importante para o desenvolvimento da economia brasileira, principalmente no setor agrícola, sendo que por trás de uma grande fonte de lucro, existe um trabalhador marginalizado que desempenha suas atividades em condições péssimas de labor.

O presente estudo conseguiu apresentar o perfil da vítima escravizada no estado goiano, utilizando os dados digitais disponibilizados pelo Observatório Digital do Trabalho Escravo no Brasil, do ano de 2022, de acordo com a faixa etária, gênero, grau de instrução e raça.

Os empregadores buscam na contratação ilegal de trabalhadores, predominantemente, o gênero masculino, faixa etária entre 18 até 49 anos, mais da metade dos trabalhadores são pardos, com a escolaridade relativamente baixa, comprovando que o objetivo da escravidão contemporânea é o esgotamento da mão de obra, não importando a raça do trabalhador, majorando os lucros do empregador acima da vida humana.

Ainda, analisando o caso apresentado da situação vivenciada por trabalhadores da fazenda de colheitas de cebolas, na cidade Santa Cruz/GO. É possível estabelecer que, o fenômeno da escravidão contemporânea está relacionado com atividades econômicas que exploram centenas de vítimas que buscam melhores condições de vida para prover o seu sustento e de sua família.

Os dados disponibilizados no presente estudo, permitem diagnosticar quais as cidades goianas estão envolvidas com a prática da escravidão contemporânea. Além disso, mostrar

quais as atividades econômicas e ocupações profissionais frequentemente envolvidas com o fenômeno, comprovando uma fragilidade nas atividades desempenhadas pelos trabalhadores rurais.

Referências

BRASIL. Código Penal com redação da lei n° 10.803/2003**. Decreto-Lei n° 2.848 de 07 de Dezembro de 1940**. Brasília, DF: Presidência da República, 1940.

_____. Ministério Público do Trabalho – 18ª Região. **Combate ao trabalho escravo:** 16 trabalhadores são resgatados de fazenda em Santa Cruz/GO. 28 set. 2022. Disponível em: https://www.prt18.mpt.mp.br/informe-se/noticias-do-mpt-go/874-combate-ao-trabalho-escravo-16-trabalhadores-sao-resgatados-de-fazenda-em-santa-cruz-go. Acesso em: 20 nov. 2022.

_____. Ministério Público do Trabalho. **Observatório da Erradicação do Trabalho Escravo e do Tráfico de Pessoas**. Brasília: MPT; OIT, 2017. Disponível em: https://smartlabbr.org/trabalhoescravo. Acesso em: 08 jun. 2023.

CAVALCANTI, Tiago Muniz. **Como o Brasil enfrenta o trabalho escravo contemporâneo**. In: SAKAMOTO, L. (org). **Escravidão contemporânea**. São Paulo: Contexto, 2020. E-book.
COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos Trabalhistas 2022.** Centro de documentação Dom Tomás Balduino. Goiânia: CPT, 2022. Disponível em: https://www.cptnacional.org.br/downlods?task=download.send&id=14296&catid=12&m=0. Acesso em: 09 jun. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Em maio, IBGE prevê safra recorde de 263,0 milhões de toneladas para 2022.** Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/33998-em-maio-ibge-preve-safra-recorde-de-263-0-milhoes-de-toneladas-para-2022#:~:text=Entre%20as%20unidades%20da%20Federa%C3%A7%C3%A3o,%2C0%25%20do%20total%20nacional. Acesso em: 17 jun. 2023.

_____. **PAM - Produção Agrícola Municipal - Principais Resultados 2021.** Disponível em: https://www.ibge.gov.br/estatisticas/economicas/agricultura-e-pecuaria/9117-producao-agricola-municipal-culturas-temporarias-e-permanentes.html. Acesso em: 18 jun. 2023.

_____. **PPM -Pesquisa da Pecuária Municipal - Principais Resultados 2020.** Disponível em: https://www.ibge.gov.br/estatisticas/economicas/agricultura-e-pecuaria/9107-producao-da-pecuaria-municipal.html?edicao=31709&t=resultados. Acesso em: 18 jun. 2023.

_____. **PPM 2020:** rebanho bovino cresce 1,5% e chega a 218,2 milhões de cabeças. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/31722-ppm-2020-rebanho-bovino-cresce-1-5-e-chega-a-218-2-milhoes-de-cabecas. Acesso em: 17 jun. 2023.

_____. **Sistema de Contas Regionais Brasil 2020**. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101975_informativo.pdf. Acesso em: 18 jun. 2023.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Convenção 29. Sobre o trabalho forçado ou obrigatório.** Disponível em: https://www.ilo.org/brasilia/convencoes/WCMS_235021/lang--pt/index.htm. Acesso em: 16 jun. 2023.

_____. **O trabalho escravo no Brasil do século XXI.** SAKAMOTO, Leonardo (coord.). Brasília: OIT, 2006. Disponível em: http://www.oit.org/brasilia/publicacoes/WCMS_227551/lang--pt/index.htm. Acesso em: 09 jun. 2023.

_____. **Perfil dos principais atores envolvidos no trabalho escravo rural no Brasil.** Brasília: OIT, 2011. Disponível em: https://www.ilo.org/brasilia/publicacoes/WCMS_227533/lang--pt/index.htm. Acesso em: 09 jun. 2023.

REPÓRTER BRASIL (2015). **O Ciclo do Trabalho Escravo** - 3ª edição. Disponível em: https://escravonempensar.org.br/wp-content/uploads/2015/08/fasc-ciclo-do-trabalho-escravo_web.pdf. Acesso em 09 jun. 2023.

SAKAMOTO, Leonardo. **O trabalho escravo contemporâneo.** In: SAKAMOTO, Leonardo (org**.). Escravidão contemporânea.** São Paulo: Contexto, 2020. E-book.

SECRETARIA INSPEÇÃO DO TRABALHO. Radar SIT. Painel de Informações e estatísticas da inspeção do trabalho no Brasil. Trabalho Escravo. Trabalhador escravo: com situação de trabalho escravo rural: ano 2022. Brasília: SIT, 2021. Disponível em: https://sit.trabalho.gov.br/radar/. Acesso em: 17 jun. 2023.

SUZUKI, Natália; PLASSAT, Xavier. **O perfil dos sobreviventes.** In: SAKAMOTO, Leonardo (org.). **Escravidão contemporânea.** São Paulo: Contexto, 2020. E-book.

ARCHIBALD TIPPLE – O MISSIONÁRIO PROTESTANTE INGLÊS[167]

Yuke Yhen Duarte[168]

Archibald Tipple foi o primeiro missionário protestante a residir em Morrinhos, Tipple chegou ao Brasil por intermédio dos grupos conhecidos "protestantismo de missão" geralmente vinculado às agências missionárias, esses grupos penetraram no Brasil a partir das décadas finais do século XIX, esse protestantismo se inseriu no Brasil na primeira república aproveitando-se das oportunidades que a liberdade religiosa lhes oferecia iniciaram distribuindo exemplares da bíblia e evangelizando as áreas rurais do Brasil. Archibald Tipple foi um desses protestantes de missão, chegou à cidade de Morrinhos em meados de 1915 e fundou a primeira comunidade de Morrinhos em uma casa alugada. Tipple fundou o primeiro templo protestante de Morrinhos em 1933, foi responsável pela evangelização de vilas, fazendas e cidades próximas a Morrinhos. Tipple era ligado a Igreja Cristã Evangélica que tinha fortes raízes com os congregacionais, grupo protestante que fundou a primeira igreja do Brasil em 1855.

Palavras- Chave: Protestantismo de Missão, Protestantismo, Morrinhos

Archibald Tipple e sua chegada a Morrinhos

De acordo com Faustino (2013), Archibald Tipple nasceu no dia 13 de agosto de 1888 (FAUSTINO, 2013, p.40), na Inglaterra, e casou-se com Eliza Harriet Penfold em 2015 (conhecida com Daisy e Dona Bonina Tipple), porém, na segunda edição de dezembro de 2019 do livro de Tipple na contracapa consta a data as seguintes datas: nasceu em 23 de maio de 1888 e casou no dia 05 de abril de 1917. Ambas as fontes nos indicam datas divergentes com relação ao nascimento e casamento de Tipple. O casal Tipple teve seis filhos, sendo dois homens e quatro mulheres: John Penfold Tipple (30/03/1918-?), Margaret Betty Tipple (23/08/1922-06/07/2017), Eileen Marry Tipple (08/07/1925 - 26/08/1932), Jean Tipple (17/06//1926-?), James Tipple (07/10/1927) e Rettie Tipple (30/06/1931) – (TIPPLE, 2018, p. 98). Eileen Mary

[167] Capítulo 1 da dissertação de mestrado.

[168] Mestrando em História pela Universidade Estadual de Goiás – Campus Sul – Morrinhos /GO. Orientadora: Drª Ordália Cristina Gonçalves Araújo.

Tipple faleceu com sete anos de idade por consequência de uma forte infecção de garganta (TIPPLE, 1972, p.83), foi enterrada no cemitério municipal de Morrinhos.

A vocação de Tipple inicia na Igreja Anglicana de Londres – Igreja St.Paul, Portman Square, pastoreada pelo Dr. J. Stuart Holden[169] que foi quem o convidou para ser candidato a missionário. No capítulo dois de sua obra, Tipple relata que havia diversas Sociedades Missionárias no Brasil, uma delas a U.E.S.A (União Evangélica Sul-Americana), uma associação interdenominacional financiada pela Inglaterra e presidida pelo então pastor Holden, o pastor de Tipple. Tipple estudou na Missionary School of Medicine de Londres, aonde concluiu seus teológicos em 1913 (FAUSTINO, 2013, p.40). Embora houvesse uma convocação e Tipple tivesse preenchido os formulários para sua integração nas viagens missionárias, ele sentiu uma resistência em decorrência do falecimento de seu pai e sentiu-se aliviado por haverem escolhido um candidato mais que dispunha de uma melhor saúde. Porém, durante uma visita missionária do Reverendo Sydney Smith em São Paulo que surgiu a oportunidade de um novo convite. Em contrapartida, Tipple descreve que a voz de sua consciência falava mais alto, pois, ainda tinha sua mãe a quem devia obrigações por ser o único filho homem (TIPPLE, 1972, p.6). Foram os episódios posteriores que Tipple descreve como as confirmações de seu chamado. Tipple, não somente teve a consciência tranquilizada pela mãe, que afirmava estar bastante saudável e que estaria sobre os cuidados das irmãs de Tipple, como também teria todas as despesas pagas por um amigo (TIPPLE, 1972, p.6-7).

O primeiro contato de Tipple no Brasil foi em junho de 1914 desembarcou em São Paulo. De São Paulo, Tipple relata que foi enviado para Minas Gerais via estrada de ferro, pois, foi atingido por uma doença que lhe causou muita febre, e, para que recuperasse a saúde foi residir na casa de uma família inglesa. Após chegar à cidade de Conceição do Rio Verde no Estado mineiro, hospedou-se na casa de um casal. Tipple relata que Dona Ana era experiente na hospitalidade com os missionários. Após recuperar a saúde Tipple regressa para São Paulo onde recebe o trabalho de *colporteur* – vendedor de bíblias; ao qual, alega, enfrenta muitos preconceitos por parte inclusive dos padres que categorizaram como bíblias falsas. Segundo o missionário, houve notícias de *colporteurs* que foram agredidos e maltratados (TIPPLE, 1972, p.16), motivo pelo qual Tipple descreve que os missionários recebiam os livros e bíblias gratuitamente da Sociedade Bíblica.

Depois de São Paulo, Tipple é enviado pelo seu chefe para o Estado de Goiás, vindo para a cidade de Goiás. Tipple se dirigiu à cidade de Pouso Alto onde o aguardava Arthur Lino

[169] Rev. John Stuart Holden (1874-134), foi um dos fundadores da UESA – missão interdenominacional.

Tavares[170]. Foi nesta primeira viagem missionária que Tipple começou suas viagens a cavalo, o qual relata dificuldades devido ao calor de cada dia e por não ser acostumado com a montaria. Além do cansaço, Tipple relata algumas perseguições políticas, perigos e disputas religiosas. Tipple relata que sua segunda viagem foi a mais longa. Segundo o missionário, estima-se que era uns duzentos quilômetros de viagem de ida e volta a cavalo. É nessa viagem que justamente Tipple conhece a cidade de Morrinhos, onde fundaria a primeira comunidade protestante de Morrinhos.

Tipple e a formação da Primeira Comunidade Protestante de Morrinhos - GO (1915 – 1942)

Archibald Tipple "foi o segundo missionário a residir em Goiás" (TIPPLE, 2019, p.7); o primeiro, de acordo com Tipple (1972) foi o seu colega de missões Archibald Marcintyre que chegou um ano antes. Tipple era um homem alegre e brincalhão, era muito comunicativo e era muito bom em fazer amizades. Tipple amava o Brasil e os brasileiros, especialmente Goiás, tanto que nunca voltou a morar na Inglaterra. O Jornal – "O Popular" publicou no dia 26 de julho de 1981 uma matéria sobre o pastor Archibald Tipple dizendo que "todos adoravam aquele pastor em Morrinhos aquele humilde pastor protestante". O autor da matéria Waldyr Castro Quinta descreve que Tipple pregava belas mensagens ainda que com um português muito prejudicado pelas construções britânicas. Quinta (1981) afirma que na inauguração do templo de Morrinhos esteve presente toda a cidade, a convenção de inauguração durou semanas, inclusive, esteve presente o padre vigário Francisco Xavier, sacerdote alemão com quem Tipple alimentou uma profunda amizade (QUINTA, 1981).

O missionário inglês chegou a Morrinhos em 1915. Segundo Cavalcante (2014), a mudança de Tipple para morar na cidade de Morrinhos aconteceu devido ao nascimento do primeiro filho do casal. A igreja de Morrinhos começou em sua casa situada no Largo Campo de Futebol, onde hoje é Praça da Rodoviária que na época tinha o nome de Praça Rui Barbosa. Tipple permaneceu em Morrinhos até 1942, aproximadamente 27 anos residentes em Morrinhos, ano que em que foi transferido para pastorear a Igreja Evangélica de Campinas em Goiânia. Faustino (2013) afirma que Tipple pastoreou essa comunidade por 12 anos e depois de sua aposentadoria foi residir em Anápolis até sua morte em 10 de maio de 1972 aos 84 anos de idade.

[170] Foi um dos primeiros estudantes do Instituto Bíblico de São Paulo, Tavares trabalhou em Goiás aonde cuidou dos primeiros cristãos, com saída do Rev.Rerendo Bryce Ranken para São José dos Campos – SP, Tavares se tornou pastor da igreja de Goiás entre os anos de 1916 a 1920 (TIPPLE, 2019, p.23-24).

De acordo com Cavalcante (2014), a igreja que iniciou na casa do Tipple em meados de 1915, se expandiu e houve a necessidade da aquisição de um terreno para construção do templo, motivo pelo qual suponhamos que se tratava de uma comunidade que posteriormente se tornou uma igreja, aonde atualmente funciona a Igreja Cristã Evangélica de Morrinhos (ICEM), no centro da cidade. A igreja comprou alguns lotes e outros foram doados pela prefeitura de Morrinhos. A inauguração do templo de Morrinhos ocorreu no ano de 1933, o campo incluía as cidades de Morrinhos, Piracanjuba, Itumbiara, Buriti Alegre, Pontalina, Goiatuba. Cavalcante (2014) ainda nos informa que o ministério do missionário Tipple se expandia para Rio Verde e Jataí (CAVALCANTE, 2014, p.140-141).

Embora, o missionário Tipple tenha chegado a Morrinhos 1915, e a Igreja Cristã Evangélica de Morrinhos tenha sido provavelmente fundada em meados de 1915, a administração da igreja considera a data de 1925 como a data de fundação da igreja e o templo foi edificado em 1933. Para entendermos essa diferença, precisamos diferenciar o templo da igreja. A igreja é a comunidade e o templo é o local de culto religioso. Ou seja, a igreja não é o templo ou o local, a igreja é o ajuntamento dos fiéis.

A comunidade ou a igreja se inicia quando um missionário se dispõe a ir a campo em uma determinada localidade e difunde a mensagem do Evangelho. Esses missionários criam conexões com famílias e ou/ pessoas que tenham condições de ceder uma local como ponto de pregação, a comunidade surge quando esse aglomerado consegue se sustentar com os próprios recursos, a princípio inicia com a vizinhança de algum bairro e depois decidem construir um local próprio para o culto. Conforme nos mostra Tipple: “Aconteceu que um dos principais homens da cidade tinha brigado com o padre achou excelente oportunidade de vingar-se e contra o mesmo, cedendo uma casa ao ministro protestante”. (TIPPLE, 1972, p.53). Essa casa alugada, provavelmente, foi tanto o local de pregação quanto o local aonde veio residir. Não é possível precisar a quantidade de membros que havia no período inicial da igreja entre os anos de 1915 a 1937, temos uma aproximação a partir dos dados que localizamos nos relatórios de batismo que constam registros a partir 1938 os quais contavam um número de aproximadamente 180 membros. No período em que Tipple deixou a igreja em 1942 encontramos aproximadamente 170 membros. Em relação à diminuição, as Atas I e II mostram que alguns saíram da denominação por conta própria ou por exclusão do rol de membros por questões de disciplina, outros suponhamos que possam se tratar de óbito.

Existem três datas que devemos destacar: a data em que se iniciaram os trabalhos missionários de Tipple na cidade de Morrinhos, a data de inauguração do templo e data que a igreja atual comemora seu aniversário de fundação. Conforme Cavalcante (2014) a comunidade

protestante de Morrinhos se formou em meados de 1915, a inauguração do Templo ocorreu em 1933 e a igreja atual por tradição comemora seu aniversário em setembro entendendo que sua fundação conta a partir do primeiro registro em atas, neste caso, 1925. O primeiro registro em atas é a partir de 31 de dezembro de 1925, de acordo com o atual pastor, a igreja acredita que havia outras atas anteriores a esta, contudo, a igreja de Morrinhos não dispõe desses documentos, sendo provavelmente descartados ou perdidos ao longo dos anos. A partir desse registro do dia 31 de dezembro de 1925 supomos que a igreja é anterior à data proposta pelos seguintes motivos: a) A ata faz menção da Igreja Evangélica desta cidade e que estava presente a maioria dos membros ativos; b) O pastor apresenta o relatório do ano anterior, identifica que houve progresso na quantidade de membros, nas rendas financeiras e na fundação de novas congregações; c) A comunidade fez eleição de uma nova hierarquia, apresentando quem substituiria e os substituídos; d) A ata faz menção da construção do templo e escreve da seguinte forma: "foi reconfirmado pela Egreja [sic] que deveria ser requerido o mais breve possível o terreno para a consttrucção [sic] do futuro templo".

Com esses dados acerca da sua gestão, controle de membros e governo, torna-se difícil acreditar que não havia algo formado e que a sua fundação só ocorreu a partir de 1925, sua estruturação estava muito bem organizada, mesmo que não houvesse fontes indicando a vinda do missionário e sua organização em 1915, o fato de haver outras congregações derivadas nos dão indícios de uma formação anterior. Uma matéria do jornal "Elo da fé" do dia 18 de julho de 1923 nos mostra que existia uma organização que se entendia como igreja antes de 1925. Com o jornal reduzimos de 1925 para 1923, não há fontes documentais no acervo da igreja de Morrinhos que nos reduza para 1915, embora os memorialistas nos levem a entender esse ano como estabelecimento da primeira comunidade. Contudo, se nos basearmos apenas no jornal de 1923 seria a data aproximada da formação da Igreja de Morrinhos.

Sobre a construção do Templo, à igreja recebeu a doação de um terreno que foram feitas pelo prefeito Raul Nunes que administrou Morrinhos entre os anos de 1927 a 1930. O terreno correspondia a 4.116 metros quadrados e está situado no centro de Morrinhos na Avenida Couto Magalhães tendo Avenida Senador Hermenegildo de Moraes a sua direita e de frente com a Rua Rio Grande do Sul; e foi transferido para a Igreja Cristã Evangélica no dia 27 de agosto de 1931. O documento impunha que a igreja teria a obrigatoriedade de iniciar a obra de construção em seis meses e finalizar em dezoito meses (Registrado na p.47 do livro 48 sob o nº 811 – 06/12/1949). A Igreja Cristã Evangélica de Morrinhos tinha sob sua gestão às congregações, neste caso, a igreja de Morrinhos era responsável pelas demais comunidades que se formaram em outras localidades (Piracanjuba, Itumbiara, Buriti Alegre, Pontalina, Goiatuba). Geralmente,

essa supervisão ocorre até a congregação tenha condições de se manter, enquanto isso não ocorre é responsabilidade da sede: ajudar com a manutenção de obreiros, a ampliação do patrimônio com a doação de terrenos e também financeiramente. Cavalcante (2014) menciona que quando a congregação consegue se estruturar ela pode se torna uma igreja e em alguns casos, a igreja autônoma também pode se desliga da denominação, este foi o caso da Igreja Cristã Betuel em Morrinhos.

O protestantismo que se apresentou em Morrinhos penetrou nas regiões rurais da própria cidade e também nas cidades de: Piracanjuba, Itumbiara e em Buriti Alegre na Fazenda Santa Maria aonde havia um ponto de pregação que se tornou uma congregação. Embora o foco do protestantismo "já estivesse direcionado para as cidades nos anos iniciais do século XX" (MENDONÇA, 1995, p. 120); o protestantismo de Tipple não deixou de investir suas empreitadas missionárias para regiões mais remotas. Tipple faz menção de uma pequena congregação na Fazenda Contendas e de sua visita a Fazenda de Santa Maria a 12 quilômetros de Buriti Alegre (TIPPLE, 1972, p.31-32). É constatado que o número tenha aumentou consideravelmente, as atas de 1925 fazem menção a duas congregações: Santa Maria, Morro Alto e Bom Jardim; as atas de 09 de abril de 1939 comentam sobre a presença das seguintes congregações rurais em uma reunião em Morrinhos: Fazenda da Serra e Fazenda "Contentas" (Morrinhos), Campo Limpo (Professor Jamil), Laginha e Laranjinha.

A organização patrimonial da igreja Morrinhos ainda estava em desenvolvimento, mas havia uma preocupação com as finanças, à igreja tinha compromisso de auxiliar as congregações rurais em formação tanto na questão de recursos quanto na construção de templos e também se organizar para construção do templo sede em Morrinhos, que até a década de trinta havia ficado apenas no papel e na expectativa dos congregados. A Ata I (1925-1932) faz menção das estratégias que o governo local adotou para juntar recursos para a igreja, dentre eles, estava à questão dos dízimos e ofertas, semanalmente a igreja distribuía para os membros envelopes onde pudessem depositar suas contribuições no primeiro domingo de cada mês. Pelo que pode se entender o dízimo ainda não havia sido adaptado, e essa reunião estabeleceu o dízimo como parte da necessidade para aumentar as rendas da igreja; as comunidades rurais contavam ainda como a oferta anual, conhecida como "reunião de ação de graças", período em que os produtores rurais poderiam trazer suas colheitas e tivessem a oportunidade de contribuir. Dentro as aquisições da igreja estavam à compra de um cavalo e do arreio com a finalidade de transportar o pastor e os pregadores da comunidade até os pontos de pregação. As finanças da igreja incluíam tipos de diferentes de oferta, a depender de sua finalidade, como por exemplo, havia a oferta para viúvas e pastores deficientes, essas ofertas eram levantadas de três em três meses.

Havia ofertas para o Concílio, ofertas para os pobres, ofertas para os seminaristas – estudos teológicos, ofertas para manutenção, etc. Quando a igreja tinha dinheiro em caixa o fazia render em juros como empréstimo e quanto não tinham tomava emprestado de alguém ou do banco. Para essas finanças eram apresentadas mensamente pelas congregações relatórios e prestação de contas[171].

A igreja de Morrinhos era foi formada na modalidade congregacional, sua forma de governo era democrática e isto vem de sua formação e raízes ligadas aos Congregacionais[172] - grupo ligado Robert Kalley, sua herança de governo foi absorvida pela Igreja Cristã Evangélica do Brasil. Os registros em Ata I (1925-1932) nos informam que o governo de Morrinhos tinha em sua formação a figura do pastor que era o presidente da igreja, os anciãos ou presbíteros, diáconos e secretários, além de ter no auxilio a liderança os missionários ou evangelistas que eram responsáveis por trazer novos membros através da evangelização. A igreja ao findar de cada ano tinha suas eleições para o serviço da igreja, essas eleições elegem representantes para as tomadas de decisões da igreja, mesmo as congregações contavam com os seus oficiais presentes nessas reuniões da igreja mãe. Dentro do ambiente eclesiológico – igreja, as reuniões ocorrem no âmbito de assembleia onde a participação dos membros comungantes e a reunião da mesa administrativa, onde participam somente os membros da diretoria. Embora o pastor seja o presidente, ele age de acordo com as decisões tomadas pela mesa administrativa, ou seja, as decisões são em conjunto e comum acordo. Todas as decisões são tomadas a partir desse conselho administrativo, exemplo, os candidatos a batismo, inclusão, disciplina e exclusão dos membros, as decisões de compra e vinda e sugestões de obreiros que vão para votação da Igreja.

A questão moral está presente na primeira comunidade de Morrinhos, as atas I e II (1938-1952)[173] mostram a moralidade como parte da exigência de seus congregados, inclusive, a disciplina é apresentada com a finalidade de provocar no membro o arrependimento. A igreja por meio da mesa administrativa decide a penalidade de acordo com a atitude do membro, a relatos tanto de suspensão por tempo previsto ou por tempo indeterminado ou até mesmo a exclusão do rol de membros. Caso o membro se provasse condizente com as normas pré-estabelecidas, ou seja, dar "provas de seu arrependimento", ele era incluso novamente, caso houvesse dúvidas ele permanecia suspenso e em observação. O membro poderia ser penalizado por más informações, estar em más companhias, estar em imoralidade, for pego fumando, não frequentar os cultos ou não der justificativas do afastamento dentro de um ano, for notado

[171] Actas da Egreja Christa Evangelica – Campo de Morrinhos.
[172] Discutiremos no próximo tópico.
[173] Livro de Atas da Igreja Cristã Evangélica de Morrinhos.

esfriamento – provavelmente, desânimo com a própria igreja e com o culto, ter rixas com outros irmãos, vender bebida alcoólica em seu comércio ou até mesmo tocar música não cristã em um jogo de futebol, etc.; essas atitudes eram suficientes para ser punido. Embora, houvesse uma cobrança, havia certa tolerância com a atitude de seus membros, as suspensões, por exemplo, antes de se tornarem exclusões eram concedidas aos membros muitas oportunidades, as decisões do que fazer com o congregado era muitas vezes proteladas. E mesmo com a exclusão, o membro ainda poderia regressar a fé.

A educação foi algo interligado com o avanço protestante, Mendonça (1995) afirma que a educação "nunca deixou de acompanhar os missionários norte-americanos" (MENDONÇA, 1995, p.95), ele ainda nos adiciona que o protestantismo desempenha um duplo papel nas missões, o missionário é tanto evangelista como professor, a educação como estratégia missionária incluía um corpo de trabalhadores especializados em educação, principalmente, mulheres; Mendonça (1995) diz que historiadores presbiterianos e metodistas registram a chegada de diversas missionárias protestante ao Brasil a partir das últimas três décadas do século XIX. Em Morrinhos, na Ata I menciona-se uma missionária canadense Amélia Millicent Maynard, ela era negra veio ao Brasil prestar serviços à causa missionária morrinhense; é bem provável que Amélia Maynard seja desses grupos de missionárias educadoras. "Segundo o jornal "O Popular" de 1981 a missionária Maynard –" [...] não se cansava de ensinar que no céu havia também lugar para pessoas da mesma tez retinta [sic] daquela criatura, tão orgulhosa de sua côr [sic], tão tranquila em sua fé (QUINTA, 1981). "A missionária não somente desenvolveu uma tarefa voltada a educação religiosa, mas uma tarefa informativa de respeito quanto a sua raça, talvez, combatendo algum imaginário religioso acerca dos negros da salvação dos negros ou acerca de uma interpretação teológica sobre a maldição de Noé – descreve os negros como a geração amaldiçoada de Cam[174].

Na ata I do dia 01 janeiro de 1939, Tipple fala da necessidade que a igreja tinha de se ter um Colégio Evangélico para que "os filhos dos crentes e mesmo pessoas amigas pudessem receber instrução" (ATA I, 1939). É provável que a fundação do Colégio tenha ocorrido a partir de 1 de março de 1939 até o findar desse mesmo ano; pois, não há registros exatos tratando de como e quando ocorreu à fundação e a partir de que data começaram as aulas, apenas em um trecho fala da decisão de se fundar: "Ficou mais uma vez resolvido que com a cooperação de

[174] Para mais informações sobre o assunto a maldição de Cam: ROEDEL, Hiran. Do Mito de Cam ao Racismo Estrutural: Uma Pequena Contribuição ao Debate. Projeto AFRO-PORT: Afrodescendência em Portugal [FCT/PTDC/SOC-ANT/30651/2017]. Lisboa. No.02. Julho. 2020. 01-19. Disponível em: https://cesa.rc.iseg.ulisboa.pt/afroport/artigos/

todos o colégio fosse fundado" (ATAS I, 1939). E posteriormente, um trecho da ata de 22 março de 1940 que diz que o colégio foi transferido para o porão da igreja (ATA II, 1940). Até a saída de Tipple em 1942 as atas não fazem mais qualquer menção ao colégio; provavelmente possa haver menções posteriores nas atas a partir dessa data, inclusive o encerramento, pois atualmente nas dependências da Igreja Cristã Evangélica ou em outra localidade não tem sobre a gestão da igreja nenhum Colégio Evangélico. Mendonça (1995) comenta que há algumas crônicas que mencionam discriminação e intolerância religiosa contra crianças protestantes nas escolas públicas; embora seja uma hipótese a discriminação nos colégios públicos, pelo menos com base nessas fontes não podemos afirmar que esse seja o caso da Igreja Cristã Evangélica de Morrinhos; não há qualquer menção que nos dê base para que afirmemos.

Mendonça (1995) afirma que os colégios começam a surgir a partir de meados de 1950, embora em Morrinhos as ideias do que viriam a ser um colégio começam a florescer em 1939, talvez, esteja realmente próximo dessa data. Mendonça (1995) deferência à paróquia e o colégio, para ele a paróquia tinha a objetividade de dar assistência contínua à permanência na fé, ou seja, trabalhavam com a doutrinação de acordo com as questões éticas e morais cristãs; entendemos que em Morrinhos esse seja o caso das Escolas Bíblicas Dominicais, a missionária Maynard e outras atuaram nessa formação religiosa de muitas crianças protestantes; o colégio de acordo com Mendonça (1995) tinha a finalidade de promover uma ação educativa para formação da civilização cristã seguindo os ideais norte-americanos que vinha no âmago do seu sistema econômico capitalista. Entendemos que essas definições se aplicam em partes para Morrinhos, afinal, o colégio tinha como prioridade os "filhos dos crentes" e "pessoas amigas", não era um colégio aberto para toda a sociedade morrinhense, não tinham a preocupação de trazer outras crianças que não fosse os filhos evangélicos, tanto para a conversão tanto como para aplicar uma educação norte-americana, era bem restritivo; sem misturas.

Dentro da educação paroquial, a igreja de Morrinhos contava com uma biblioteca e um bibliotecário, embora a função dele parecesse mais com a de um *colporteur* – vendedor de bíblias; não seria algo incomum haver ainda a venda de bíblia e livros religiosos mesmo, afinal, Tipple tinha suas raízes missionárias e esse trabalho dentro do meio missionário era cotidiano – uma forma de ganhar dinheiro; provavelmente, ele deu continuidade ao trabalho como forma de dar acesso aos membros a conteúdos que auxiliassem na educação religiosa. A Ata I do dia 31 de dezembro de 1927 comenta sobre o bibliotecário da igreja e como ele conseguiu "aumentar [sic] cada vez mais o interesse dos crentes para que a biblioteca fosse avante" (ATA I, 1927). O bibliotecário, inclusive, era eleito por votação, em 1929 foi reeleito o diácono Natal Alves de Siqueira (ATAS I, 1929). A origem desses livros provavelmente seja de São Paulo,

localizamos no Jornal Elo da Fé uma matéria do dia 18 de julho de 1923 que indica o local de compra[175].

Sobre a divulgação de informações, a Igreja Cristã Evangélica de Morrinhos possuia uma jornal chamado de o "Cooperador Cristão" que possui como redator chefe Durvalino Frade (ATAS, 1938), as informações sobre esse jornal protestante de Morrinhos são escassaz, não localizamos quaisquer materiais no acervo da igreja que nos revelasse o contéudo deles, podemos teoriazar que seguisse o modelo do Jornal Elo da Fé – o principal Jornal da Igreja Cristã Evangélica no Brasil que publicava desde 1923; as matérias do Elo da Fé eram desde devocionais, anúncios de fundação do templos, reuniões, informativos internos como relatórios até posicionamentos que conflitavam com manchetes publicados pelo jornal católico – "O Sanctuário da Trindade (ELO DA FÉ, 1923, p.19)[176] ".

A saída de Tipple de Morrinhos ocorreu em 1942, alguma especulações podem ser feitas para o motivo da sua saída, dentre elas está a questão do recurso financeiro, a Igreja de Morrinhos ainda carecia do auxilio financeiro das missões, as atas I e II nos mostram a insistência do pastor para a questão das constribuições, na Ata II na reunião do dia 25 de outubro de 1939, ficou registrado o recebimento de uma carta do secretário das missões, o qual o nome não foi mencionado; a carta declarava que por conta das circunstância da Guerra a missão não poderia mais arcar com as responsabilidades pelo sustento de obreiros, que cada um deveria aproveitar das oportunidades que houvessem para garantirem seu próprio sustento. A igreja de Morrinhos nessa mesma reunião assume a responsabilidade de sustentar o pastor Archibald Tipple. Todavia, a situação financeira da igreja em 1940 parecia não estar muito estável. Na Ata III[177] do dia 28 de abril de 1940 o pastor comunica que a missão entendia que era tempo da igreja ter sua autonomia financeira, caso ele não resolvesse as suas finanças ela retiraria o missionário. De acordo com a ata do dia 30 dezembro de 1940 houve uma melhora na situação financeira de Morrinhos, porém, a partir de 1942 o Tipple deixa a Igreja Cristã Evangélica de Morrinhos e assume o trabalho na Igreja Cristã Evangélica de Campinas em Goiânia. É provável que o ligeiro progresso não tenha sido suficiente para permanência do Pastor Tipple na cidade de Morrinhos.

[175] Jornal Elo da Fé, v.1 Anno I , nº 4, julho de 1923, p. 21.
[176] Jornal Elo da Fé, v.1, anno I, nº 4, 18 de julho de 1923.
[177] Ata de Assembleia de Organização da ICE de Morrinhos (1932 -1954).

A UESA (União Evangélica Sul-America) e a formação da Igreja Cristã Evangélica no Brasil

A história da Igreja Cristã Evangélica no Brasil (ICEB) tem origem no protestantismo de missão que chegou ao Brasil ainda no século XIX. A ICEB foi formada por meio de grupos de protestantes de missão que se compunham a partir das agências missionárias. De acordo com Faustino (2013), as missões pioneiras que compõem a história da ICEB: "New York Bowery Mission"; "Regions Beyond Missionary Union"; "South American Evangelical Mission", "Help for Brazil Mission", "Evangelical Union of South America" e "Evangelical United Brethren Church". Todas essas missões aturam na América do Sul no século XIX (FAUSTINO, 2013, p.18).

Segundo Faustino (2013), a missão "New York Bowery Mission" esteve ligada ao missionário Reginaldo Young, um dos pioneiros na fundação a ICEB, essa agência foi fundada em 1879 nos Estados Unidos. A "Help for Brasil Mission", foi fundada em 1892 no Reino Unido por um grupo de 14 pessoas, dentre eles estava Sarah Poulton Kalley, Rev. James Fanstone e Hudson Taylor. A sociedade "Regions Beyound Missionary Union" foi organizada por Henry Grattan Guinness e sua esposa em 1873 em Londres, trabalhou com missões no Peru e Argentina. "A South American Evangelical Mission" foi fundada em 1985 e enviava missões nas primeiras décadas do século XX ao Brasil e Argentina. Durante a Conferência de Keswick em Liverpool, em 1911, as agências missionárias "South American Evangelical Mission" e "Regions Beyound Missionary Union" se juntaram e formaram a Evangelical Union of South America – União Evangélica Sul-Americana (UESA), agência da qual Archibald Tipple fez parte. Em 1913, incorporou-se à UESA a "Helf for Brasil Mission" (FAUSTINO, 2013, p.19). Conforme cita Erasmo Braga e Kenneth G. Grubb:

> A União Evangélica Sul-America [...] foi fundada em 1912 por uma aliança de três pequenos órgãos e, no Brasil, levou adiante o trabalho que, por meio da Missão Help for Brasil. [...] Ela contribuiu para a formação de igrejas de duas maneiras diferentes. No campo norte, constituído pelos Estados de Pernambuco e Paraíba, algumas das igrejas que ela fundou se aliaram à União Congregacional. No centro, ao redor de São Paulo e em Goiás, suas congregações se uniram à "Igreja Cristã". Essa missão realiza trabalho médico em Anápolis, Goiás, e trabalho indígena, inclusive médico, na Ilha do Bananal, no Rio Araguaia (BRAGA; GRUBB, 2022, p.114-115).

Foi no Congresso de Edimburgo, um congresso tido como ecumênico para os mais conservadores (CAVALCANTE, 2014, p.33), na Escócia, em 1910 que as rotas missionárias

foram traçadas para o Brasil, o objetivo era conversão dos pagãos, dentre os pagãos se incluía os católicos. As fontes da ICEB nos mostram a importância desse congresso como força motriz para a atuação da UESA, foi nesse congresso que inicia a difusão do evangelismo europeu na América do Sul patrocinado pela UESA nas regiões do Peru, Argentina e Brasil (FAUSTINO, 2013, p.19). Porém, os objetivos do Congresso não estavam a América do Sul, pois, afirmava que aquela região foi alcançada pelos "irmãos católicos" - o que foi considerado absurdo para os conservadores. Conforme cita João Cavalcante:

> A impressão que se tem é que os signatários do documento final do congresso não entendiam o tipo de catolicismo idólatra, sincrético e corrompido que dominava nossa terra e nossa gente. Bastava uma visão mínima da realidade religiosa sul-americana para se perceber que havia otimismo demais em Edimburgo, e uma compreensão evidentemente inadequada da realidade. A América do Sul, e especificamente o Brasil, era, sim, um campo missionário flagrantemente carente da mensagem do verdadeiro Evangelho de Jesus Cristo. Nasceu, então, a União Evangélica Sul Americana, UESA (Evangelical Union South America, EUSA), que teria um papel de incalculável importância no estabelecimento da Igreja Crista Evangélica (CAVALCANTE, 2014, p.34).

No inicio da formação dessas sociedades missionárias foi de antemão devidamente demarcada à linha tênue de rivalidade entre o catolicismo e protestantismo, afinal, uns dos objetivos era conversão desses povos católicos tidos como idolatras por esses grupos evangélicos. O que viria a ser a ICEB nasce em um contexto de mudanças políticas, sociais e religiosas. De acordo com Cavalcante (2014) ela nasce dez anos após a proclamação da república do Brasil (CAVALCANTE, 2014, p.34). O Brasil havia acabado de libertar seus escravos em 1888, houve a separação entre Igreja e Estado devidos às ideias liberais difundidas pelos próprios protestantes, o que foi propício para a ICEB já que não havia impedimentos para inauguração de templos ou difusão de credos religiosos, afinal, não havia mais religião oficial do Estado. As ideias de progresso facilitaram os caminhos percorridos pelos missionários, principalmente, as estradas de ferro que cooperaram para interiorização do protestantismo.

De acordo com o site da Igreja Cristã Evangélica do Brasil foi em junho de 1942 que foi concluída a formação do que atualmente se conhece como ICEB:

> [...] por mediação da UESA que cooperava com a ICEB e também os congregacionais, aconteceu a integração das duas denominações, formando a União das Igrejas Evangélicas Congregacionais e Cristãs do Brasil (UIECCB). Esta parceria durou até janeiro de 1968. Ao desligar-se da UIECCB, a ICEB formou duas denominações: a Igreja Cristã Evangélica no Brasil - ICEnB, composta pelas igrejas de Goiás e a Igreja Cristã Evangélica do Brasil - ICEB, integrada por igrejas de São Paulo e Brasília. Em 1973 foi firmado o modus vivendi entre as duas alas, que assegurou a cooperação

> mútua, permitindo unificar a revista de escola dominical, a convenção espiritual e o jornal denominacional (ICEB, 2024)[178].

A União das Igrejas Evangélicas Congregacionais e Cristãs do Brasil (UIECCB) é a junção das igrejas evangélicas criadas pelos missionários pioneiros com os congregacionais – igreja fundada pelo Dr. Robert Kalley, que resultaram na Igreja Cristã Evangélica do Brasil. Essa proximidade com Kalley ocorreu devida a agência missionária "Help for Brasil" criada por sua esposa Sarah Kalley juntamente com o Rev. Fanstone e mais 14 pessoas após a sua morte em 1888.

De acordo com David Gueiros Vieira (1929), o missionário Robert Reid Kalley nasceu em 8 de outubro de 1809, em Mount Floridan, na Escócia. Kalley estudou medicina e formou-se em 1829, como cirurgião e farmacêutico na Escola de Medicina e Cirurgia de Glasgow, em 1838 obteve doutorado em medicina na mesma instituição de ensino. Estudou no seminário da Igreja Livre da Escócia e optou por ser missionário da China, contudo, por conta de uma enfermidade de Sarah, sua esposa, decidiu ir residir na Ilha da Madeira, uma estação de repouso para ingleses ricos daquela época (VIEIRA, 1929, p.113). Segundo Mendonça, "Dr. Kalley não estava ligado a nenhuma missão, portanto, não representa nenhuma igreja" (MENDONÇA, 1995, p.178). Kalley "foi missionário por conta própria, e de forma alguma era ligado a qualquer sociedade ou organização missionária ou dela dependente" (VIEIRA, 1929, p.114). Na ilha da madeira Kalley enfrentou a perseguição católica, justamente porque em pouco tempo conseguiu reunir um grande números de conversos a sua teologia calvinista e por seus serviços médicos. Segundo Vieira (1929), é provável, que um padre jesuíta tenha promovido uma campanha para desacreditar o trabalho médico de Kalley, as campanhas resultaram na prisão de Kalley por vários meses, seus seguidores foram aprisionados e espancados brutalmente pela polícia entre os anos de 1843 e 1844.

Algumas fontes da ICEB fazem menção que a vinda de Kalley ao Brasil foi por meio da leitura do opúsculo de Daniel Parishe Kidder, o primeiro correspondente da Sociedade Bíblica Americana a se fixar no Brasil. O próprio Dr. Kalley influenciou um grupo de madeirenses que congregavam em terras americanas a aceitar o desafio de divulgação da palavra de Deus como colportores e pregadores leigos do evangelho no Brasil (CAVALCANTE, 2014, p.27-30). Braga e Grubb (2022) comentam da seguinte forma a história do Dr. Robert Kalley:

[178] Para mais informações consulte site oficial da Igreja Cristã Evangélica no Brasil - ICEB. [Site institucional]. Disponível em: https://www.igrejacristaevangelica.com.br/historia. Acesso em: 09 de abril de 2024.

> Dr. Robert Kalley [...] desembarcou no Brasil em 10 de março de 1855. O Dr. Kalley havia sido anteriormente o líder da comunidade protestante da Madeira que sofreu uma grave perseguição e na época muitos dentre eles emigraram da Madeira para os Estado Unidos. Após escapar por pouco, o Dr. Kalley viu de dentro do bote a sua casa em chamas e escreveu em português um hino expressando sua esperança cristã. Seu coração se inclinou para o Brasil, onde a grande população de fala portuguesa estava aberta à mensagem do Evangelho. Duas famílias da Madeira logo se juntaram a ele no Rio de Janeiro. [...] Em 1858, foi organizada uma igreja para reunir o pequeno grupo de convertidos. (BRAGA; GRUBB, 2022, p.92-93).

De acordo com Mendonça, Robert Kalley foi o primeiro missionário a se estabelecer permanentemente no Brasil com trabalhos religiosos, em português. A teologia de Kalley é uma mistura de puritanismo escocês já mesclado de wesleaynismo-metodista [uma mistura de arminianismo, puritanismo e pietismo]; sua teologia foi muito bem expressa em seus hinos. (MENDONÇA, 1995, p.176). Sobre a teologia de Kalley e sua influência na visão da ICEB trataremos no capítulo 2.

Kalley trouxe para o Brasil o governo eclesiástico denominado de congregacionalismo, esse tipo de governo tem como base a democracia dentro das igrejas e a autonomia da igreja local; Kalley foi o fundador da Igreja Evangélica Fluminense em 1858. As igrejas congregacionais são representadas nacionalmente pela União de Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil – UIECB (VELASQUE; MENDONÇA, 1990, p. 34-35).

Era do interesse dos missionários unir a ICEB com os Congregacionais, segundo Cavalcante (2014), todas as estruturas construídas eram esforços de ambos os lados e havia uma notável semelhança entre os grupos. Porém, havia uma crise, pois, a visão de Kalley era oposta a formação de uma denominação, havia uma forte resistência ao denominacionalismo; contudo, em 21 a 23 de julho de 1942 na Igreja Evangélica Congregacional de Santista a Convenção de Santos reuniu líderes das duas denominações que deixaram suas diferenças de lado para se fundirem; essa junção durou 25 anos (CAVALCANTE, 2014, p.76-77). Cavalcante (2014) descreve que houve diversos problemas entre ambos os lados, segundo ele, os congregacionais não lidarem bem em ser congregacionais com autonomia das igrejas e ao mesmo tempo ser uma denominação. A ICEB era uma denominação controlada por missionários estrangeiros com problemas de relacionamento entre seus líderes, embora a teologia fosse à dos congregacionalistas havia influência da teologia Darbistas e dos Irmãos Unidos (CAVALCANTE, 2014, p.78). Calvante (2014) afirma que os motivos que levaram o rompimento dos Congregacionais e a ICEB forma as seguintes questões: batismo (aspersão e imersão), estilo de governo (congregacional e denominacional) e doutrina da salvação – as

divergências entre arminianos e calvinistas (CAVALCANTE, 2014, p.83-84). Quanto à separação entre congregacionais e a ICEB:

> O "desmanche da UIECCB" aconteceu nos anos 1967 (para o grupo de Goiás) e 1968 (para o grupo de São Paulo, unindo os irmãos do Nordeste e a nascente região do Planalto). As igrejas de Goiás, que formaram a Igreja Cristã Evangélica no Brasil, ICEnB, não entrou no inventário de bens, enquanto que a Igreja Cristã Evangélica do Brasil, ICEB, com as demais igrejas, se assentou com os congregacionais e recebeu, na partilha, umas salas em Brasília. (CAVALCANTE, 2014, p.86).

A partir da separação entre congregacionais e a ICEB surgiu duas denominações que : a ICEB e a ICEnB; essa duas denominações se fundiram e se tornaram a Igreja Cristã Evangélica do Brasil. Mas, não sem ser pesadas todas as questões que compunham as divergências anteriores, neste caso, a teologia:

> Tudo indica que as questões doutrinárias não dificultavam muito o processo da fusão. Provavelmente alguns poucos fatores podem ser lembrados: um deles seria a influência arminiana um pouco presente em Goiás (algo que na época teve influência importante no desgaste do relacionamento com os congregacionais); outro, seria uma força que era dada ao pré-milenismo dispensacionalista em parte do grupo, em detrimento a alguma influência amilenista presente em alguns colegas: e, finalmente, vale lembrar que o final dos anos sessenta e os anos setenta foram os anos de grande influência pentecostal e que esse movimento foi mais forte incialmente em Goiás (com divisão de diversas igrejas) do que em São Paulo e Vale do Paraíba. Mesmo que as igrejas goianas não fossem pentecostais, não se pode ignorar a influência do movimento em algumas manifestações de liturgia e condução das igrejas (CAVALCANTE, 2014, p.91).

Cavalcante (2014) nos informa que além das questões teológicas houve os incidentes por questões administrativas e jurídicas; a fusão ocorreu porque havia proximidade entre os pastores de Goiás e São Paulo, pastores haviam estudados juntos e alguns eram originários do Estado de Goiás. A revista da Escola Bíblica Dominical também corroborou para decisão de se fundirem, pois houve o esforço de ambas as denominações ICEB e ICEnB na produção de conteúdo para a revista (CAVALCANTE, 2014, p.91). Conseguinte, em fevereiro de 1979 ocorreu à fusão, ambas as denominações se tornaram uma só atuando como um único concílio, em decorrência disso houve aprovação do estatuto, do regimento interno e a substituição os 28 artigos de Robert Kalley por sua própria confissão de fé[179].

[179] As informações sobre a confissão de fé e o regimento interno da igreja podem ser encontradas no site: ICEB. [Site institucional]. Disponível em: https://www.igrejacristaevangelica.com.br/institucional. Acesso em: 09 de abril de 2024.

Referências

TIPPLE, Archibald. Bandeirantes da Bíblia no Brasil Central. Goiânia: Casa Editora Aplic, 1972.

REILY, Duncan. História Documental do Protestantismo no Brasil. São Paulo: ASTE, 1993.

ARAÚJO, Ordália Cristina Gonçalves. História do protestantismo em Goiás (1890-1940). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2004.

HAHN, Carl. História do Culto Protestante no Brasil. São Paulo: ASTE,2011.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suasencruzilhadas. In: Revista USP. n. 67, São Paulo: Setembro/Novembro, 2005. p. 48-67.

MENDONÇA, Antônio. Introdução ao Protestantismo no Brasil. São Paulo:Loyola, 1990.

VIEIRA, David Gueiros. O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1929.

FAUSTINO, Esli Pereira. Os missionários e a fundação de Vila de Gamelleira. Goiânia: Do autor, 2013.

SILVA, Antônio Rodrigues. ICEB: De simples semente a árvore frondosa e frutífera. São Paulo: Editora Cristã Evangélica, 2015.

CAVALCANTE, João. Uma nuvem pequena como a palma da mão. Goiânia: Editora Ideal, 2014.

BRAGA; GRUBB. A República do Brasil: Uma análise da situação religiosa. Distrito Federal: Editora Monergismo, 2022.

QUINTA, Waldyr Castro. Lembranças de um bom pastor. Goiânia: Jornal O Popular, 1 Julho de 1981.

AS CAVALHADAS DE PALMEIRAS DE GOIÁS: PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL GOIANO

Guilherme Luiz de Souza Silva[180]

A propositura deste trabalho é o estudo das Cavalhadas na cidade de Palmeiras de Goiás. Compreendidas como celebração, categoria do patrimônio cultural imaterial, as cavalhadas integram a programação da festa do Divino Espírito Santo que normalmente acontece no mês de junho. Historicamente, essa festividade faz parte da encenação teatral da disputa entre mouros e cristãos que remontam às batalhas entre Carlos Magno e os Doze Pares de França, contra os muçulmanos, na Península Ibérica. A dramatização se inicia com a presença de grupos e a troca de embaixadas, quando o enviado do rei cristão preconiza aos mouros que aceitem o cristianismo, diante da negativa, declara-lhes guerra. Assim, essa celebração compõe uma rede de referências culturais, memórias, identidade e vivências que constituíram ao longo do tempo a trajetória histórica da comunidade.

Palavras-chave: Cavalhadas; Patrimônio cultural; Palmeiras de Goiás.

Introdução

O presente trabalho tem por objetivo analisar as Cavalhadas de Palmeiras de Goiás enquanto patrimônio cultural imaterial goiano. Assim como em vários municípios do Estado de Goiás, as Cavalhadas na cidade em estudo compõem o calendário festivo junto à festa do Divino Espírito Santo.

Em Palmeiras de Goiás, as Cavalhadas relembram relembra as batalhas do imperador Carlos Magno, monarca cristão do reino Francês, contra os mouros (muçulmanos) que ocupavam a Península Ibérica, hoje Portugal e Espanha. Para Macedo (2008), as cavalhadas correspondem à ritualística encenação que compõe o calendário folclórico de diferentes regiões do Brasil com suas distinções e particularidade durante a festividade. Elas começaram a se desenvolver por volta do século XV e XVI na Península Ibérica em homenagem ao monarca português D. Afonso Henriques (1108 – 1185) por ter feito parte da Guerra de Reconquista. Em

[180] Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP) da Universidade Estadual de Goiás, guilhermelss17@gmail.com, Orientadora: Dra. Maria Dailza Conceição Fagundes.

relação ao termo "cavalhada", utilizado com o sentido de torneio equestre que passou a ser usado nos documentos do Brasil colonial, José Arthur Teixeira Gonçalves (2001) afirma que:

> Etimologicamente, cavalhada vem do castelhano *cabalada*, que não tem relação com festas. Significa apenas "porção de cavalos" ou "gado cavalar", segundo dicionário etimológico de Antônio Geraldo da Cunha. O dicionário de Morais – que retoma a empreitada do jesuíta setecentista Rafael Bluteau – registra dois verbetes: *cavalhada* e *cavalhadas*. A palavra no singular denota "festa de cavalgada", mas assume outros sentidos figurativos como "empresa arriscada" ou "proeza" (Gonçalves, 2001, p. 952).

Trata-se de uma reminiscência medieval que na concepção de José Rivair de Macedo (2009, p.15) refere-se às "formas de apropriação dos vestígios do que um dia pertenceu ao Medievo, alterados e/ou transformados com o passar do tempo". Essa festividade chegou ao Brasil na segunda metade do século XVII nas regiões litorâneas como no Estado da Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo como sinônimo da prevalência, vitória e disseminação da fé Cristã – essa que foi vitoriosa – nas colônias portuguesas e hispânicas. Sobre as Cavalhadas, José Rivair Macedo afirma que:

> De modo geral, as cavalhadas são atividades lúdicas e recreativas. Herdeiras dos torneios e justas, manifestam-se em jogos equestres nos quais os cavaleiros têm a oportunidade de demonstrar sua habilidade no domínio do cavalo e no manejo de armas. A competição constitui-se de provas em que os participantes devem atingir alvos previamente colocados em campo (bonecos, cabeças de papelão) e recolher pequenas argolas penduradas numa trave, tudo isso durante rápido galope. Interessa a nos enfocar com mais atenção a primeira parte do ritual, quer dizer, o combate dos cristãos contra os mouros (Macedo, 2008, p. 1).

O ano de 1908 marca o início das cavalhadas em Palmeiras de Goiás, lideradas por José Pereira de Alcântara. No entanto, somente em 1918, a cidade vivenciou a segunda edição da festa, que passou a ser realizada anualmente até 1927, ficando interrompida por quase 30 anos. A retomada das Cavalhadas só foi possível em 1953. Em 1998, essa celebração ganhou espaço próprio, no Parque de Exposição Agropecuária, permanecendo até os dias atuais. As Cavalhadas em Palmeiras de Goiás são consideradas a manifestação cultural mais popular da cidade, sendo reconhecida pela exuberância de sua apresentação. Essa festividade que mobiliza o município, é compreendida como celebração, categorias dos bens de natureza imaterial regulamentos pelo Decreto nº 3551, de 4 de agosto de 2000 em que institui: "o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências" (Brasil, 2000). As festas, as celebrações, os

modos de fazer, as formas de expressão e os lugares foram definidos como patrimônio cultural imaterial a partir do decreto acima citado.

A cidade de Palmeiras de Goiás, situa-se na região central do Estado de Goiás. Sua história se inicia por volta do final do século XVIII e início do século XIX quando famílias vindas de São Paulo fixaram-se naquela região da então Capitania de Goiás. No final do século XIX, a região que já estava bastante povoada e com características próprias, foi elevada ao nível de vila no dia 10 de dezembro de 1887. No dia 6 de julho de 1905, foi elevada ao nível de cidade.

No estado de Goiás, no ano de 2010 foi realizada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) o registro da festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis no livro de Celebração. As cavalhadas inserem a festividade. Além de Pirenópolis, diferentes cidades do Estado realizam as cavalhadas: Santa Cruz de Goiás, Posse, Jaraguá, Pirenópolis, Hidrolina, São Francisco de Goiás, Crixás, Santa Terezinha de Goiás, Pilar de Goiás e Corumbá de Goiás, Cidade de Goiás etc. Em 2022, foi criado o Circuito[181] das Cavalhadas, buscando promover a retomada e a realização das festividades em várias regiões do Estado com objetivo de evidenciar a tradição goiana na realização das Cavalhadas e fomentar o turismo.

O artigo foi estruturado em duas partes. Inicialmente, o foco é abordar aspectos ligados à história de Palmeiras de Goiás e a trajetória das cavalhadas nessa cidade. Por fim, a abordagem centra-se na análise sobre as cavalhadas enquanto celebração, categoria do patrimônio cultural imaterial.

As cavalhadas em Palmeiras de Goiás: história, memórias e tradição

Palmeiras de Goiás tem sua história iniciada a partir da chegada da família paulista do tenente Antônio Martins Ferreira de Andrade, a fim de reivindicar terras desocupadas às margens do rio dos Bois. Após o requerimento ser atendido pelo então governador da capitania de Goiás, Fernando F. Delgado Freire de Castilho[182], o tenente instalou-se junto com a família dando origem ao sítio das Palmeiras. Devotos de São Sebastião, a família do tenente doou terras ao santo, que hoje é um distrito do município de Cezarina[183]. Na concepção de Lopes Júnior

[181] O circuito conta com a presença de 12 municípios do interior do Estado e para 2024 serão realizadas em mais três municípios: Niquelândia, Silvânia e Luziânia.
[182] Foi um político brasileiro, um dos principais líderes políticos no Brasil foi o responsável pela separação da Capitania da Paraíba da de Pernambuco, sendo Governador e Capitão General de Goyaz de 28 de novembro de 1809 a 2 de agosto de 1820.
[183] Cidade que fica a 25 km de Palmeiras de Goiás.

(1996), foi a partir da vinda da família Ferreira de Andrade para a Fazenda Boa Vista que se consolidou a formação da cidade de Palmeiras de Goiás.

> Os primeiros habitantes desta região, após Jonas Alemão que aqui já vivia, em 1800, foram os membros da família do Tenente Antônio Martins Ferreira de Andrade. Procedente de São Paulo chegou à capital do Estado, Cidade de Goiás, o Governador da Capitania Fernando F. Delgado Freire de Castilho, onde comprou terras devolutas "Sítio das Palmeiras", às margens do Rio dos Bois, que até hoje é um dos mais importantes rios do Estado de Goiás e da cidade de Palmeiras de Goiás (Girão, 2022, p. 1004).

Logo, as terras foram vendidas pelos Andrades aos Martins que passaram a se dedicar à agricultura no local. Anos mais tarde, o voto foi cumprido com a doação das terras a São Sebastião e a construção da Igreja nas terras do garimpeiro Jonas Alemão. Em 1843, a obra foi concluída e, em 1850, as terras foram elevadas à categoria de povoado, se chamando São Sebastião do Alemão. Com a chegada de comerciantes no local, em 1887, o povoado passou a ser Vila de São Sebastião que era distrito da Cidade de Goiás que até a data era Capital do Estado de Goiás.

Com o progresso do local, em 1905, a vila emancipou-se politicamente e em 1917 passou a se chamar Palmeiras pela presença de grande quantidade arvores de mesmo nome no local. Por meio da Lei n.º 540, de 14 de junho de 1917, São Sebastião do Alemão passou a se chamar Palmeiras, porém, por força do Decreto-Lei estadual n.º 8.305, de 31 de dezembro de 1943, começou a ser chamada Mataúna (Goiás, 1943). No entanto, a partir do artigo 65 das Disposições Transitórias da Constituição Estadual, em 1947, o município voltou a se chamar Palmeiras, com o acréscimo "de Goiás" (Palmeiras De Goiás, 2019; IBGE, 2019).

A história das Cavalhadas e de Palmeiras de Goiás se entrelaçam, considerando que ambas são centenárias. As cavalhadas são celebradas simultaneamente junto com a festa do Divino Espírito Santo. São três dias de muita movimentação na cidade. Neste evento, moradores e turistas se misturam para assistirem e participarem de toda a programação envolvendo alvorada, desfile, carreiras e shows[184].

As cavalhadas em Palmeiras de Goiás ocorrem no final de semana decorrente a Festa de Pentecostes e envolve três dias consecutivos: sexta-feira, sábado e domingo. É iniciada com uma alvorada que faz procissão pelas ruas da cidade saindo da praça central, onde localiza-se à Igreja de São Sebastião. O jogo de equitação que corresponde à encenação das batalhas entre

[184] O poder público faz a contratação de shows com cantores conhecidos e que estão fazendo sucesso nas mídias. Cada dia acontece um show diferente e depois da apresentação das cavalhadas acontecem os shows livres para toda população. Atualmente as apresentações são feitas no parque de exposição agropecuária de Palmeiras de Goiás. As festas das Cavalhadas reúnem muitas pessoas sendo a festa que envolve a comunidade.

mouros e cristãos, conta com a participação de doze pares de cavaleiros: os que representam os mouros com vestimentas vermelhas e os cristãos usam vestes azuis. Nota-se que os cavalos também recebem adornos com o mesmo tipo de cor, costura e indumentária dos cavaleiros.

Com inspiração nos torneios medievais e sempre representando a oposição entre os muçulmanos e os cristãos, as cavalhadas em caráter de *jogos* assumem a forma de disputas, geralmente entre pares, nas quais cada jogador tem oportunidade de provar suas habilidades a cavalo. "Para torneios e contendas, os cavaleiros dividiam-se em dois grupos. Procurava-se manter o número dos pares de Carlos Magno" (Gonçalves, 2001, p.953).

A partir de entrevistas[185] realizadas com os cavaleiros cristão e mouro, Diego Dias e João Marcos Rodrigues de Oliveira, respectivamente, foi possível compreender a dinâmica do funcionamento das cavalhadas. Durantes os jogos que são conhecidos como *carreiras*, os cavaleiros usam algumas armas que compõem todo ornamento: arma de fogo (garrucha), lanças e espadas. Tais armamentos são usados em momentos distintos das carreiras.

Os jogos e as carreiras são modificados nos três dias de festividade para compor a encenação teatral que narra a história de disputa e conversão dos mouros ao cristianismo. No primeiro dia são realizadas nove carreiras diferentes. Cada uma delas tem uma finalidade e possui diálogos que compõe a encenação: 1ª (entrada dos mouros); 2ª (expulsão do espião mouro); 3ª (reconhecimento do campo de batalha); 4ª (embaixada moura); 5ª (entrada no campo), 6ª (defesa do castelo); 7ª (batalhinha de quatro fios fechados); 8ª (oito de contra); 9ª (Saída de campo).

No segundo dia ocorrem oito carreiras do segundo dia: 1ª (entrada dos mouros); 2ª (guerrilha de doze pares); 3ª (embaixada dos cristãos); 4ª (Conquista do castelo); 5ª (corta fila); 6ª (quebra garupa); 7ª (oito de contra); 8ª (combate negado). Por fim, no terceiro dia, tem mais oito carreiras: 1ª (entrada dos mouros); 2ª (Carlos Magno); 3ª (Defesa do Castelo); 4ª (Avanço de fogo); 5ª (Carreira de insulto); 6ª (batalha de engano); 7ª (sultão da Mauritânia); 8ª (prisão dos mouros).

Em Palmeiras de Goiás, as cavalhadas são concebidas como uma festividade que se insere dentro da programação de outra celebração religiosa: a festa do Divino Espírito Santo que acontece em diversos locais do nosso país com pioneirismo nas regiões sul e sudeste, e que alcançaram a região centro-oeste do país como o Estado de Goiás. Sobre as celebrações, Florêncio expõe:

[185] As entrevistas com Diogo Lopes (cavaleiro cristão) e João Marcos Rodrigues de Oliveira (cavaleiro mouro), foram realizadas presencialmente na cidade de Palmeiras de Goiás no dia 29 de abril de 2024.

> As celebrações importantes para uma comunidade passam de geração em geração. Com o decorrer do tempo, alguns elementos podem ser modificados, retirados ou inseridos na celebração. É muito interessante saber quais foram essas transformações e por que aconteceram, uma vez que contam sobre os propósitos, os desejos e a história da comunidade que a faz. Algumas transformações ocasionaram o fim de algumas celebrações (FLORÊNCIO et al, p. 50, 2016).

Observa-se assim que as celebrações são vulneráveis aos protagonistas que a compõe e a realiza, havendo uma imensidão de possibilidades que vão destinar o percurso histórico dela. Essas festividades podem tem os mesmos fundamentos, nomes e objetivos, mas, se diferenciam por acontecerem em locais distintos e serem constituídas por pessoas diferentes.

Pela análise das cavalhadas em Palmeiras de Goiás, nota-se uma particularidade: a participação da personagem "princesa Floripes". No terceiro dia das cavalhadas, a princesa, filha de um sultão mouro, é roubada pelo embaixador Cristão e posteriormente convence os mouros a conversão ao cristianismo. A esse respeito, como indica Saul Martins, Floripes é a adaptação de uma figura gestada na cultura ibérica de modo muito mais específico, sendo que: "(...) Florinda, filha de Juliano, conde de Septum, foi seduzida por Roderico, vencido e morto em 711. Nas cavalhadas, em parte comemorativas desse episódio histórico, são conhecidas as variantes Floripa, Flor, *Floripes* [grifo meu] e Florinda" (Martins, 1991, p.64). A imagem a seguir retrata um momento das cavalhadas em Palmeiras no ano de 2023.

Figura 1: Rei Mouro, Rei Cristão e princesa Floripes



Fonte: Acervo fotográfico do autor, 2023.

Na imagem acima, nota-se a presença de três personagens principais do enredo da festa que é dramatizado durantes as carreiras: o rei mouro, o rei cristão e a princesa Floripes. Destaca-se então, a participação da comunidade local e para além disso as diferentes faixas etárias que estão presentes na festividade, expondo a variedade de gênero, etária e de diferentes grupos sociais.

O patrimônio cultural, seja ele material ou imaterial, está relacionada à memória, sendo construído a partir da memória coletiva que está imersa na historicidade e faz parte de uma rede relacional de fenômenos humanos, tão concretos quanto os políticos, econômicos e sociais. Partindo da importância da memória para a constituição do patrimônio local, ressalta-se a entrevista concedida por Diego Lopes, morador da cidade de Palmeiras de Goiás e cavaleiro cristão desde 2014.

Na figura 2, temos o cavaleiro cristão Diego Lopes durante a participação das cavalhadas no ano de 2023. Já na figura 3, temos o cavaleiro cristão Cid Gomes, avô de Diego Lopes que é a criança que está acompanhado o cavaleiro, demostrando a continuidade e importância desta festividade para a família e traços de tradicionalismo.

Figura 2: Diego Lopes como cavaleiro cristão



Fonte: Acervo de Diego Lopes, 2023.

Figura 3: Diego Lopes e seu avô



. Fonte: Acervo de Diego Lopes, sem data.

Pela análise da imagem em que consta a presença do cavaleiro Cid com o neto Diego Lopes, observa-se o envolvimento da família nas cavalhadas. Para Diogo, uma de suas lembranças mais antigas acerca das cavalhadas está ligada à imagem de seu avô:

> Meu avô, ele foi rei cristão, durante um período aí, então eu lembro de eu pequeno, três anos de idade, já participando das cavalhadas, em cima do cavalo. E a cavalhada, inicialmente, ela era aqui nesse campo, por trás do Campo do Real. A gente sempre participou, vinha cavalo, tinha toda essa região e era junto com a festa da igreja, que era uma festa do Divino Espírito Santo (Diego Lopes, entrevista concedida em 29 de abril de 2024).

Sobre a memória coletiva autores como Pollak, Nora e Halbwachs, afirmam que esta se faz a partir do conjunto de memórias individuais, que guardadas no inconsciente do sujeito, revelam, em algum momento, um conjunto de ações e/ou comportamentos de determinados seguimentos de um grupo social. Assim, em relação ao espaço, a memória é coletiva, pois a percepção do espaço resulta no imaginário a partir dos valores e conceitos estabelecidos pela

comunidade. O lugar funciona como suporte da memória coletiva e da identidade social, assim Halbwachs destaca:

> Não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial (...) é ao espaço que ocupamos, por onde passamos muitas vezes, a que sempre temos acesso e que, de qualquer maneira, nossa imaginação ou nosso pensamento a cada instante é capaz de reconstruir – que devemos voltar nossa atenção é nele que nosso pensamento tem de se fixar para que essa ou aquela categoria de lembrança reapareça (...) diremos realmente que não há grupo nem gênero de atividade coletiva que não tenha alguma relação com o lugar (Halbwachs, 2006, p.170).

Por isso, os patrimônios culturais conduzem a prática do reconhecimento dos símbolos, das vivências e da memória experimentadas pelo coletivo. Sua valorização é dada a partir das atividades de representação, ressignificação e do resgate da memória coletiva para com o sujeito que se constitui como produto e produtor deste patrimônio que é material e imaterial.

As cavalhadas enquanto celebração

As cavalhadas, bem cultural analisado neste artigo, de modo geral, enquadra-se na como celebração, categoria do patrimônio cultural imaterial. Essa festividade que relaciona-se com a Festa do Divino Espírito Santo é compreendida como rito e festas tradicionais que marcam a vivência coletiva de um grupo social. Assim, consideradas importantes para a sua cultura, memória e identidade local, acontecem em lugares ou territórios específicos e podem estar relacionadas à religião, à civilidade, aos ciclos do calendário, e entre outros. Nessa perspectiva, festas como as cavalhadas são “momentos de sociabilidade que envolvem comemoração, pois promovem ou avivam a memória de um acontecimento. Com frequência associadas a ocasiões de alegria, são, em sua diversidade, veículos de múltiplos sentimentos, afetos e comportamentos” (GONÇALVES, 2020, p.181).

Os festejos, as festas e as celebrações são coletivos construídos valorosamente de aspectos culturais distintos, porém visíveis que se distinguem em relação ao espaço que se constitui. O lugar, a memória, e a identidade são conceitos e práticas que se articulam diretamente com o produto expresso pela comunidade, ou seja, seu patrimônio cultural. Assim, as celebrações apresentam um importante papel na relação entre o homem e o meio, pois estas manifestações refletem o modo como os grupos sociais pensam, percebem e concebem seu ambiente, valorizam certos lugares.

As festas são episódios primordiais e inseparáveis da civilização, porque nelas os indivíduos sempre alcançam os mais altos níveis de sociabilidade. A esse respeito, Émilie Durkheim afirma que toda festa tem características religiosas, pois aproxima as pessoas causando um estado de efervescência pelas manifestações apresentadas pelos participantes, assim ele destaca:

> Toda festa, mesmo que puramente leiga por suas origens, tem certos traços da cerimônia religiosa, pois sempre tem por efeito aproximar os indivíduos, pôr em movimento as massas e suscitar, assim, um estado de efervescência, às vezes até de delírio, que não deixa ter parentesco com o estado religioso. O homem é transportado fora de si, distraído de suas ocupações e preocupações ordinárias. Por isso, observam-se em ambos os casos as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, busca de estimulantes que elevem o nível vital, etc (Durkheim, 1996, p. 417).

Compreende-se que o patrimônio cultural está inteiramente ligado às questões de pertencimento do indivíduo com o lugar, o território, com sua identificação e a memória que é construída a partir da sua concepção de patrimônio. Assim, as cavalhadas se enquadram na categoria de Celebração, categoria do patrimônio cultural imaterial. As celebrações, festas que identificam as pessoas e o lugar onde elas acontecem, são realizadas em decorrência de uma data festiva, uma comemoração local, uma religiosidade firmada naquele espaço. As pessoas têm inúmeros motivos para celebrar, assim, as cavalhadas inserem nesse contexto já que existe em decorrência de uma tradição festiva e religiosa que marca a vitória da fé cristã e constrói diferentes narrativas dessa festividade pela comunidade que a constitui.

Por patrimônio cultural imaterial entende-se os valores, as crenças, o modo de ser das pessoas, o conhecimento, a ética, a aprendizagem, as festas, as práticas sociais, as manifestações literárias, as lendas, as danças, os costumes, as tradições e todas as demais tradições demonstradas pelos seres ao longo da vida; passando de geração a geração. (Iphan, 2014)

Ainda em relação à concepção de patrimônio cultural imaterial o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) o define como “as criações culturais de caráter dinâmico e processual, fundadas na tradição e manifestadas por indivíduos ou grupos de indivíduos como expressão de sua identidade cultural e social” (Castro, 2008, p. 13).

A esse respeito, Sandra Pelegrini (2020) afirma que o patrimônio imaterial envolve práticas, expressões, representações, conhecimentos e saberes que as comunidades consideram como integrante de seu patrimônio cultural. “Logo, alicerçam em si relações de sociabilidade, que envolvem práticas e domínios da vida social, expressos em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações [...]” (PELEGRINI, 2020, p. 72). Assim, compreende-se que

> O patrimônio cultural tem importância para muita gente, não só para um indivíduo ou uma família. Dessa maneira, interliga as pessoas. É sempre algo coletivo: uma história compartilhada, um edifício, uma festa ou um lugar que muitos acham importante, ou outros elementos em torno dos quais muitas pessoas de um mesmo grupo se identificam (FLORÊNCIO et al, 2016, p. 7).

Neste sentido, as Cavalhadas encontram-se no quadro de festividades que se regulamentam o patrimônio cultural imaterial, já que engloba vivências, saberes e trajetórias que se cruzam no intuito da preservação da identidade cultural religiosa da cidade que resgata a tradição em celebrações e conscientização dela.

Dentre as cavalhadas no estado de Goiás, a mais conhecida fica na cidade Pirenópolis, onda a festa do Divino Espírito Santo ganhou *status* de patrimônio cultural imaterial no ano de 2010. Sobre a manifestação das cavalhadas, Mônica Martins da Silva destaca em seu trabalho a trajetória deste bem cultural no contexto popular:

> As cavalhadas popularizaram-se, sobretudo nas festas populares, em que se fundiam com a religiosidade popular católica, e a partir dessa relação trocaram símbolos que se tornaram elementos culturais locais. Entre todas as festas populares, nas quais houve apresentação de Cavalhada por vários anos como parte do incremento da programação, podemos dar destaque para as Festas do Divino Espírito Santo, em várias regiões do Brasil, inclusive Goiás (Silva, 2000, p. 59).

Não obstante, as Cavalhadas de Palmeiras de Goiás se relacionam diretamente com este festejo religioso. Estes festejos devem ser compreendidos como elemento de construtivo do modo de vida, ainda mais por conceber características de festa popular. As festividades, contam com a assiduidade de um coletivo comum, que se organiza em torno de um propósito seja ele sagrado ou não que gera identidade. Podem estar relacionadas às personalidades, aos heróis, à religiosidade, aos ciclos, folclóricas, étnicas, profanas e sagradas ao mesmo tempo.

Nas celebrações, o sagrado e o profano se misturam, pois além das missas e procissões, a festividade se faz pelas danças, músicas, comidas e cerimônias. As festas religiosas constituem um sistema de práticas, rituais e significados que transitam pelo universo religioso e ultrapassam as fronteiras da Igreja. Interrompem o cotidiano e expressam as formas identitárias dos grupos, onde o motivo do encontro, da fé e da celebração, atrai os devotos e os indivíduos da mesma identidade. Assim, as celebrações, vinculadas a uma comunidade, grupo ou irmandade, possuem características peculiares, que as diferenciam de manifestações semelhantes, o que reforça a riqueza cultural que envolve essas manifestações. Elas também representam espaços de vivências coletivas e de atualização dos principais ritos que identificam uma comunidade com o seu patrimônio cultural (Iphan, 2016).

A esse respeito, no manual de aplicação de Educação Patrimonial do Iphan, ao discutir as celebrações, ressalta-se que:

> As celebrações, por terem vários elementos, envolvem várias pessoas e grupos na sua preparação. Cada etapa, como a organização do espaço, a preparação de comidas, danças, encenações, apresentações etc., frequentemente tem pessoas diferentes como responsáveis. Mesmo que organizada por um indivíduo, uma família ou pela prefeitura, a celebração é importante para muita gente, porque possui significados diferentes para cada pessoa ou grupo que participa. Numa celebração religiosa, por exemplo, muitos participantes são os adeptos da religião; outros estão ali somente para se divertir; outros ainda, como os turistas, vão para conhecer (Iphan, 2016, p. 48).

Com diferentes percepções, usos e formas, as celebrações estão presentes nas comunidades com forma de se expressar ao mundo um sentimento individual ou coletivo. Elas podem conter o mesmo nome, enredo e forma, mas terá um significado diferente, cada uma delas tem sua particularidade enquanto festividade.

É importante observar que as festas se dão em realidades sociais compostas por diferenças, contrastes e conflitos de coletividades que, longe de absorverem de forma inteiramente passiva, só as mantém como parte de suas práticas por serem capazes de atribuir a elas sentidos que se aproximam de suas representações de mundo e de suas identidades. É porque as compreendem como linguagem útil à vida social e porque as ressignificam e recriam de modo a legitimá-las dentro de padrões de ordem moldáveis às realidades diversas que muitas, como é o caso das cavalhadas, sobrevivem como parte do folclore até hoje e: "É necessária a compreensão de que as manifestações festivas potencializam um momento especial, no qual uma coletividade projeta e (re) cria significados para o mundo, lhe imprime identidade, sentido, conflito, valores e especificidades" (Araújo, 2008, p.18).

Assim, é necessário compreender que as cavalhadas se manifestam dentro de realidades sociais com as quais, inevitavelmente, dialogam. O momento de execução de cada cavalhada ocorrida quer seja na Península Ibérica, quer seja no Brasil e em qualquer que seja o período, é permeado por ideologias, projetos de sociedade e relações sociais que contêm especificidades requeredoras de análises próprias.

Considerações Finais

Propusemos aqui, o estudo das cavalhadas de Palmeiras de Goiás que é um fenômeno interligado com a história da cidade. O estudo sobre o patrimônio cultural local como as cavalhadas promove a descoberta de diferentes nichos do bem cultural, que é composto por sua

memória comunitária, pela sua tradição em manter essa festividade e participação da população que mantém a patrimônio vivo.

As referências culturais para as pessoas deste lugar é que ditará o rumo desta pesquisa, pois é necessário compreender as referências com fonte de saber da cultura do próprio território sem a necessidade de ensinar, mas no processo do ouvir é importante respeitar os saberes e compreender os sujeitos de direito a memória.

Ouvir os que atuam na celebração traz efetividade no processo de fundamentação na realização deste trabalho, além das vertentes teóricas, os autores e atores – sejam eles principais e coadjuvantes – eternizam na memória de diferentes gerações, classes e gêneros. Ainda reitero, é a maior festividade desta cidade, com diferentes significados e momentos, do profano ao sagrado, as cavalhadas de Palmeiras é o maior patrimônio para esta comunidade.

Referências

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cavalhadas de Pirenópolis**: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás. Goiânia: Oriente, 1974.

BRASIL. **Decreto-lei nº 3.551**, de 04 de agosto de 2000. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2000/decreto-3551-4-agosto-2000-359378-norma-pe.html>. Acesso em: 15 de agosto de 2023.

CHUVA, Márcia. **Os arquitetos da memória**: a construção do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Brasil (anos 1930 e 1940). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

DELGADO, L. de A. N. (2009). **História oral e narrativa**: tempo, memória e identidades. *História Oral*, *6*. https://doi.org/10.51880/ho.v6i0.62

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1996. (Coleção *Os Pensadores*).

FLORENCIO, Sônia R. Rampim et al. **Educação Patrimonial:** histórico, conceitos e processos. Brasília: Iphan, 2014.

GIRÃO, Marilene Francisca de Araujo. **História de Palmeiras de Goiás:** de sua origem à atualidade. *Conjecturas,* Vol. 22, nº 6, 2022.

GONÇALVES, Janice. Patrimônio e festas religiosas. In: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (Orgs.). **Dicionário temático de Patrimônio**: debates contemporâneos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2020, p. 181-183.

GONÇALVES, José Artur Teixeira. Cavalhadas na América portuguesa: morfologia da festa. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (Org.). **Festa:** cultura e sociabilidade na América portuguesa. São Paulo: EDUSF/Imprensa Oficial do Estado, 2001. (v. 2).

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (BRASIL). **Educação Patrimonial**: inventários participativos: manual de aplicação / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; texto, Sônia Regina Rampim Florêncio et al. – Brasília-DF, 2016.

MACEDO, José Rivair. Mouros e cristãos: a ritualização da conquista no velho e no Novo Mundo. MÉTIS: história & cultura – v. 3, n. 6, p. 129-151, jul./dez. 2004.

MACEDO, José Rivair de. Cinema e Idade Média: perspectivas de abordagem. In: MACEDO, J. R. de; MONGELLI, Lêia Márcia (Orgs.). A Idade Média no cinema. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009, p. 13-48.
MARTINS, Saul. Folclore em Minas Gerais. Minas Gerais: UFMG, 1991.
NORA, Pierre. Entre Memória e História. A problemática dos lugares. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História.** V. 10, out. 1993.

PELEGRINI, Sandra. Patrimônio imaterial. In: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (Orgs.). **Dicionário temático de Patrimônio**: debates contemporâneos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2020, p. 71-73.

SCIFONI, Simone. Para repensar a Educação Patrimonial. In: PINHEIRO, Adson R. S. (Org.). **Cadernos do patrimônio cultural:** Educação patrimonial. Fortaleza: Secultfor: Iphan, 2015, p. 195-206.

SILVA, Mônica Martins. **A Festa do Divino**. Romanização, Patrimônio & Tradição em Pirenópolis (1890-1988). Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2000.

AS CONCEPÇÕES DE TEMPORALIDADE DE PASSADO, PRESENTE E FUTURO COMO CATEGORIAS HISTÓRICAS NAS OBRAS DE LE GOFF, KOSELLECK E HARTOG

Wauldimaídes Costa[186]

Sabendo que o estudo da temporalidade se faz necessário para o pesquisador/ historiador em suas pesquisas, estes lançando mão de um olhar para objeto de trabalho dentro das várias faces da interdisciplinaridade dentro do campo da pesquisa. Assim, este artigo tem como objetivo explorar as abordagens de Le Goff, Koselleck e Hartog em relação à temporalidade de passado, presente e futuro, destacando as principais questões levantadas por cada um deles. Compreender as perspectivas desses historiadores proporcionará insights valiosos sobre como diferentes concepções temporais que moldam a pesquisa e a interpretação histórica. A metodologia utilizada envolveu um levantamento bibliográfico das obras dos autores mencionados, seguido de uma leitura interpretativa e análise crítica de cada uma delas. Os resultados obtidos apontam que Le Goff enfatiza a duração histórica e a importância da memória, analisando como as sociedades constroem narrativas históricas e como o entendimento da temporalidade varia ao longo das épocas. Koselleck foca nas estruturas temporais e nas relações entre passado e futuro, revelando como as evidências temporais são moldadas e influenciam a interpretação e a escrita da história. Hartog introduz o conceito de regimes de historicidade, investigando a relação entre a compreensão do futuro e a interpretação do passado. Ele examina diferentes acordos com o futuro ao longo da história, convidando à reflexão sobre as sugestões dessa perspectiva temporal para a prática historiográfica.

Palavras-chave: Teoria da História. Memória. Temporalidade histórica. Estudos históricos.

INTRODUÇÃO

A compreensão da temporalidade é um dos aspectos mais essenciais para a prática historiográfica, a fim de capturar a complexidade dos processos históricos e da interação entre o passado, o presente e o futuro. Nesse contexto, historiadores renomados, como Jacques Le Goff, Reinhart Koselleck e François Hartog, ofereceram contribuições fundamentais e distintas para o entendimento dessas dimensões temporais.

[186] PPGHIS- UEG/Compus Morrinhos, https://www.ueg.br/iael/ppghis/. Orientador: Profº Dr. Júlio César Meira.

Para tanto, nossa questão norteadora é: como as obras de Le Goff, Koselleck e Hartog abordam a questão da temporalidade de passado, presente e futuro como categorias históricas?

Nesse sentido, o objetivo central deste estudo é analisar as concepções teóricas de Le Goff, Koselleck e Hartog em relação a temporalidade passado, presente e futuro. Compreender as perspectivas desses historiadores proporcionará entendimentos importante e valiosos sobre como diferentes concepções temporais moldam a pesquisa e a interpretação histórica.

Inicialmente, examinaremos as contribuições de Jacques Le Goff, enfatizando a duração histórica e a importância da memória. Le Goff analisou como as sociedades constroem narrativas históricas, mergulhando nos conceitos de tempo circular e linear. Desvendar essas concepções revela como o entendimento da temporalidade varia ao longo das épocas.

Em seguida, abordaremos as ideias de Reinhart Koselleck, que focou nas estruturas temporais e nas relações entre passado e futuro. Ao explorar as estruturas temporais específicas de cada período histórico, Koselleck revelou como as percepções do passado, presente e futuro são moldados e, como isso influencia a interpretação e a escrita da história.

Por fim, analisaremos as contribuições de François Hartog, que introduziu o conceito de regimes de historicidade e investigou a relação entre a compreensão do futuro e a interpretação do passado. Ao examinar diferentes contratos com o futuro ao longo da história, Hartog nos convida a refletir sobre as implicações dessas perspectivas temporais para a prática historiográfica. “Se a crítica ao progresso não implica uma promoção automática do presente, ela instila a dúvida sobre o caráter inevitavelmente positivo da caminhada para o futuro.” (HARTOG, 2013, p.146).

Também ao longo deste artigo, serão destacadas tanto as convergências quanto as divergências entre esses três historiadores, a fim de fornecer uma visão abrangente das diferentes abordagens em relação à temporalidade de passado, presente e futuro. O entendimento, a compreensão dessas perspectivas que enriquecerá nosso entendimento da construção histórica e nos permitirá refletir criticamente sobre os fatos históricos e sociais.

A metodologia utilizada para a construção deste artigo se deu a partir de um levantamento bibliográfico das obras mencionadas; leitura interpretativa e análise crítica das obras “História e Memória” de Le Goff (2003), “Futuro passado: Contribuição à semântica do tempo histórico” de Koselleck (2006) e “Regimes de Historicidade. Presentismo e experiências do tempo” de Hartog (2013), partindo para uma exploração das concepções teóricas de cada autor, comparações de suas respectivas abordagens e compreensão de suas discursões sobre as referidas categorias.

A QUESTÃO DA TEMPORALIDADE DE PASSADO, PRESENTE E FUTURO EM LE GOFF, KOSELLECK E HARTOG

Nas obras de Jacques Le Goff, Reinhart Koselleck e François Hartog, as questões da temporalidade de passado, presente e futuro são abordadas de formas distintas, mas todas com a intenção de compreender a construção e significado do tempo histórico.

Para Le Goff (2003), em sua obra "História e Memória", podemos observar que ele foca seus estudos na relação entre história e memória, discutindo como o passado é lembrado e interpretado no presente. Também argumenta que a memória individual e coletiva influencia na escrita da história, e que o passado é recontextualizado de acordo com as necessidades e interesses do momento presente.

Le Goff, inclusive fez parte da Escola dos Annales, sendo um dos principais representantes dela, dentre os quais também é possível lembrar de Emmanuel Le Roy Ladurie e Fernand Braudel. Esses historiadores buscaram um fazer histórico mais amplo e integrado, levando em consideração a longa duração e a interação entre diferentes grupos sociais.

Duas categorias centrais que podemos extrair do pensamento de Le Goff se trata de suas reflexões acerca da História, enquanto ciência, e sobre memória, já que esta categoria é determinante na construção do passado histórico. Ele nos coloca que as sociedades constroem narrativas históricas de acordo com sua memória coletiva e como essas narrativas podem mudar ao longo do tempo.

De acordo com nosso autor:

> Os indivíduos que compõem uma sociedade sentem quase sempre a necessidade de ter antepassados; é esta uma das funções dos grandes homens. Os costumes e o gosto artístico do passado são muitas vezes adotados pelos revolucionários. A cronologia mantém-se essencial para o sentido moderno, histórico, do passado, pois que a história é uma mudança orientada. (LE GOOF, 2003, p. 208).

Isso sugere que a conexão com os presentes e a identidade histórica são elementos essenciais para as pessoas em uma sociedade. Os antepassados fornecem uma base de tradições, valores e conhecimentos que são transmitidos ao longo do tempo. A cronologia é apresentada como uma ferramenta essencial para a compreensão do passado e a construção de uma perspectiva histórica. Ela permite a organização dos eventos de acordo com sua ordem temporal, estabelecendo uma sequência lógica e um sentido de direção na história. A história,

por sua vez, é vista como uma mudança orientada, indicando que os eventos históricos não ocorrem de forma aleatória, mas são moldados por fatores e direcionados específicos.

Quanto a questão da duração e longa duração, Le Goff (2003) enfatizou a importância de se olhar para a história em longas durações, ou seja, levando em consideração períodos significativos de tempo para compreender os processos históricos. Ele nos faz refletir que o passado muitas vezes é lembrado pelos feitos dos "grandes" homens que se destacaram na história, que esta história é recontada a partir da vida destes, muitas vezes não pelos acontecimentos externos, e que transcorrem normalmente durante o tempo sequencial da existência humana.

Le Goff coloca que somente evoluímos a partir da racionalidade no agir diante dos fatos partindo e das vivencias diárias em nosso cotidiano, e que, o passado gera um peso nas pessoas fazendo-as a se remeter aos contos maravilhosos, como As Mil e uma Noites, e que é no passado que estão as melhores coisas, e não, no momento presente vivido. Naquele dado momento havia certo conservadorismo remetendo às pessoas a moda retrô, que exprime o passado, o perfeito, o acabado, um tempo subordinado, tempo da concomitância do hábito, que exprime um passado perfeito/exato. Mas, a história necessita de uma analise do passado para compreendermos o momento, e, é no presente que se sabe sobre o passado.

Nessa reflexão se faz muito importante sair do presente, ir ao passado investigar o passado e retornar ao presente para relatar a compreensão do passado e presente. Não somos e não estamos fora do tempo, estamos dentro do tempo e no seu transcorrer é necessario este entendimento.

Ao refletir, compreender a relação presente/passado, passado/presente trazendo a relação do fato existente de forma certa. Na visão de Le Goof o passado tem um peso, cabe ao históriador compreender e relatar os fatos de forma correta. Neste sentido É necessaario fazer uma história do presente, constituindo e reconstituindo o passado, ou, entender que a história é um processo, e sendo um processo precisamos refletir sobre o tempo e a memória que este tempo tráz. Se quisermos analisar o passado temos de observar o curso deste tempo, pois está interligado passado presente.

Há vários modos de se conceber a História para se desenvolver uma pesquisa, todo trabalho/pesquisa é uma auto-reflexão dos fatos ali narrados, podemos conceber a história como ciência/disciplina, mas também, como história a ação dos homens ao longo do tempo, dentro do tempo. Precisamos conhecer e refletir qual será a concepção necessária para desenvolver a nossa pesquisa, e, como deveremos estudar, buscar e fazer a mesma diante de nosso objeto de

pesquisa dentro da História e na história. Então distinguir entre passado presente, e, posterior futuro nos possibilita compreender o tempo e, em qual tempo devemos narrar os fatos, relata Le Goff:

> A distinção entre passado e presente é um elemento essencial da concepção do tempo. É, pois, uma operação fundamental da consciência e da ciência históricas. Como o presente não se pode limitar a um instante, a um ponto, a definição da estrutura do presente, seja ou não consciente, é um problema primordial da operação histórica. (LE GOFF, 2003, p.197).

Assim, mostra-se importante sair do presente, ir ao passado, investiga-lo, e retornar ao presente para narrar/relatar a compreensão dos fatos do presente e passado. Não somos e, não estamos fora do tempo, estamos dentro do tempo no seu transcorre. Compreender esta dúbia interpretação temporal, nos faz adentrar na filosofia enquanto reflexão e na ciência em sua interpretação do tempo e História na história.

Quando nos voltamos a obra de Koselleck (2006), em seu trabalho "Futuro Passado", notamos que seu ponto de análise se trata de duas categorias históricas fundamentais para compreendermos a questão da temporalidade histórica, as quais sejam: “Espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”. Ele analisa como as expectativas futuras moldam a compreensão do passado e ações no presente.

Sendo um historiador da história dos conceitos ele busca entender o movimento que essas categorias possuem em nossa vida e sociedade. Koselleck faz reflexões sobre os conceitos históricos, mostrando que tem um único processo histórico a se pensar, ou seja, o espaço de vivencia e tempo, que a história já tem um futuro planejado a partir de suas experiências vividas e da expectativa do que vira, ou o futuro. Não se podendo conceber uma experiência estática entre espaço de experiência e horizonte de expectativas. Estas são constituídas de diferenças temporais no tempo presente/hoje, na medida em que são entrelaçados o passado e o futuro de maneiras desigual.

De acordo com Koselleck:

> Quando o historiador mergulha no passado, ultrapassando sua própria vivência e recordações, conduzido por perguntas, mas também por desejos, esperanças e inquietudes, ele se confronta primeiramente com vestígios, que se conservam até hoje, e que em maior ou menor número chegam até nós. (KOSELLECK, 2006, p.305).

Ao transformar esses vestígios em fontes dando testemunho de fatos históricos no qual se deseja aprender, o historiador se movimentará em dois planos. Ou analisará fatos

anteriormente articulados na linguagem, ou, baseando em hipóteses e método construirá fatos ainda não articulados, mas, revelados a partir de vestígios.

No primeiro, os conceitos vistos pela lógica tradicional da linguagem das fontes servem tão somente de acesso heurístico, facilitando a compreensão da realidade de tempos passados, ou, que já transcorreram. Já no segundo, o historiador se baseia por conceitos formados e definidos posteriormente, ele serve-se de categorias científicas que são empregadas sem comprovação das fontes, tratando de conceitos ligados às fontes e às categorias científicas do conhecimento, sendo preciso distinguir e que podem estar associados entre si, mas não estão de fato.

O historiador dos conceitos deve medir essa convergência ou divergência entre os conceitos e as atuais categorias do conhecimento. Sendo a história dos conceitos por mais especificas que possam ser os métodos, e, sua riqueza empírica se faz refletir sobre o inicio de uma teoria cientifica da história, levando para a teoria da história.

Koselleck (2006), aborda as categorias históricas de "espaço de experiência" e "horizontes de espera", mas, não deixa de apontar que essas duas expressões não são passageiras como conceitos da linguagem das fontes, pois, todas as histórias contadas dentro da História foram construídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam, com isso, ainda não relataram sobre uma história concreta; passada, presente ou futura. “Já “experiência” e “expectativa” não passam de categorias formais, não permitindo deduzir aquilo o qual se teve de experiência e aquilo que se espera.” (KOSELLECK, 2006, p.306).

> Desde então a história pôde ser concebida como processos de contínuo e crescente aperfeiçoamento; apesar das recaídas e rodeios, ele teria que ser planejado e posto em pratica pelos homens. Desde então os fins continuam a ser estabelecidos de geração em geração, e os efeitos previstos no plano ou no prognóstico se transformam em elementos de legitimação da ação política. (KOSELLECK, 2006, p. 317).

Entretanto partindo de horizonte de expectativa há uma mudança nas reflexões que se desenvolvem com o tempo. Todas as categorias formais mencionadas se caracterizam por serem ao mesmo tempo ou, por terem sido conceitos históricos procedentes do mundo da vida que seja no campo político, econômico ou social, talvez transmitindo uma visão intuitiva que superava o mundo cotidiano da política. As categorias “experiências” e “expectativas” estão em um grau de generalidade mais elevado, difícil de ser superado, sendo seu uso absolutamente necessário e como categorias históricas elas equivalem a espaço e tempo.

> "O par de conceitos "experiências" e expectativas" é manifestamente de outra natureza. Não prepõe uma alternativa, não se pode ter um sem o outro; não há expectativa sem experiência, não há experiência sem expectativa. (KOSELLECK, 2006, p. 307).

Aprendemos com o tempo, também com o tempo reunimos e adquirimos novas experiências, sendo por recordações de erros cometidos que poderão ser corrigidos por novas experiências adquiridas e que, podem no presente ser modificar com reflexo no tempo futuro, podemos mudar com o correr do tempo. Então o ganho de experiências ultrapassa então a limitação do futuro possível, tal como pressuposta pela experiência anterior.

Koselleck (2006, p. 305) explica que "o historiador sempre se movimenta em dois planos", seja pela ótica da análise de fatos ou pelos métodos e técnicas de pesquisa através da criação de hipóteses de estudo. Isso o conduzirá a extrair conclusões a partir dos vestígios encontrados. Esses dois momentos que o autor destaca estão separados por possibilidades distintas de análise a partir da compreensão no espaço e no tempo em que se analisa. Para o autor sendo a história inteira única, também o futuro se apresenta e se dá de forma única, portanto diferente do passado. O furo trás nos uma visão de progresso modificando o valor que se tem do passado.

Ao considerar a interpretação de tempo na História, Hartog, em sua obra "Regimes de Historicidade", examina as diferentes formas pelas quais os seres humanos têm concebido o tempo ao longo da história. Ele identifica diferentes "regimes de historicidade" que refletem também em diferentes maneiras de lidar com a temporalidade.

O referido autor expõe que:

> A rememoração é ativa, ela não é um surgimento involuntário do passado no presente; visando um momento do passado, ela tende a transformá-lo. Homem da brecha do tempo, do presente, seguramente, mas em nenhum caso do presentismo, sua *aura* não parou de crescer, justamente, desde que o regime moderno de historicidade encontrou-se questionado. Do passado, ele não faz de forma alguma tábula rasa, enquanto fórmula um pensamento da revolução. (HARTOG, 2013, p. 168)

O autor supracitado alude que a rememoração não é um envolvimento involuntário do passado no presente, mas sim uma atividade consciente e intencional. Ao direcionar-se a um momento específico do passado, uma rememoração tende a transformá-lo. Isso sugere que a maneira como nos lembramos e interpretamos o passado é influenciada pelo nosso contexto presente e pelos nossos objetivos e perspectivas.

Hartog (2013) descreve o "homem da brecha do tempo, do presente", sugerindo que uma rememoração ocorre no presente, mas não se limita ao presenteísmo, que é uma visão de mundo que coloca o presente como o único ponto de referência válido. Em vez disso, uma rememoração envolve uma abordagem mais complexa, que reconhece a importância do passado e sua conexão com o presente. Ele menciona a aura crescente do homem da brecha do tempo, sugerindo que sua importância e influência aumentaram à medida que o regime moderno de historicidade tem sido questionado. Isso pode ser interpretado como uma resposta à crise da história, em que as abordagens tradicionais e lineares da história foram desafiadas, levando a uma reavaliação do papel da rememoração e do passado na construção do conhecimento histórico.

Por outro lado, ele destaca ainda que o homem da brecha do tempo não descarta completamente o passado, mas utiliza-o como uma base para o pensamento revolucionário. Isso sugere que o passado continua sendo uma fonte de inspiração e reflexão para a transformação social e política. Ou seja, ressalta a natureza ativa da rememoração, sua relação com o passado e o presente, e a importância do homem da brecha do tempo como um agente que utiliza o passado como uma fonte de reflexão e pensamento revolucionário.

É baseando com informações contidas no tempo passado é que as pessoas transformam o presente em que está. Hartog considera o lugar do passado no momento presente e questiona como diferentes sociedades constroem narrativas históricas para relatar a História dentro de seu tempo histórico, considerando que no presente estão informações do passado que estas nos direcionam para o futuro. O Presente traz consigo informações do passado, estas informações nos direcionam para o futuro. Ambos se interligam, ou, se fundem. As pessoas estão no presente dando importância maior ao futuro, projetando suas vidas no futuro, esquecendo muitas vezes de viver o presente por estarem e colocarem todas suas expectativas não no agora, mas, no futuro.

> Este é o sentido imperativo da ordem do tempo: uma ordem que continua acelerando ou se apresentando como tal. A história é feita então em nome do futuro e deve ser escrita do mesmo modo. O movimento futurista estimulou esta postura ao extremo. (HARTOG, 2013, p.141).

Desta forma, o autor discute como diferentes épocas históricas tiveram diferentes relações com o futuro, analisando como as expectativas em relação ao futuro influenciam a visão de mundo de uma sociedade e como essa visão molda a interpretação do passado e do presente. Hartog cita que o Sec. XX foi aliado com uma tendência inicial mais futurismo do

que presentista, mas, finalizando mais como presentista do que futurista. O sentido futurista é imperativo da ordem temporal, ordem esta de dominação, de domínio sobre o futuro que continuava se revelando, apresentando como deveria ser, sendo a história feita em nome do futuro, também sendo escrita do mesmo modo como estava posta.

CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS ACERCA DA TEMPORALIDADE/ PRESENTISMO

Jacques Le Goff, Reinhart Koselleck e François Hartog por serem considerados importantes e grandes historiadores que refletiram sobre a temporalidade na história eles comungam de algumas convergências, mas também, há algumas divergências nas interpretações dos tempos históricos.

Podemos indicar que Jacques Le Goff, Reinhart Koselleck e François Hartog compartilham a crítica ao presentismo, reconhecendo a importância de evitar a imposição de valores contemporâneos ao interpretar o passado. Eles destacam a necessidade de compreender o passado em seu próprio contexto histórico.

Todos os três historiadores concordam que é fundamental levar em consideração as circunstâncias sociais, culturais e políticas de uma época específica ao analisar a temporalidade. Eles defendem a análise situada no contexto histórico para uma compreensão mais adequada do passado. (LE GOFF, 2003; KOSELLECK, 2006; HARTOG, 2013).

Enquanto Jacques Le Goff enfatiza a longa duração e a evolução histórica ao longo do tempo, Reinhart Koselleck e François Hartog adotam uma perspectiva mais focada em períodos específicos. Koselleck, por exemplo, se concentra na análise de estruturas temporais em determinados momentos históricos. Analisando o tempo em si.

Koselleck se destaca por sua ênfase na história dos conceitos, analisando como os significados e usos desses conceitos mudam ao longo do tempo. Por outro lado, Le Goff e Hartog se concentram mais em questões de memória, narrativas históricas e regimes de historicidade. Considerando a História como ciências, mas também, como memória seus contratos ao longo da história.

> Experiência e expectativa são duas categorias adequadas para nos ocuparmos com o tempo histórico, pois elas entrelaçam passado e futuro. São adequadas também para se tentar descobrir o tempo histórico, pois enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político...” (KOSELLECK, 2006, p.308).

Essas são apenas algumas das convergências e divergências entre os historiadores em relação à temporalidade e ao presentismo. Cada um deles contribuiu com sua própria visão e abordagem, enriquecendo o debate historiográfico sobre a experiência e interpretação do tempo na história. Tais reflexões se faz muito importante para nós para que possamos de certa forma refletir verdadeiramente o que é História dentro do nosso objeto de pesquisa.

Quanto às reflexões dos pesquisadores citados sobre Presentismo, Le Goff, Koselleck e Hartog trouxeram contribuições significativas para o entendimento da temporalidade de passado, presente e futuro dentro do contexto da história.

Le Goff, em sua reflexão, trabalhou no sentido de compreender e relatar de como a duração histórica se dá. Nas suas análises históricas, ele buscou entender os processos de transformação e continuidade da história tempo ao longo do tempo, e, no tempo. Ao discorrer sobre as memórias e narrativa histórica dos fatos explicando a relação entre memória e história. Ele destacou como as sociedades constroem narrativas do passado e como essas narrativas evoluem ao longo do tempo, perpassando pelo tempo dentro da história, e que, há um tempo circular e tempo linear, e neste transcorrer que está o passado, presente e futuro. Também questionou a ideia deste tempo, existindo o tempo linear e o progressivo, reconhecendo a presença de percepções mais cíclicas do tempo em algumas sociedades medievais.

Koselleck (2006), também reflete sobre as estruturas temporais, argumentando que em diferentes épocas históricas, a história possui suas próprias estruturas temporais, que moldam a percepção do passado, presente e futuro, analisando como essas estruturas influenciam as experiências históricas e os conceitos relacionados.

O futuro e o passado para Koselleck na sua interpretação ele afirma que foi explorando esta relação entre futuro, e, passado, e argumentando que a compreensão do futuro esteve e está intimamente ligada à interpretação do passado. A forma com que se interpretam o passado muitas vezes suas expectativas e projeções de futuro influenciam a compreensão/interpretação e a narrativa histórica. Ou, o futuro é ligado diretamente conforme se interpreta o passado desconsiderando o presente. A única coisa que se tem de interesse é as histórias do tempo que já se passou como prospecção para um futuro ainda por vir.

Expressões modernas do presentismo, explicitamente inspiradas por correntes vitalistas, levaram a desvalorização do passado. O presente se sobrepõe sobre o passado em nome da vida e também da arte muitas vezes. Na identificação do presentismo pode-se de forma histórica explicar o presentismo na religião e nas filosofias antigas, com a passagem de uma para a outra.

Para Hartog nunca vivemos o momento pressente, estamos sempre a nos preparar para viver o futuro, ou futuro imaginário. O presente está no horizonte, sem o futuro e sem passado ele produz cotidianamente o passado e o futuro de que sempre precisa, valorizando o imediato. O comportamento do homem dentro da história traduz uma experiência amplamente compartilhada do presente e é um dos seus componentes, delineando a temporalidade do presente:

> Como se se quisesse preservar, na verdade, reconstituir um passado já extinto ou prestes a desaparecer para sempre. Já inquieto, o presente descobre-se igualmente em busca de raízes e de identidade, preocupado com memória e genealogia. (HATOG, 2013, p.151).

Ao introduzir o conceito de regimes de historicidade, Hartog foi um dos pesquisadores que ao referiu-se a diferentes maneiras pelas quais as sociedades vivem e experimentam o tempo histórico. Ele também analisou como em diferentes épocas históricas há regimes de historicidade distintos, moldando a relação com o passado, o presente e o futuro. Investigando como as relações entre a compreensão do futuro e as interpretações do passado influenciam a história. “Se a critica ao progresso não implica uma promoção automática do presente, ela instila a dúvida sobre o caráter inevitavelmente positivo da caminhada para o futuro”. (HARTOG, 2013, P.146).

O Contrato com o futuro foi examinado por Hartog como diferentes períodos históricos têm diferentes relações com o futuro, argumentou que a noção de futuro é historicamente contingente e influenciando a maneira como as pessoas interpretam a história e a si mesmas dentro do tempo histórico na história. Sua reflexão sobre temporalidades questiona a questão do tempo, ou, as temporalidades mais tradicionais, buscando compreender como a experiência do tempo pode variar dentro de uma mesma época, de acordo com diferentes grupos sociais e contextos específicos. “Porém, o Manifesto futurista mostra também como podemos passar do futurismo ao presentismo, ou como o futurismo é também(já) um presentismo. (HARTOG, 2013, p.141).

Neste contexto esses historiadores forneceram abordagens e categorias analíticas importantes para a compreensão da temporalidade de passado, presente e futuro na história, contribuindo para o desenvolvimento da teoria histórica e do pensamento historiográfico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao avaliar a contribuição teórica dos três autores Le Goff, Koselleck e Hartog, os pesquisadores debruçaram sobre o estudo da teoria da História, e o estudo da História enquanto ciência, contribuindo com nossos estudos hoje para refletir sobre a condução e abordagens de nossos objetos de estudo em História.

Especificamente, na minha dissertação de mestrado, que se concentra na história das politicas públicas que levaram a reestruturação da Universidade Estadual de Goiás entre os anos de 2010 a 2020, sendo, portanto, meu objeto de estudo, essas obras serão essenciais para uma melhor compreensão e exposição da historicização e a trajetória da universidade desde sua criação, levando em consideração os cuidados que um historiador deve ter ao analisar os documentos e fatos.

Ao avaliar a contribuição teórica dos três autores: Le Goff, Kosseleck e Hartog, compreendi que eles se debruçaram sobre o estudo da teoria da História, a História enquanto ciência, oferecendo perspectivas e visões distintas sobre a temporalidade de passado, presente e futuro. Os mesmos exploram em suas reflexões de como o passado é lembrado e interpretado no presente, e, como as expectativas futuras moldam nossa compreensão do passado, e diferentes concepções do tempo ao longo da história.

A ampla e clara abordagem dos estudiosos analisados nos mostra o verdadeiro papel do historiador ao lidar com fontes históricas e ao se deparar com seu objeto de pesquisa. Através da interdisciplinaridade, podemos desenvolver pesquisas que remontam e entendem histórias históricas, compreendendo a evolução da sociedade dentro da temporalidade histórica. Essa compreensão não se limita apenas as análises da politicas publicas que influenciaram e influenciam a oferta de ensino superior a licenciados em História, mas também é relevante para profissionais de outras áreas, como administradores de empresas, economistas, dentre outros Licenciados ou Bachareis, que podem utilizar essa compreensão para registrar a evolução do homem em sociedade ao longo do tempo.

Nesse contexto historiográfico de passado, presente e futuro, e da relação entre história e memória, é que desenvolverei uma pesquisa sobre o cenário da Educação Superior em Goiás, com foco na Universidade Estadual de Goiás. Considerando a heterogeneidade das instituições de ensino superior no estado, é importante compreender os aspectos históricos, temporais, sociais, políticos e culturais que caracterizaram a criação, expansão da universidade. Em particular, buscaremos compreender os fatores essenciais para oferta de cursos para formação

de profissionais em Goiás, analisando o processo de expansão e reestruturação da UEG e suas políticas públicas. Isso inclui investigar e descrever os principais aspectos históricos relacionados à Universidade Estadual de Goiás enfatizando os cursos oferecidos, a localização e polos existentes, identificar as politicas publicas atuais voltadas para as questões de formação de Bacharéis e de Licenciados para educação básica ofertadas pela Universidade Estadual de Goiás.

A compreensão desses fatos históricos, educacionais e das politicas publicas, dentro do contexto da História passada, presente e futuro, é essencial para nortear a busca por estratégias que motivem pessoas a buscar o ensino superior para se qualificar. Os estudos de Le Goff, Koselleck e Hartog sobre a temporalidade histórica fornecem perspectivas valiosas para compreender a construção e o significado do tempo histórico, destacando a complexa relação entre história e memória, como expectativas futuras e como diferentes concepções do tempo ao longo da história.

Ao mencionarmos a Universidade Estadual de Goiás - UEG, reconhecemos a relevância e símbolo dessa instituição no Estado de Goiás. Diante disso, surge a necessidade de compreender a história da instituição e as políticas públicas que influenciam as constantes reestruturações administrativas com reflexões no pedagógico e as crises perpassadas para se readequar as constantes mudanças advindas do Poder Executivo, em virtude de ser esta uma autarquia..

Para embasar essa pesquisa, a compreensão dos fatos históricos e educacionais, dentro da perspectiva da História passada, presente e futuro são fundamentais. Nesse sentido, os estudos de Jacques Le Goff, Reinhart Koselleck e François Hartog sobre a temporalidade do passado, presente e futuro oferecem perspectivas valiosas. Esses autores destacam uma relação complexa entre história e memória, discutem como expectativas futuras moldam nossa compreensão do passado e exploram as diferentes concepções do tempo ao longo da história.

Le Goff chama nossa atenção para a influência da memória individual e coletiva na escrita da história, mostrando como o passado é constantemente reinterpretado de acordo com as necessidades e interesses do presente. Isso nos leva a refletir sobre como a interpretação do passado está em constante evolução e como diferentes perspectivas podem coexistir.

Koselleck, por sua vez, destaca a importância das expectativas futuras na construção do tempo histórico. Ele nos convida a considerar como visões de futuro moldam nossas interpretações do passado e influenciam nossas ações no presente. Esses pensamentos nos

levam a repensar a noção de linearidade temporal e reconhecem a complexidade das relações entre passado, presente e futuro.

Por fim, Hartog nos oferece uma perspectiva mais ampla ao examinar diferentes "regimes de historicidade" ao longo da história. Sua análise nos permite compreender como diferentes sociedades constroem narrativas históricas e concebem o tempo de maneiras distintas. Isso nos desafia a questionar nossas próprias concepções do tempo e reconhecer sua natureza relativa e moldável.

Em conjunto, os textos de Le Goff, Koselleck e Hartog nos permitem repensar nossa compreensão do tempo histórico dentro da História, destacando a importância das relações entre passado, presente e futuro, bem como a influência de fatores individuais, coletivos e sociais na construção de narrativas históricas. Esses estudos nos lembram que o tempo é uma construção complexa e que sua interpretação está sujeita a constantes mudanças e contextualizações.

Ao compreender esses fatos, somos capazes de vislumbrar estratégias profissionais e utilizá-las na formação intelectual e no desenvolvimento da mão de obra. É fundamental reconhecer a importância da formação intelectual no Ensino Superior, pois precisamos compreender a temporalidade da História dentro da história e utilizá-la como base sólida para o trabalho e a valorização da categoria docente de Licenciados em História.

A implementação de políticas públicas eficazes, acompanhadas de avaliação constante e ajustes conforme necessário, é essencial para criar um ambiente propício ao crescimento e à excelência no ensino superior em Goiás. Ao enfrentar esses desafios de maneira proativa, o estado pode construir um sistema educacional mais inclusivo, inovador e alinhado com as demandas da sociedade e do mercado de trabalho local.

Assim, as inovações e perspectivas do passado, presente, futuro das políticas públicas para o ensino superior no Brasil e em Goiás são cruciais para enfrentar os desafios atuais e preparar as gerações futuras para um mundo em constante transformação. A busca pela excelência, a promoção da equidade de acesso e a adaptação às demandas do mercado de trabalho devem guiar as ações dos gestores e legisladores na construção de um sistema de ensino superior robusto, dinâmico e alinhado com as necessidades da sociedade.

REFERÊNCIAS

LE GOFF, Jacques. Passado/Presente. In:_____. **História e Memória**. 5ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

KOSELLECK, Reinhart. “Espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”: duas categorias históricas”. In:_____. **Futuro passado: Contribuição à semântica do tempo histórico.** Rio de Janeiro: Contraponto, Editora da PUC-Rio, 2006.

HARTOG, François. Memória, história, presente. In:_____. **Regimes de Historicidade. Presentismo e experiências do tempo.** Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

AS HISTÓRIAS CONTADAS ATRAVÉS DAS FESTAS RELIGIOSAS NOS MUNICÍPIOS QUE DA ESTRADA DE FERRO EM GOIÁS

Martinha Alves Mesquita Ribeiro[187]
Luiz Carlos do Carmo[188]

Resumo: A cultura goiana é notavelmente diversificada, refletindo a rica mescla de influências de negros, brancos e indígenas, assim como as características compartilhadas em todo território brasileiro. Em relação as festividades culturais, destaca-se a Folia de Reis, Catira, Congadas, rodeios, quadrilhas juninas, dentre tantas outras que, expressam histórias, memórias, religiosidade e uma ampla diversidade cultural. As manifestações e a cultura religiosa em Goiás também ocorrem por meio de festejos e celebrações, expressando as crenças de um povo transmitidas de geração a geração, tornando assim, uma tradição familiar. Dessa forma, a Tradicional Festa Junina do Manoel do Gato, que acontece em Palmelo-GO, é um exemplo desse tipo festividade, que reúne milhares de pessoas todos os anos. Tal festa acontece há 47 anos, em 4 dias seguidos, sempre seguindo a data comemorativa do dia de São João. Além da festança, acontece também batizados em fogueira, hasteamento da bandeira de São João, alvorada, quadrilhas, barracas com comidas típicas, shows musicais e o famoso Casamento Caipira. Com isso, o objetivo deste trabalho é poder conhecer, registrar e difundir a origem desta tradição, assim como seus fatores históricos, culturais e sociais, para que a comunidade palmelina e outras pessoas saibam os fatores que fizeram iniciar e firmar esta tradição.

Palavras-chave: Festividade. Cultura. Religiosidade. Tradição.

Introdução

A cultura goiana é bastante diversificada, principalmente porque, assim como ocorre com o Brasil como um todo, recebe a influência de negros, brancos e índios e faz com que haja diferentes formas de manifestações que reúnem não somente os goianos, mas pessoas de outros estados e países, principalmente em relação as festividades, onde destaca-se a presença da Folia de Reis, da Catira, Congadas, rodeios, dentre tantas outras que reúnem em si histórias, memorias, religiosidades e uma ampla diversidade cultural. Diante dessa diversidade de manifestações, surgiu o interesse em conhecer melhor quais são as histórias por trás dessas festividades tão importantes para os goianos e que se diferem de um município para o outro.

[187] Mestranda em História no Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado Profissional da Universidade Federal de Catalão (PPGH – MP – UFCAT), graduada em Geografia. E-mail: mesquitamartinha@gmail.com
[188] Docente no Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado Profissional da Universidade Federal de Catalão (PPGH – MP – UFCAT).

Teixeira (2011) afirma que várias são as manifestações culturais que são herança passada de geração para geração, acabando por torna-se uma tradição familiar, sendo também uma cultura bastante popular, carregando a identidade das comunidades rurais e urbanas, considerada pelos seus participantes como uma manifestação importante da identidade goiana, preservando seus saberes mais tradicionais. Por isto, as festividades são alvo dessa pesquisa e mostram-se riquíssimas em histórias e memórias.

As representações e manifestações culturais são características muito importantes de uma região, pois elas levam a história do homem sobre o espaço, além disto, Teixeira (2011, p.01) considera que "as representações culturais fortalecem a relação das pessoas com suas heranças culturais", ou seja, é uma forma de as novas gerações conhecerem a história do povo e do lugar do qual fazem parte, valorizando a identidade do grupo do qual fazem parte. Essa característica torna a pesquisa ainda mais interessante, pois ele eleva a história dos lugares, as singularidades dos povos,

exalta fontes orais, de pessoas que não são "heróis" conhecidos nacionalmente, mas que fazem parte da história local e que precisam ter vez e voz dentro da história.

Para Teixeira (2011) a cultura é algo construído histórica e socialmente e com o passar do tempo ela vai se transformando e se modificando de acordo com cada espaço, com cada momento histórico, surgindo histórias coletivas, mas, também, histórias individuais, de famílias, grupos, indivíduos, todos influenciados por fatores econômicos, históricos, políticos e sociais, o que dá origem a grandes diversidades étnico-sociais que existem em todo o mundo.

Ainda sobre a cultura Canclini (2003) considera que ela envolve diferentes tipos de manifestações com seus significados sociais, diferentes formas de produção, circulação e consumo, não estando restrita a um grupo específico ou que tenha maior ou menor influência social. Já Teixeira (2011, p.01) considera que a cultura "é característica plural, da comunidade humana, seja ela vista como um todo planetário, seja fragmentada em pequenos blocos" e manifesta-se, por isto, de maneiras diferenciadas, como ocorre, por exemplo, com as festividades presentes no território goiano.

O objetivo desta pesquisa é, dessa forma, discutir as histórias contadas pelas festividades que ocorrem nos municípios goianos que compõem a região da Estrada de Ferro, exaltando a diversidade dessas manifestações culturais, os fatores históricos, sociais e econômicos nelas envolvidos, a questão da religiosidade, o envolvimento da população, dentre tantos outros aspectos que tornam essas festas parte da cultura e identidade desses municípios.

Todavia, a Tradicional Festa Junina do Manoel do Gato, que acontece em uma pequena cidade do interior do sudoeste goiano, com menos de 4 mil habitantes, faz jus as questões de tradicionalidade e herança cultural. Visto que, segundo as histórias contadas de "boca a boca", a origem desta festividade ocorreu devido a uma promessa de cunho religioso, em que a genitora da família, a Dona Nicola, deveria promover um ritual religioso a ser realizado no dia 24 de junho (dia de São João), com o hasteamento de uma bandeira representando esse santo católico e a realização de batizados.

Durante o evento do batismo, havia certas questões que deveriam sempre acontecer em suas reuniões, como: o hasteamento da bandeira de São João e a presença de uma fogueira, onde seria firmado o batizado. Diante da fogueira, os padrinhos ficavam de frente a benzedeira, com uma vela em mãos e a pessoa a ser batizada em sua frente, pegavam um pedaço da madeira da fogueira acesa e diziam em voz alta o que a benzedeira citava. Com isso, tal evento foi se passando de pessoa a pessoa, de mãe para filho e assim em diante, fazendo com que, o que antes era um batismo pequeno, com cerca de 5 batizados, se tornasse algo grandioso, como acontece atualmente, variando em mais de 100 batismos.

Na tradição, o início do evento deveria iniciar na madrugada do dia 24 de junho, a denominada "alvorada", em que passavam pelas ruas da cidade, por volta de 4h da manhã e iam se encontrando e fazendo um grupo maior de seguidores, para no final se juntarem a frente da casa da benzedeira, por volta do amanhecer do dia. Após o aparecimento dos primeiros raios solares, esses seguidores agrupados ali, se agraciavam de um café da manhã oferecido graças a doações de alimentos. Durante o dia iam se preparando para a festividade que iria acontecer no anoitecer, o batizado, e também era servido pipoca e quentão, visto que nesta época do ano vigara-se o inverno.

Devido a divulgação do batizado, várias pessoas migravam até a cidade para agraciar e participar do evento, fazendo com que ele se tornasse grandioso e repleto de seguidores de cidades vizinhas, portanto, sentiram a necessidade de oferecer o lugar para que montassem barracas de vendas de bebidas e comidas típicas ali. Com isso, a repercussão se tornou notória que chamava atenção de cantores e festeiros que também vinham se agraciar e entreter os que ali estavam, fazendo shows musicais.

Além disso, havia também outra tradição difundida entre os filhos da Dona Nicola, o "casamento caipira", que é uma peça teatral tradicional, porém, não convencional, em que haviam somente personagens homens. Eles perceberam a oportunidade de acontecer ali a

execução da peça teatral para o entretenimento daqueles que aguardavam pelo batismo e trazer risos e alegrias em meio ao frio do mês de junho.

Assim como no batizado, que haviam questões primordiais para acontecer, no casamento caipira também havia alguns requisitos a serem cumpridos, como: todos os atores são homens que usariam vestes femininas e encenariam um casamento entre um casal caipira, com padre, madrinhas e padrinhos, mães e pais dos noivos, damas-de-honra e até policiais que serviriam a segurança do estimado casamento. Tudo ocorria de forma lúdica e engraçada para descontrair e fazer com que a espera pelo batismo não se tornasse tediosa.

Atualmente, acontecem ainda o batismo na fogueira e o famigerado casamento caipira, com a participação do filho da Dona Nicola, o Sr. Manoel, que dá o nome da festa, trazendo centenas de pessoas que esperam ansiosamente por meados de junho para festejar, agraciar, encontrar amigos e familiares durante os quatro dias de festa.

Com isso, a festa teve um importante avanço na questão de organização dos eventos e abertura para shows musicais de grande porte, fazendo com que a Prefeitura Municipal concedesse à festa o título de patrimônio cultural da cidade, tornando-a um marco importante no âmbito social, cultural e financeiro ao município, visto que atrai centenas de pessoas e a atração de barracas de vendas e comércio nos dias que ocorrem a festa. Diante disso, a prefeitura investe em shows e outros atrativos afim de dar mais atenção e desejo das pessoas das cidades vizinhas e virem participar e fazer parte da festança por mais um ano e, com isso, aumentar o crescimento desta tradição e trazer mais adeptos a cada ano que passa.

Sendo assim, o objetivo deste trabalho é conhecer melhor as diversidades e as manifestações culturais que compõem o Estado de Goiás e para isto, recorre-se as discussões bibliográficas para respaldar teoricamente esta pesquisa, ao recurso fotográficos e ao uso da fonte oral em forma de entrevistas, de maneira a conhecer a história dessas festas, suas características, a representatividade dentro dos municípios, as mudanças que sofreram ao longo do tempo, dentre outros aspectos.

Justificativa

O interesse por esse tema de pesquisa, “histórias contadas pelas festividades”, surgiu diante da participação em diferentes festividades goianas, entre elas, a do Manoel do Gato em Palmelo (GO) e por observar que são festas que não surgiram aleatoriamente ou ao acaso, ao contrário, elas possuem vários fatores históricos, culturais e sociais envolvidos em sua

existência e que, por isto acabam por fazer parte da própria história e realidade dos municípios nos quais acontecem.

Socialmente falando, discutir as histórias contadas por essas festividades valoriza a história do lugar, dos homens, de pessoas comuns que tem muito a contar sobre o lugar em que vivem e sobre as memórias que carregam consigo, valorizando atores singulares dentro dessas histórias. Por isto, por trazer essa abordagem que preocupa-se em dar voz a pessoas desconhecidas, mas que podem falar sobre o meio e a história do lugar em que vivem, que tal pesquisa mostra-se diferenciada.

À História, essa pesquisa contribui para valorizar uma manifestação cultural que são as festividades e ainda por dar voz a pessoas desconhecidas, mas que podem contribuir para construir novas histórias, valorizando lugares e memórias não conhecidas, mas que podem auxiliar na compreensão da realidade atual de diferentes localidades.

Referencial teórico

A cultura é uma forma de manifestação do ser humano no espaço e no tempo, sendo que de acordo com Teixeira (2011) ela representa um referencial humano, reunindo conhecimentos construídos pelos seres humanos ao longo de sua história, diferentes tipos de experiências, maneiras de agir, vestir, falar, e que também influenciam os espaços e a forma de viver em sociedade. A cultura está presente no meio através das práticas sociais, das tradições, mitos, rituais e crenças criadas pelo homem e que influenciam diretamente sua forma de viver e de se socializar com outras pessoas e que são repassadas de geração para geração. Por isto, a cultura é vista como algo "dinâmico e que vai norteando o desenvolvimento do homem, agindo como uma importante produção no espaço mundial" (TEIXEIRA, 2011, p.03).

Para Peter Burke (1992), o uso da cultura e de seus estudos tornou-se muito mais abrangente dentro da História a partir da década de 1970, levando-se em consideração os aspectos culturais do comportamento humano como centro privilegiado do conhecimento histórico. De acordo com o autor:

> Nesse sentido mais amplo, invoca-se agora a cultura para compreender as mudanças econômicas ou políticas que antes se analisam de maneira mais estreita, interna. Um historiador do declínio do desempenho econômico britânico entre 1850 e 1980, por exemplo, o explicou "pelo declínio do espírito industrial", associado ao afidalgamento de industriais e por fim a revolução de valores. (BURKE, 1992, p.247).

A cultura diante das mais possíveis traduções e empregos, só pode ser definida em termos da própria história, diferenciando-se conforme as regiões e épocas, demonstrando como uma possibilidade de tradução do passado, tornando esta inteligível ao presente o conceito de cultura, porém, é algo bastante diversificado e amplo e que recebe diferentes conotações de acordo com cada autor. Ela é tão ampla que é discutida e abordada por diferentes ciências como a antropologia, história, sociologia, geografia, dentre outras (BURKE, 1992).

As festas são uma das várias representações da cultura na sociedade e entre as várias festividades goianas, é possível destacar, por exemplo, a Folia de Reis, é considerada uma celebração católica que representa a passagem bíblica do trajeto feito pelos Três Reis Magos para encontrar o Menino Jesus. Segundo Borges (2010, p.33) é uma festa nitidamente religiosa:

> As Folias de Reis podem ser exploradas no estudo das identidades goianas no ensino de Geografia, juntamente com a Catira; que também faz parte da festa. A Folia de Reis marca o início do período produtivo; nesta folia há rezas, comidas, danças, catiras, forrós, promessas, cantorias, esmolas, pedidos de pouso, fartos jantares, cachaça. É uma autêntica manifestação de fé, abastança, lazer e convivência que até hoje persiste. Os grupos de foliões percorrem ao longo de oito dias, fazendas, chácaras e sítios, tocando e cantando, cada casa fornece um donativo, pouso ou janta. Desse modo pode ser observado que a tradição religiosa ainda é motivo para reunir as comunidades rurais e urbanas em Goiás, para festejarem, e celebrarem através da fé a sua cultura.

É uma festa presente em vários municípios goianos, que envolve inúmeras famílias e pessoas de diferentes gerações, envolvendo ainda fé e devoção. Outro tipo de manifestação festiva e cultural é a catira, que também pode ser vista em regiões interioranas do país como Minas Gerais, São Paulo, Mato Grosso do Sul. Segundo Rédua (2010, p.04) “essas danças se desenvolvem por meio de um ritmo de sapateado brasileiro semelhante a um “batepé” ao som de palmas e violas. Pode ser exercitado somente por um grupo de homens ou também por um grupo de mulheres” e mais do que uma dança trazem rituais e relações culturais importantes e singulares.

Segundo Cerqueira (2015), outros dias tradicionais festividades goianas são Procissão do Fogaréu e para as Cavalhadas. A Procissão do Fogaréu acontece na cidade de Goiás, durante a comemoração da Páscoa, na quarta feira da Semana Santa e representa a busca e prisão de Jesus Cristo. Tal festividade reúne mais de 10 mil turistas anualmente, na cidade. No caso específico das Cavalhadas, elas ocorrem em municípios como Pirenópolis e Santa Cruz de Goiás, trazendo a representação da luta entre mouros e cristãos (LIMA, 2012). Tais festividades possuem rituais bastante característicos e que são valorizados por seus participantes, assim como passados de geração para geração.

Na visão da antropóloga Rita Amaral (1998), acredita-se que estas festas têm origens no século XII, na região da França, com a celebração dos solstícios de verão (dia mais longo do ano, 22 ou 23 de junho), vésperas do início das colheitas. No hemisfério sul, na mesma época, acontece o solstício de inverno (noite mais longa do ano). Como aconteceu com outras festas de origem pagã, estas também foram adquirindo um sentido religioso introduzido pelo cristianismo, e trazido pela igreja católica ao Novo Mundo. A comemoração das festas juninas é certamente herança portuguesa no Brasil, acrescida ainda dos costumes franceses que a elas se mesclaram na Europa.

A Festa do Divino Espírito Santo é uma das festas mais recorrentes em todos os calendários turísticos. A sua maior relevância acontece em regiões onde a colonização é mais recente, como aconteceu no Centro-Oeste do Brasil. Entretanto, pouco de sabe sobre as suas origens de fato, a não ser que ela veio com os portugueses no período colonial, quando era difusamente comemorada.

A sociedade e vários costumes só podem ser conhecidos e compreendidos se seu contexto cultural e sua origem histórica também foram levados em consideração. E assim, pode-se afirmar que não existe uma única cultura, mas diversas culturas e por isto, Cânedo (2009) cita a existência de três concepções para definir cultura: "1) modos de vida que caracterizam uma coletividade; 2) obras e práticas da arte, da atividade intelectual e do entretenimento; e 3) fator de desenvolvimento humano" (CÂNEDO, 2009, p.04). A cultura passa a ser composta por diferentes signos e significados que são criados pelos grupos sociais, com pessoas constantemente interagindo entre si e com os diferentes espaços, onde há a construção de valores e de sua identidade. Assim todas as pessoas que compõem um povo são seres e sujeitos culturais.

Diante de tal contexto, estudar as festividades e as histórias que elas trazem consigo valoriza a história de diferentes grupos e pessoas, dando as mesmas oportunidades de falarem sobre o que conhecem, sobre o que viveram e sobre o que tais manifestações culturais representa dentro do meio em que vivem.

Fontes/Metodologia

Metodologicamente falando, pretende-se nessa pesquisa fazer um levantamento bibliográfico que reúne estudiosos que discutem a temática proposta na pesquisa: histórias contadas pelas festividades. Esse tipo de pesquisa permitirá conhecer o que as festividades

representam dentro da cultura, o próprio conceito de cultura e sua importância social. De acordo com Lakatos (1996, p.44):

> A pesquisa bibliográfica permite compreender que, se de um lado à resolução de um problema pode ser obtida através dela, por outro, tanto a pesquisa de laboratório quanto à de campo (documentação direta) exigem, como premissa, o levantamento do estudo da questão que se propõe a analisar e solucionar. A pesquisa bibliográfica pode, portanto, ser considerada também como o primeiro passo de toda pesquisa científica.

É uma abordagem qualitativa que pretende compreender como tais festividades se construíram como elementos culturais dentro desses municípios e como manifestam-se na atualidade.

Através desses recursos bibliográficos será possível compreender teoricamente as questões evidenciadas na pesquisa, analisando como as festividades fazem parte da cultura dos brasileiros e trazem consigo memórias e histórias que precisam ser contadas. Posteriormente, será realizada uma pesquisa de campo nos municípios que compõem o que é conhecido como "Estrada de Ferro", utilizando entrevistas, assim como recursos fotográficos para conhecer as histórias e memórias presentes em diferentes tipos de festividades que ocorrem em tais municípios. Marconi e Lakatos apud Carnevalli e Miguel (2001, p.01):

> é uma fase que é realizada após o estudo bibliográfico, para que o pesquisador tenha um bom conhecimento sobre o assunto, pois é nesta etapa que ele vai definir os objetivos da pesquisa, as hipóteses, definir qual é o meio de coleta de dados, tamanho da amostra e como os dados serão tabulados e analisados.

Nessa pesquisa serão utilizados recursos como entrevistas, análise documental, fotografias, observações, dentre outros, de forma a analisar como essas festividades chegaram aos municípios, o percurso histórico por elas vivenciados, as principais mudanças que têm sofrido com o passar dos anos, quem são seus participantes, as questões culturais, históricas, étnico sociais e religiosas envolvidas, dentre outros aspectos.

Referências

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. **Festa à Brasileira, Significados dos festejar, no país que "não é sério".** Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 1998.

BORGES, Joyce de Almeida. **Identidades goianas no ensino fundamental de geografia**. Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais. Goiânia: 2010.

CANÊDO, Daniele. "Cultura é o quê**?" – Reflexões sobre o conceito de cultura e a atuação dos poderes públicos.** Disponível em <http://www.cult.ufba.br>. Acesso em 18 de set. 2023.

CARNEVALLI, José Antonio; MIGUEL, Paulo Augusto Cauchick. **Desenvolvimento da pesquisa de campo, amostra e questionário para realização de um estudo tipo survey sobre a aplicação do QFD no Brasil.** Disponível em <http://www.abepro.org.br/biblioteca/enegep2001_tr21_0672.pdf>. Acesso em 19 set. 2023.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. Pesquisa. In: ___.**Técnica de pesquisa.** 3.ed. rev.e ampl. São Paulo: Atlas, 1996.

MATTOS, Regiane Augusto de**. História e Cultura Afro-brasileira**. São Paulo: Contexto, 2007.

CERQUEIRA, Wagner. **Diversidade cultural no Brasil.** Disponível em <http://www.mundoeducacao.com/geografia/cultura-regiao-centrooeste.htm>. Acesso em 19 de set. 2023.

LIMA, Luana Nunes Martins de. **A Procissão do Fogaréu na cidade de Goiás - Identidade, cultura e território:** o turismo e as novas tendências. Revista B. Goiano. Geografia. Goiânia, v.32, n.1, p.121-133, jan./jun.2012.

RÉDUA, W. C. **Catira:** música, dança e poesia do mundo real (Uberaba século XX). Uberlândia: UFU, 2010. 202 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Uberlânida, Uberlândia, 2010.

TEIXEIRA, Maisa França. **Saberes da diversidade cultural goiana:** manifestações da catira nas festas religiosas. Anais do XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, agosto de 2011.

AS REPRESENTAÇÕES DO SERTÃO GARIMPEIRO NO ANTIGO NORTE GOIANO ATRAVÉS DA LITERATURA DE JUAREZ MORERIA FILHO: CRISTAL DE ROCHA: PELOS GARIMPOS DE DUERÉ

Brendon Husley Rimualdo Rodrigues (UFG)[189]

Orientador: Dr. Prof. Marcos Antônio de Menezes (UFG)[190]

A História e a Literatura nos últimos 50 anos têm dado passos significativos em inúmeras pesquisas e foi através da literatura que presente pesquisa tem se desenvolvido, tendo em vista que é por meio da Representação elencado elementos culturais do sertão antigo norte goiano, ou por melhor dizendo, do vale dos rios Araguaia e Tocantins, sobretudo da exploração do garimpo de cristal de rocha. As representações culturais da extração do garimpo de cristal de rocha serão problematizadas através da obra Cristal de Rocha: pelos garimpos de Dueré (2020) do escritor tocantinense Juarez Moreira Filho, de como essa extração de garimpo dinamizou o magma sociocultural do sertão norte goiano, atraindo inúmeras pessoas de diversos lugares do país, desenvolvendo entre nos anos de 1940 a 1980 mais um elemento político, econômico, social e cultural que ajudou a desenvolver um dos vários elementos de identidade tocantinense.

Palavras-Chave: História. Literatura. Representação. Garimpo.

Introdução

O presente trabalho se desenvolve através de uma analise literária da cultura do sertão garimpeiro na região norte do Estado de Goiás que hoje é o Estado do Tocantins, a partir da literatura de Juarez Moreira Filho em seu romance*: Cristal de Rocha: pelos garimpos de Dueré (2020)*, pois acredita-se que a literatura por meio da *ficção/verossimilhança*, ou seja, daquilo que poderia ou não ter acontecido, pode se extrair elementos significativos de uma determinada cultura, neste caso a garimpeira. Fazendo uma fascinante crítica acerca da ficção o historiador Carlo Ginzburg em *Nenhuma ilha é uma ilha (2004):*

> Por meio de uma descrição repleta daquilo que os gregos e os romanos teriam chamado de *enargeia e evidentia in narratione* e que nós chamaríamos de vividez, objetos ausentes (em geral, obras de arte, reais ou fictícias) ou

[189] É doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás. E-mail: brendonhusley1914@gmail.com
[190] É doutor e professor da Universidade Federal de Goiás. E-mail: pitymenezes.ufg@gmail.com

> acontecimentos do passado eram evocados, proporcionando ao leitor uma estranha sensação de realidade. (Ginzburg, 2004, p. 23).

A literatura, tem esse trabalho de evocar as sensações de uma realidade. O literato está presente no seu espaço e tempo histórico e pela ficção está livre para criticar a realidade em que vive, sua escrita leva as representações de sua realidade em vários gêneros. Visto que a "literatura é também um produto social, exprimindo condições de cada civilização em que ocorre." (Cândido, 2006, p. 29).

Nessa ligação, a qual Carlo Ginzburg chama de "jocosa" (Ginzburg, 2004, p. 25) entre ficção e realidade em que de um lado narra "detalhes concretos, voltado a comprovar a veracidade [...] de outro, dar a entender, por vários expedientes, que se trata de narrativas complementes inventadas" (Ginzburg, 2004, p. 25). Entre esses dois mundos podem-se, portanto, extrair os elementos do sertão garimpeiro e sua cultura dialética e por sua vez conflitante.

A própria literatura representa fenômenos que tornam social passível de análise histórica em seus costumes (Cândido, 2006, p. 30). Pois ainda o historiador Carlo Ginzburg nos alerta para a construção de personagens que está dentro de um determinado romance: um escritor que inventa uma história, uma narração imaginária que tem como protagonismo seres humano, deve representar personagens baseados nos usos e costumes da época em que viveram: do contrário eles não seriam críveis (Ginzburg, 2014, p. 82) envolvendo por sua vez o espaço geográfico.

A história também escreve, narra, (des)constrói acontecimentos, apresenta os personagens desenvolve os aspectos geográficos, culturais, políticos, econômicos. A História aproxima-se da ficção, mas sua narração é controlada pelo seu método que são as fontes referenciais. (Pensamento, 2014, p. 53).

Não obstante para essa pesquisa, a representação ganha uma ferramenta essencial para análise cultural do garimpo, logo, as "representações têm tanta importância como as lutas econômicas" (Chartier, 1988, p. 17) a qual quem pode dizer ou não sobre uma determinada região e ações culturais.

A representação envolve, portanto, as práticas sociais, mas, sobretudo, neste caso em especifico a "compreensão do real, que opere por meio de signos linguístico, das figuras mitológicas **[metáforas]**" (Chartier, 1988, p. 19. Grifo meu). Ou seja, o romance de Juarez Moreira Filho, compreende a realidade e extrai dela elementos do garimpo por meio de sua narrativa através de metáforas e de casos que englobam outros tipos de gêneros literários. Deste feito, sua trama literária engloba todo um quadro socioespacial.

Os aspectos geográficos e culturais do sertão garimpeiro do antigo norte goiano

Longe dos trópicos dos litorais do território brasileiro ao centro do país, próximo do "planado central do Brasil" (Cunha, 1975, p. 11) encontra-se os gerais, vasto e imenso sertão garimpeiro. No imaginário social conhecido e vivido como "nortão Goiano" (Moreira Filho, 2020, p.45). Um espeço geográfico, "um sertão desconhecido, mas que era quase do tamanho do Brasil" (Lima, 1998, p. 89). O Brasil central está o sertão garimpeiro que está dentro e "delimitado ao norte pela imensa planície amazônica" (Rodrigues, 2011, p. 21) neste espaço geográfico estão embutidos gamas de biomas brasileiro desde os vastos tambores arenosos "tão volumosos que parecem serras de areia" (Carvalho, 2000, p. 60) em que "desata-se em chapadões" (Cunha, 1975, p. 11).

É portanto, o "sertão – quase um deserto – quer se aperte entre as dobras de serrinhas nuas ou se estire, monotonamente, em descampados grandes "(Cunha, 1975, p. 24) as quais vão pegando "em morros de encostas" (Cunha, 1975, p. 11) do norte do estado do Maranhão designada por Chapada das Mangabeiras coadunando com o terreno arenoso desses campos e despenhadeiros, de muitas mangabas (Carvalho, 2000, p. 62) em um horizonte distante, "lá, longe, nos descampados das serras" (Moreira Filho, 2020, p. 45). O sertão vai se estendendo e caminhando timidamente com os morros do sul do estado de Goiás, abraçados também aspectos do pantanal mato-grossense da mesma forma características da floresta amazônica o dito alardam de "sertão adentro" (Amado, 1997, p.149) ou como escreveu o autor, no "oco do mundo" (Moreira Filho, 2020, p. 70).

Todos esses aspectos – como os outros – ajudam a compor o sertão garimpeiro a qual é rasgado pelos vales dos rios, dividido entre dois o rio Araguaia e o rio Tocantins. Entre "os baixões do Araguaia, o grande rio, que já se faz anunciar" (Santos, 1940, p. 12) com extensão de 2.627 km torna-se o sétimo maior rio do Brasil a sua nascente encontra-se na Serra do Caiapó, no hoje, município de Mineiros em Goiás, o rio desliza "na sua imensa mansidão, com as águas escuras, meio turvas, meio barrentas, meio preguiçosas, lentas no correr" (Moreira Filho, 2020, p. 49).

Fazendo o caminhando lado do rio Araguaia está o rio "Tocantins em 2/3 da extensão, é um rio goiano. Atravessa o centro do Estado e estabelece o limite de Goiás com o Maranhão" (Paternostro, 1945, p. 291) tendo o tamanho de 2.699km, sendo o sexto rio maior do país, assim, é mais um aspecto da natureza que ajuda a estabelecer limites da vida humana naqueles sertões por esse aspecto geográfico

Esses rios "correrem, lado a lado, como se estivessem de mãos dadas, unidos rumo ao mar, sem misturar as suas águas" (Moreira Filho, 2020, p. 49) eles vão transfigurando a formação do sertão garimpeiro entre planuras estendida do cerrado áspero que por sua vez deixam expostos os grandes arenitos, córregos que aparecem e desaparecem entre as pequenas matas, rios largos e estreitos, de águas profundas e rasas, calmas, violentas, quentes, frias, transparentes, limpas, sujas, claras e escuras.

Todos esses aspectos do espaço do sertão garimpeiro ajudam a delimitar o espaço físico e humano, criando um "espaço [**sendo**] a "prisão original", [**e um**] território que os homens [**mulheres, crianças e idosos**] constroem para si" (Raffestin, 1993, p. 144. Grifos meu). Nos lugares com extrema dificuldade do sertão do antigo norte goiano, donde o sertanejo e o garimpeiro estão, eles podem viver em qualquer lugar do mundo.

São por ermos gerais cristalíferos do sertão garimpeiro "no extremo norte do Estado, chegavam à confluência dos dois grandes rios amazônicos" (Audrin, 1946, p. 63) em que iria se destacando nesse imenso espaço geográfico "o rio Tocantins [...] se junta com o rio Araguaia, lá no Bico do Papagaio, o chamado Encontro das Águas" (Moreira Filho, 2020, p. 49). O que o aviador Lysias Rodrigues observou e escreveu "o encontro do Araguaia com Tocantins [...]. Dois gigantes que se abraçam" (Rodrigues, 1987, p. 243). E nessas águas encontram-se as lendas, a misticidade.

O sertão é imponente e misterioso, cheio de superstições, surpresas e assombrações, desde o "levantar-se [**d**]o sol, [**vai**] incendiando o horizonte e purpureando a imensa superfície movediça do Araguaia" (Tournier, 1942, p. 133. Grifos meu) até a chegada do manto negro que cobre tudo, o enegrecer do dia com a chegada do "breu [...] [**da**] noite silenciosa" (Moreira Filho, 2020, p. 107. Grifo meu) que às vezes o silêncio é quebrado com o cantar de um animal noturno ou de algum grilo ou inseto. Por essas brenhas do sertão garimpeiro os mistérios nas matas fazem:

> emergir a mãe d'água domiciliando também a cobra grande aos roncos apavoradores e os bandos das janauahyras catingosas, que assaltam rabidas...Na matta, que o engasta, curupiras, caaponras, maty tapéres, boitatás, desasidos repassam numa sarabanda de terror e pânico. (RANGEL, 1920, p. 44).

Essas lendas apavoradoras permeiam desde o romper da aurora até " o pôr-do-sol [...] com nuvens navegando preguiçosamente lá no horizonte" (Moreira Filho, 2012, p. 53) das matas do sertão adentrando os rios Tocantins e Araguaia, outras lendas, também compõem o

imaginário do sertão garimpeiro o Nego D'água[191] um homem negro de estrutura baixa com mãos e pés de pato, às vezes se manifesta com gargalhadas estrondosas, saí de dentro do rio e tomba canoa quando negam dar-lhe peixes, bate nos pescadores, engancham ou partem os anzóis, fura redes de pescarias, as "tarrafa[s]" (Moreira Filho, 2004, p. 77. Grifo meu), em outros momentos ele espanta os peixes em que a(s) pessoa(s) está(ão) no local, impedindo o(s) mesmo(s) de realizar uma boa pescaria.

São por esses rios Araguaia e Tocantins o "negro-d'água em cima [...] da pedra, nas noites de lugar" (Brasiliense, 1964, p. 17) e de galhos sobre o rio. Em alguns momentos "[**aparecia**] disforme, fazendo-lhe aceno e carantonhas das sombras do rio [...] surgia assim intocável por que era assombração, perigoso, porque era malvado e traiçoeiro" (Brasiliense, 1964, p. 24. Grifo meu), atentava e punha medo em todos que ali viviam. Ainda existem pescadores que ao sair para o seu laborioso ofício de pescador, leva uma garrafa de cachaça e a jogam dentro do rio para que não tenham suas embarcações viradas ou suas pescas atrapalhadas.

Nesse setentrião goiano não apenas os rios que são englobadas de lendas, as terras por suas vezes carregam e levam em seu bojo. Desde modo, essas notícias de um sertão rico, presente no eldorado – ainda – movem os sonhos das pessoas que vivem na região cristaleira. No sertão dos cristais o Araguaia e o rio Tocantins continuam a ser uma região de lendas e mistérios perpassando das águas douradas, escuras e transparentes até as serras como a Serra do Carmo.

Luís Gomez Palacín em seu livro *O coronelismo no Extremo Norte Goiano (1990)* faz mesão as fabulosas narrativas que desenvolvia o mito "das riquezas ocultas do Araguaia e Tocantins" (Palacín, 1990, p. 17) o cristal de rocha não fugia a essa realidade, essas riquezas ocultas dentro da terra do sertão do norte goiano e para encontra-lo era necessário escavá-la, por algumas ocasiões achado à flor da terra a rolar pelos "vales pedregoso e duro, de vegetação enfatizada, rasteira" (Élis, 1978, p. 65) em outros lugares dentro do próprio sertão garimpeiro existiam "pedaços de cristal catados na casca da terra, ou nos grotões feitos pelas chuvas" (BRASILIENSE, 1960, p. 19).

Não obstante, a composição do sertão garimpeiro, ou melhor, de "Goiás, em sua geologia híbrida, feita de mosaicos dos rios, barro brasileiro um trecho da Amazônia, na caudal eloquente do Tocantins" (Folha de Goiaz, 1947a, p. 2) com inúmeros espaços a ermos em que se estende "montanhas – reservatórios de cristal, e de nikel, e de esmeraldas" (Folha de Goiaz,

[191]A lenda do Nego d'água vai estar nos rios Araguaia e Tocantins com seus afluentes, ele vai percorrer todos os meandros do sertão garimpeiro.

1947a, p. 2) as pedras de calcário expostas a flor da terra e não esquecendo de ouro e diamantes nas encostas dos seus rios e afluentes. Esse sertão torna-se o lugar em que a vida vai imperando as variadas manifestações culturais, formando "a população ribeirinha das cidades, povoados, vilas, vilarejos, corrutelas, cabarés, fazendas, sítio, garimpos" (Moreira Filho, 2020, p. 50) que se perpetuam por muitas décadas, inclusive nos dias atuais.

Dueré, uma cidade do sertão garimpeiro em (des)ilusões

Dentro desse imenso sertão contraditório, dialético e cheio de misticidade, é queos sonhos por um eldorado e enriquecimento fácil vai perlustrar toda os quadrantes do sertão. Esse desejo vai está desde o nascer do garimpo até mesmo a sua decadência, em meio todo esse processo, as relações vão se modificando e lentamente formando o quadro indenitárias, sociais, culturais, políticos e econômicos do antigo norte goiano hoje estado do Tocantins. Neste sertão garimpeiro que se encontra o povoado de Dueré a qual "recebeu esse nome em homenagem ao rio que possui, em suas margens, tanto da direita quando da esquerda, [**com**] cristal de rocha, em grande quantidade" (Moreira Filho, 2020, p. 31. Grifo meu) o nome é uma representação sob a influência do território e humana, pois vem da "língua tupi, significa rio pequeno, estreito" (Moreira Filho. 2020, p. 30) nessa presteza tupi, podemos ver que o território tinha sua vivacidade dos povos tradicionais e será através da exploração do cristal de rocha irá se intensificar ainda mais as relações humanas no nortão goiano.

Essas relações foram – e ainda são – conflituosas, desde a sua origem quando a sua "a economia do município, tinha por base a pecuária e a agricultura" (Lima, 2002, p. 33), a mineração era outro fator importante que movimentou e continuava a movimentar, embora tenha-se "arraial decaído [...] assentado em cima das auríferas que nos séculos passados atraíram a cobiça dos bandeirantes" (Audrin, 1946, p. 60). Dentro de várias violências Dueré vai sobrevivendo com o surgimento sangrento do garimpo de cristal de rocha, com um "massacre feio mesmo foi quando chegaram os primeiros garimpeiros para região com armas de fogo pesadas, com a winchester 44 do papo amarelo, e com muita munição, chumbo grosso" (MOREIRA FILHO, 2020, p. 58).

Dueré é uma das cidades – quiça mais uma entre outras tantas espalhadas pelo Brasil – que nasce nos berços da violência, desigualdade, risos, negociações, explorações, do expulsar e do derreamento de sangue, assim "a aldeia Dueré se acabou, em poucos minutos de fogo cerrado! Exalou-se na poeira de pólvora, só restaram cacos e potes, cerâmicas, flechas, arcos e

outros utensílios indígenas" (Moreira Filho, 2020, p. 58) não deixando pedra sobre pedra, isso não ocorria apenas com os indígenas, mas também com alguns garimpeiros e posseiros, tornando-se "peão de trecho" (Korscho, 1982, p. 63). Dueré agora pelo brilho do cristal atraem e expulsa pessoas, para se chegar a ela, é uma epopeia, pois longe dos núcleos urbanos, ao centro do país, dentro de um Brasil desconhecido, têm que andar léguas tiranas atravessando chuvas durante o dia e noite e debaixo de sol tórrido desde o amanhecer até no cair da "tarde vermelha" (De Castro, 1949, p. 226) sendo engolida pelas noites que às vezes eram frias, abafadas e quentes.

Sujeitos movidos pelos seus sonhos de enriquecimento fácil nas jornadas que nem sempre são pra frente, vão descendo, subindo morros, entrando em cavernas imensas "de escuros buracos, tirante o que vem do céu" (Rosa, 2019, p. 385) passando por veredas secas e alagadiças em "oco de um grotão fechado de moitas" (Rosa, 2019, p. 22), de certo é que essas "viagens eram monumentais, distâncias intransponíveis e caminhos caóticos" (Júnior, 2022 p. 24). Essa perambulação era feita através de:

> picadas gigantescas do Araguaia até o Tocantins, através de mais de oitenta léguas brasileiras, isto é mais de quinhentos quilômetros de campinas desertas e matas fechadas, cortadas por diversos afluentes desses dois grandes rios, e nessa época quase totalmente inabitadas (Audrin 1946, p. 77. 78).

Diante quadro geográfico e humano que a cidade de Dueré vai se (des-res)construir(indo) em meio ao sertão garimpeiro na extração de cristal de rocha, "no mesmo solo perturbado" (Cunha, 1975, p. 26) de violência e perfurações. Dueré, portanto, é uma cidade feita de sonhos, ilusões, violências, loucuras, risos, lagrimas, tristezas e felicidades com noites e dias inesquecíveis, sua pujança ganha mais complexidade das relações humanas no nortão goiano. Assim:

> O arraial crescia como leite fervendo. Agarrava-se nos morros, alastrando-se pela chapada numa sucessividade de ranchos e barraca; descia ladeiras, equilibra-se nos barrancos. O lugar atraia mais gente. Chamava mais dinheiro e mais miséria. As rodovias tornaram-se insuficientes para atender ao movimento de gente que queria ir pra aquêle pandemônio. Fez-se um campo de avião. (Brasiliense, 1960, p. 20).

O cristal de rocha fervilhou e fez reboliço no cerradão goiano, no grande sertão garimpeiro, vilas ou como conhecido por outros como arraial, tornaram-se cidades, visto que "as jazidas de cristal de Pium, Fundão e Cristalina atraíram toda cambada de sanguessugas da economia popular, de mistura com os malaventurados cavadores de terra, fabricantes de cidades" (Brasiliense, 1960, p. 15) (re)formulando e "seguindo o seu próprio ritmo" (Palacyn,

1990, p. 19). De início tímido, depois acelerado e agressivo com suas estruturas peculiares, desenvolvendo riqueza e na mesma intensidade miséria, pobreza, engano, exploração mais intenso e vívido que o sertão lhes podia proporcionar. O chapadão do norte goiano mais uma vez é palco de relações conflitantes e fraticidas, só que desta vez através da exploração no garimpo de cristal de rocha, pois esse lugar fornecia os matérias da Terra para que pudessem construir os seus ranchos pau-a-pique.

Essas palhoças narradas pelo autor são feitas e conhecidas de "casebre[**s**] de palha[**s**] de piaçaba[**s**]" (Moreira Filho, 2020, p. 108. Grifos meus) seus materiais eram retirados do próprio espaço geográfico do sertão, com arvores conhecida a cega machado, tiradas para deixar "encaibrada e ripada" (Bernardes, 2005, p. 30). O seu "emparedamento feito com braço de buriti [**e com talos de coco babaçu**], fica enchimento, tapadinho" (Bernardes, 2005, p. 30. Grifo meu) barreado, ou seja, pisados com os pés ou amassado com as mãos e sendo jogado entre os talos que são amarrados com cipó do mato, outras também eram amarradas com as próprias palhas da palmeira de babaçu, nomeada deste modo de "casa de palhas piaçaba" (Moreira Filho, 2020, p. 82), assim a casa por meio da engenheira sertaneja vai ganhando forma:

> com piso de chão batido a picolé, paredes de taipa de barro atirado com às mãos, portas e janelas em talos de buriti, a exemplo de algumas palhoças, construídas ali mesmo, no garimpo de Dueré. Isso, inicialmente por que a maioria absoluta era de barracos feitos de lascas de madeira com cobertura de palhas de coqueiros ou capim de várzeas (MOREIRA FILHO, 2020, p. 83).

Esses elementos para a construção da casa sertaneja-garimpeira, estavam desde o encontro de um pé da serra, como na mistura de água, sendo amassado nas mãos e nos pés para que depois fosse barreado, "jogados com às mãos"(MOREIRA FILHO, 2020, p. 83) nas paredes erguidas com madeira de aroeira enfincada no chão e os talos das da palha do coco babaçu eram amarradas com cipó da própria natureza, desta maneira, o barro era fixado, deste modo a "casa de taipa com cobertura em palhas de piaçaba, bem alta, de cômodos arejados" (MOREIRA FILHO, 2020, p. 85) sem energia elétrica, apelas no lampião.

Na cidade no centro do sertão, Dueré tem "ruas [...] cobertas [...] de vegetação" (Ribeiro, 1959, p. 186), veredas e trilheiros por horas feitas pelas passagens dos animais, onde "o povo andava mesmo era topando em criação múda, pelas ruas de Dueré: porco, bode, carneiro, pato," (Moreira Filho, 2012, p. 100). Não esquecendo que "gado e tropa não faltavam pelas ruas de Dueré" (Moreira Filho, 2004, p. 109) tinham os cachorros largados a solta que poderia "pisar em um rabo de cachorro e levar uma mordida na perna" (Moreira Filho, 2010, p. 39) e também

"havia várias outras criações pequenas desfilando pelas ruas, como patos, galinhas, perus, angolistas, porcos e patos" (Moreira Filho, 2009, p. 110).

Mesmo no centro da cidade, desde modo, também poderia se ver "pelas ruas [...] grupos de homens armados" (Brasiliense, 1964, p. 135) e nessa ocasião essas cenas do cotidiano garimpeiro "são comuns, [...] pessoas portando armas na cintura, como revólveres, especialmente de calibre trinta e oito; pistola *parabellum*; facas, etc (Rogério Júnior, 2022, p 163) e qualquer coisa tenderia a se resolver com essas armas. Neste aspecto a cidade ficava pairando entre o mundo rural e urbano que estava germinando, "onde o gado impreterivelmente, ia dormir dentro da cidade. Era como se fosse um grande amalhador. Estercos de reses e de jericos se viam aos montes pelas ruas" (Moreira Filho, 2012, p. 99) sendo um contraste socioespacial.

As (des)ilusões na opulência da exploração do cristal de rocha no sertão garimpeiro

Um país mergulhado em águas de miserabilidade e incertezas em que inúmeras pessoas conviviam diariamente com a forme, mortes, dores, violências estruturantes jogadas as margens sociais em um panorama de total de calamidade, esses são os verdadeiros pairas do país. Um "Brasil, em preto e branco, da pobreza, miséria, da fome, onde menino barrigudo come terra" (Moreira Filho, 2020, p. 209) essas pessoas estavam com toda certeza "entregue às mais pungentes angústias e à mais cruel perplexidade" (Guimarães, 1951, p. 131).

Em meio desse caos social absoluto republicano, o garimpo de cristal de rocha surgiria como uma quase e única imensa oportunidade dessas mundaréu de pessoas sair da situação desumana e perversa que se encontravam, através do enriquecimento fácil. E por essa sensibilidade social em que proporcionara, o garimpo era composto de alegrias, solidão, tristezas, intrigas, era o espaço do sertão, onde o cotidiano humano está entregues por completos (Heller, 2014, p. 33). O garimpo de cristal poderia alimentar e proporcionar uma saída desse quadro social avassalador que matava as pessoas, inclusive contra os seus algozes, deste feito:

> Aquelas pedras desvalorizadas que os sertanejos olhavam indiferentes, tornaram-se uma verdadeira oficina de dinheiro falso, por que qualquer quenzo vivia com o bolso cheio daquelas notas fabricadas às pressas pelo governo. Improvisavam fortunas da noite para o dia. Transformavam-se, num abrir e fechar de olhos, em nova fonte de riqueza e de misérias, de morticínios e de intranquilidade, de especulação e de desejos insaciáveis. (Brasiliense, 1960, p. 20).

Neste setentrião goiano, onde se deu o "início da exploração, o quartzo hialino era apanhado, na superfície da terra, pelos garimpeiros, pela mulherada e até pela molecada, com fartura" (Moreira Filho, 2020, p. 79) em cima do solo explodia a riqueza, abraçando-se com os mais variados morros e serras gerais onde "o paredão grimpo é visto como sendo uma serra altaneira. Subindo-a, chegando em cima, é chapada" (Bernardes, 2005, p. 34) em que às vezes era escavado pelos próprios ventos pelo dia e "noturno [**que**] soprava fortemente, e o seu ruido era semelhante a vozes e gemidos distantes, a zunzum de conversa abafada" (Brasiliense, 1960, p. 99. Grifo meu). São esses imensos gerais garimpeiros dentro do nortão goiano que garimpeiro e mais "garimpeiros continuam chegando. Buscam com os olhos ardente de ambição os grotões de pedras preciosas. [...]. De cada dez, oito se chamam Zé. Sim. Sé Machado...Zé Pereira...Zé Ribamar..." (Dino, 1981, p. 52). Muitas pessoas da própria região que "viram chegar ao garimpo com uma mão na frente e outra atrás" (Júnior, 2010, p. 165).

No entanto, antes dessa chegada de gente, vários pensavam que "aquêle pedaço de terra ingrato [...]. Sòmente dava com fartura aquêle cristal que nem servia pra pedra de fogo. Os roceiros tinham que buscar pedras pra seus isqueiros muito longe" (Brasiliense, 1960, p. 18) ou seja, para algumas pessoas, essa pedra não tinha valor algum, para outros, neste período entre 1930 até 1980 o cristal ganha peso nacional e internacional, pois como muito bem entendeu esse momento, o escritor Eli Brasiliense disse:

> Quando o mundo sentiu apavorado o pêso da bota nazista, e experimentou no lombo o cotucar da esposa da opressão, ouviu-se um grito quase angustiado, um grito, porém, salpicado de confiança:
> Cristal! Dêem-nos cristal, por qualquer preço.
> Para aquela terra inculta e má, perdida nos ermos de Goiaz, as vistas do mundo se voltaram esperançosas. Ali havia cristal feito praga (Brasiliense, 1960, p. 19).

Neste momento o desejo pela economia do cristal de rocha ganha novamente forças com o "cessar o fogo da segunda mundial, estava crescente valorização, frente às descobertas de sua utilidade, atraindo compradores de bolso cheios, dispostos a pagar uma fortuna por um punhado de pedras" (Júnior, 2010, p. 13), por isso os gritos pedindo cristal de todas as maneiras e formas, de todos os tamanhos e cores. Neste anseio pelo cristal que as explorações e as relações de pessoas, suas vivências do sertão em homens, mulheres, idosos e crianças, desesperados em busca do cristal – e de outros minérios – que lhes proporcionassem ganhar dinheiro e mudar de vida. Outros, infelizmente se aprofundaram ainda mais nas águas da miséria e da solidão, desta maneira, "aquele garimpo de sonhos, esperanças e desesperanças. Inclusive, os fundos das

crateras, onde estava adormecido o tão cobiçado cristal de rocha, incolor, transparente, meio roxo, meio azul, de tons e tamanhos variados" (Moreira Filho, 2020, p. 220).

Quando não eram os cristais, eram as "lascas, nome dados às pedrinhas de menos de um quilo de peso" (Bernardes, 2005, p. 18.) eram compradas de forma natural ou produzidas em pequenas e médias quantidades na hora de retirar as impurezas ou como muitos diziam: tirar as impurezas das grandes pedras de cristais. Essa atividade econômica realizada por várias pessoas, entre homens e mulheres, a retirada dessas impurezas era feita através do olho nu durante o sol ardente. Deste feito, inúmeros faísqueiros[192] saem "comprando bagulhos miúdos como rolados, pirâmides e lascas de primeira, pelos garimpos por onde passou, no norte goiano, naqueles[...] dias de viagens" (Moreira Filho, 2020, p. 236) na seara, o escritor Eli Brasiliense destaca a seguinte passagem que dar para compreender essa lógica: "– Também os miserave que vive cavando chão são uns coitados. Quando descobre uma cata boa, qui começa a soltar cristal, logo aparece um isperto qui abocanha ela, sem mais e nem quê" (Brasiliense, 1960, p. 10).

Esse abocanhar pode se desenvolver em matar o dono do barranco, roubar a catra em que fora descoberta ou poderia desenvolver negociatas em que o garimpeiro poderia sair perdendo em seus negócios. Essas negociatas eram realizadas pelo sertão do antigo norte goiano sozinhos, em grupos ou em familiares "seguiam para o garimpo de picareta na mão" (Júnior, 2010, p. 26) e carroças que eram movimentados pelos os sonhos, que era o combustível para a busca do cristal, deste modo:

> Na quadra da seca [**e no inverno**], [**n**]o sol [**e na chuva**] fustigava o dia inteiro. Mas o bravo garimpeiro animado labutava com sua alavanca, picareta e pá, lanhando a terra virgem do manchão, numa perseguição constante ao cristal de rocha, mesmo dentro do rescaldo da fornalha do tempo. (Moreira Filho, 2020, p. 133. Grifos meus).

E nos dias longos com suas ferramentas e no serviço braçal os garimpeiros faziam "abertura da cata [...] [**onde**] inicia-se o arrancamento do cascalho com horas exaustivas que passavam da hora de comer, e isso é, quando tinha comida, pois suas alimentações eram

[192]O faísqueiro pode ser conhecido no sertão como capangueiro. Essa(s) pessoa(s) têm a(s) seguinte(s) função(ões): de comprar cristais, diamantes e ouros por um determinado preço, de valor baixo e revender para as outras pessoas, geralmente empresários com valores mais elevados ou repassavam a compra ganhando a porcentagem em cima para seus chefes a quais eram contratas, eram filhos daquele sertão ou chegavam de outro lugar e faziam da faíscagem um meio de ganhar dinheiro pelos mochões comprando e negociando pedras preciosas. Alguns caçadores de peles de animais vendiam suas mercadorias aos fazendeiros – coronéis – da região em que muitas das vezes esses caçadores eram assassinados por esses senhores dono de tudo.

paupérrimas, uma vez que "são um quase-nada e encerram todo o necessário para enfrenar a vida" (Ribeiro, 1959, p. 48. Grifo meu). Esse quase nada e quando tinha era "basicamente arroz, o feijão, um pouco de carne de sol pra frito, farinha, rapadura" (Moreira Filho, 2020, p. 61). Em outras ocasiões, "pescando trairão" (Bernardes, 2005, p. 101) e caçando na ausência dos alimentos pelos seus patrões, os garimpeiros tinham que se virar, e na caça, e quando tinha essa atividade tinha bons resultados tinham "bastante peixe e carne de caça, principalmente de anta, capivara, caititu, veado. [...] tudo isso cozido com banha de porco" (Moreira Filho, 2020, p. 61). Às vezes essa comida estava "num caldeirão. Comida pobre e desvitaminizada. A carne estava racionada e por preços exorbitante" (Brasiliense, 1960, p. 46). Uma dessas violências era, sem sombra de dúvida a falta de comida digna aos trabalhadores das catras que buscavam as tristes realidades o seu pão-de-cada-dia o:

> Especial mesmo pro garimpeiro era a carne do curraleiro, o chambaril com o tutano de boi batido no prato, a colstelada, o mocotó, a rabada, o bofe, a língua fruta, a carne-de-sol de boi de corte. Isso, sim, dava sustença pro trabalhador, afirmavam e reafirmavam os garimpeiros (Moreira Filho, 2020, p. 176).

Para alguns do sertão, essas comidas pareciam simples e fáceis de obter, mas para a imensa maioria esses alimentos tornavam-se caros e de difíceis acesso na pobre e capenga mesa daqueles miseráveis trabalhadores que diziam abertamente o ditado popular: *ter o dia para passar fome e à noite para sonhar comendo.* Assim, muitos vivam aquela amarga realidade de um regime truculento de exploração do cristal, considerados como coisas, sem valor algum, donde "só jerimum de praia para o almoço" (Bernardes,2005, p. 24) isso é, ainda quando tinha. "pois saco vazio não se põem em pé" (Sales, 1986, p. 35) mesmo em meio a fome e dores buscavam realizar seus sonhos. Em vista disso, muitos corajosos e aventureiros: "abraçam as incertezas dos monchões. Quando aqueles tristes viandantes em breve se tornam bamburristas[193], bem felizes na vida das lavras sonhadas de tão longe" (Ribeiro, 1959, p. 49) onde suas vidas poderiam tomar novos rumos, diferentes das vidas que já viviam no imenso e profundo sofrimento da pobreza e desigualdade social que matava como qualquer outra moléstia nesse imenso país. Deste moto, "os forasteiros, ao atingirem o âmago daquele sertão, raro voltavam" (Cunha, 1975, p. 98) para suas localidades, ali construíam seus impérios poderosos.

[193] Eram as pessoas que encontravam o cristal ou qualquer tipo de minério no garimpo que pudesse transformá-lo em dinheiro.

A luta árdua desses pobres sujeitos anônimos na busca delirante do cristal era esquecida quando encontravam o mesmo, "a notícia daquele bambúrrio soou como um estrondo de dinamite dentro do garimpo. Imediatamente garimpeiros largaram suas picaretas para o lado, deixando seus afazeres" (Junior, 2010, p. 49) para conferir o que muitos desejavam e seriam o destino de poucos e no meio disso, a festa era desenvolvida. A cada bambúrrio rajadas de armas eram disparadas, festas eram realizadas por dias, meses. Assim, "os homens [**viviam**] trabalhando, lanhando as crateras duras, lamacentas das terras pedrentas" (Moreira Filho, 2020 p. 187. Grifo meu) em busca do tão precioso minério.

Deste modo, destaca Juarez Moreira Filho que "era uma alegria enorme, com os garimpos festejando os bambúrrios, tresloucados, espocando bombas, foguetes e rojões, com tiros disparados a esmo, e balas sibilando os ares, tudo à moda garimpeira" (Moreira Filho, 2020, p. 72. 73) essas pessoas que acharam os cristais corriam para os botecos e cabarés para exibir os seus achados, o resultado das vendas de cristais e lá configuravam as badernas, desta maneira, "o baile ia varando a noite sem descanso, cada vez mais quente, cada vez mais encharcado de suor, catingando a cachaça e a sarro" (Brasiliense, 1960, p. 77). Esses botecos viviam "cheio de consumidores que viviam à luz da lamparina e jogavam baralho, deixando-lhes uma fonte de lucro com esse outro entretenimento" (Júnior, 2020, p. 23).

Desta maneira não teria como nenhuma riqueza segurar nas mãos daqueles garimpeiros que extravasavam com os recursos que adquiriam com o garimpo de cristal, a "pinga, cerveja, quando e quejando são largamente bebidos e mesmo derramados ao calor da animação, numa demonstração explícita de força do dinheiro fruto de uma boa colheita da semana" (Ribeiro, 1959, p. 70) e do famoso bambúrrio feito na inconstante busca do cristal e deste modo, poucos ganharam dinheiro, mas pouco seguraram, investiram em outras formas de fazer dinheiro desde seu apogeu e decadência.

Conclusão

Através da literatura é possível compreender as representações da exploração do cristal de rocha no antigo norte goiano. Foi através da busca do minério que se desenvolveu toda uma semântica, transformou a cultura regional, ocasionando mais exploração do homem sobre o homem, donde poucos ficaram ricos e o mar de miséria e sofrimento continuou. O garimpo de cristal de rocha atraiu inúmeras pessoas para esses sertões, proporcionou através de sua

exploração do minério uma das marcas da identidade tocantinense, como vilas em que se transformaram em cidades, em meio a violência física e simbólica, machismo, o coronelismo.

Referências bibliográficas

Agnes Heller. **O cotidiano e a História**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 10ª Ed. Rio de Janeiro e São Paulo. 2014. 158p.

Alberto Rangel. **O inferno Verde**. 2ª Ed. São Paulo. Editora: TYPOGRAPHIA E. ARRAULT& Cia 1920. 283p.

Almicar Salgado dos Santos. **Nos sertões do Araguaia – índios de Goiás e outras notas sobre a terra goiana**. 1ª Ed. São Paulo. Editora: Escolas Profissionais Salesianas. 1940. 77p. Disponível em < http://www.etnolinguistica.org/biblio:santos-1940-sertoes > Acessado 11/04/2024.

Antônio Cândido. **Literatura e Sociedade**. 9ª edição. Editora: Ouro sobre Azul. Rio de Janeiro. 2006. 199p.

Assis Júnior. **Encontro de Ilusões**. 1ª Ed. Palmas – Tocantins. Editora: Kelps. 2010. 230p.

Bernardo Élis. **André Louco: contos**. 1ª Ed. São Paulo. Editora: José. Olympio. 1978. 102p.

Carlo Ginzburg. **Nenhuma ilha é uma ilha: Quatro visões da literatura inglesa**. 1º edição. Tradução: Samuel Titan Jr. Editora: Companhia das Letras. 2004. 146p.

Carlo Ginzburg**. O fio e os rastros**. 2ª reimpressão. Tradução: Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. Editora: Paz e Terra. São Paulo. 2014, 454p.

Carlota Carvalho. **O Sertão: Subsídios para História e a Geografia do Brasil**. 2ª. Ed. São Paulo: Universidade Federal do Piauí. 2000. 330p.

Carmo Bernardes. **Xambioá: paz e guerra**. 1ªEd. Editora: Agência Goiânia de Cultura. Goiânia. 2005. 152p.

Claude Raffestin. **Por uma geografia do poder**. Tradução: Maria Cecília França. 1ªEd. Editora: Ática S.A. São Paulo. 1993. 136p.

Eli Brasiliense. **Pium: nos garimpos de Goiás**. 2ª Ed. Editora: Edigraf. 1960. 164p.

Eli Brasiliense. **Rio Turuna**. 1ª Ed. Goiânia. Editora: Universidade Federal de Goiás. 1964. 167p.

Euclides da Cunha. **Os Sertões: Campanha de Canudos**. 33ª Ed. São Paulo: Círculo do Livro. 1975. 489p.

Frei José Maria Audrin. **Entre Sertanejos e índios do Norte**. 1ª Ed. São Paulo. Editora: Edições Púgil. 1946. 288p.

Frei José Maria Audrin. **Os sertanejos que eu conheci.** 1ª. Ed. Rio de Janeiro. Editora: Jose Olympo. 1963. 205p.

Frei Reginaldo Tournier. **Lá longe, no Araguaia**. 1ªEd. Editora: não tem. 1942. 210p.

Herberto Sales. **Cascalho.** 4ª Ed. São Paulo. Editora: Círculo do Livro. 1986. 300p.

Hermano Ribeiro da Silva. **Nos Sertões do Araguaia.** 1ªEd. Rio de Janeiro. Editora: Saraiva. 1948. 290p.

Jacques Lambert. **Os dois Brasis**. 2ª Ed. São Paulo. Editora: Brasiliana. 1967. 277p.

João Guimarães Rosa. **Grande sertão: veredas**. 22ª Ed. Editora: Companhia das Letras. São Paulo. 2019. 560p.
Juarez Moreira Filho. **Cristal de Rocha: pelos garimpos de Dueré**. 1ª Ed. Goiânia. Editora: Pé de Letra. 2020. 272p.

Juarez Moreira Filho. **Infância e Travessuras de um Sertanejo** - 2º Ed. Goiânia. Editora: Bandeirante. 2009. 78p

Juarez Moreira Filho. **Magaratiba: Peões, boiadas, tropas & bruacas**. 1ª Ed. Goiânia. Editora: Do autor. 1989. 138p.

Juarez Moreira Filho. **Rancho Alegre** - 3ª Ed. Goiânia. Editora: Memórias. 2012. 241p.

Júlio Paternostro. **Viagem do Tocantins.** 1ª Ed. São Paulo – Rio de Janeiro – Recife – Bahia – Pará Pôrto Alegre. Editora: Companhia Editora Nacional .1945. 348p.

Luís Gomez Palacín. **Coronelismo no Extremo Norte de Goiás**. 1ª. Ed. São Paulo. Editora: Loyola. 1990. 246p.

Luís Sabóia Ribeiro. **Caçadores de Diamantes**. 2ª Ed. Rio de Janeiro. Editora: Melso. S. A. 1959. 270p.

Lysias Augusto Rodrigues. **O rio dos Tocantins**. 2ª Ed. Palmas-TO. Edição: de Alexandre Acampora. 2001. 114p.

Lysias Augusto Rodrigues. **Roteiro do Tocantins**. 3ªEd. Rio de Janeiro: Revista Aeronáutica. Editora: 1987. 257p.

Moura Lima. **Chão das carabinas: coronéis, peões e boiadas**. Gurupi. Editora: Cometa. 2002. 220p.

Moura Lima. **Serra dos Pilões: Jagunços e Tropeiros**. Gurupi: Gráfica e Editora Cometa, 1995. 210p.

O. Gomes de Castro. **O garimpo (romance)**. 1ª Ed. São Paulo. Editora: Gráfica Souza. 1949. 375p.

Ricardo Kotscho. **Serra Pelada: Uma ferida aberta na selva**. 1ªed. São Pualo. Editora: Brasiliense. 1984. 106p.

Roger Chartier. **A história cultural entre práticas e representações**. 1ºedição. Tradução: Maria Manuela Carlhado. Editora: Difusão Editorial, LDTA Lisboa Portugal. 1988. 244p.

Sálvio Dino. **Nas barrancas do Tocantins**. 1ª Ed. São Luís – Maranhão. 1981. 148p.

CALDAS NOVAS (GO) – (1911-2011): HISTÓRIA, MEMÓRIA E PATRIMÔNIO

Vera Lúcia Oliveira do Amaral[194]

Este estudo tem a pretensão aprofundar a compreensão sobre a concepção de patrimônio histórico, cultural e artístico do município de Caldas Novas/GO. O estudo visa analisar a forma como o município faz o processo de restauração e preservação do seu patrimônio histórico, além de investigar as transformações dessa perspectiva ao longo do tempo. O estudo utiliza metodologias da pesquisa em História e faz uma análise de documentos institucionais, artigos e livros. A contextualização desse trabalho é essencial para compreender a preservação e quais são esses patrimônios existentes em Caldas Novas-GO como espaço de observação. Nesse cenário, este estudo irá desempenhar um papel crucial, visando atender às demandas da população do município que busca conhecer a história local onde as fontes são escassas. No desenvolvimento da pesquisa almeja-se discutir a trajetória da historicidade do município de Caldas Novas, onde dentro de uma perspectiva cronológica, poderemos observar o quanto a história patrimonial de Caldas é rica, além do enfrentamento à especulação imobiliária que fez com que muitos espaços foram "perdidos". Este estudo vem ao encontro das experiências vivenciadas pela população mais antiga de Caldas Novas, onde através das famílias tradicionais tentam preservar sua memória.

Palavras-chave: Caldas Novas - GO. Patrimônio Histórico. Patrimônio Artístico. Patrimônio Cultural. Preservação

Introdução

Goiás ainda era uma vasta região desconhecida do interior do Brasil, que compreendia justamente os sertões de Goiás e Mato Grosso, o Centro Oeste ou o Brasil Central. Situada no sul goiano, Caldas Novas – GO, uma cidade centenária, conhecida mundialmente por suas águas termais e com grande fluxo turístico, possui um patrimônio "escondido" e que precisa ser "preservado".

Em meio à publicidade das águas termais, raramente se fala do patrimônio histórico, cultural e artístico de Caldas Novas. A nossa intencionalidade, é fazer deste estudo um marco para a restauração e preservação desses patrimônios (tombados ou não) do município, que até então são poucos explorados.

[194] Mestranda em História do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História pela Universidade Estadual de Goiás, Campus Sul – Morrinhos.

Caldas Novas, descoberta em 1722 por Bartolomeu Bueno da Silva, pertencia a região de Santa Cruz, no sertão goiano, mas chamou a atenção para suas água quentes pela propriedade terapêutica de alto valor.

No entanto, Martinho Coelho de Siqueira dirigiu um movimento de criação de um povoado para exploração das fontes, requerendo sesmaria, onde em 1777, descobriu novas fontes de águas termais às margens do Rio Pirapetinga, às quais deu o nome de Caldas de Pirapetinga, e outras às margens do Córrego Lavras, dando-lhes o nome de Caldas Novas.

Com esse breve relato a respeito das fontes de águas termais, podemos ressaltar que o patrimônio de Caldas Novas, não são somente as águas quentes, ela possui monumentos, documentos, produções artísticas que até então não são exploradas tanto pela população local, quanto pelos visitantes.

Contudo, o cerne deste estudo parte de uma indagação primordial: "Qual a abordagem do município de Caldas Novas em relação ao seu patrimônio Histórico?". O propósito dessa questão é lançar luz sobre a maneira pela qual o município rege em relação ao se patrimônio histórico e de qual maneira ele é visto, preservado e estudado, de modo que, podemos valer a preservação dessa memória.

Podemos observar durante a produção deste estudo, a escassez das fontes de pesquisa, onde na sua maioria foi “perdida”, mas de acordo com os escritores locais, muitas dessas fontes estão em poder das “famílias tradicionais” nas quais detém certo “poder político e de posse”.

Neste estudo analisamos documentos como legislações, artigos e livros, na intenção de discutir os sentidos de história, patrimônio e memória em Caldas Novas (GO), bem como os conceitos elencados por Pesavento (2004; 2007); Le Goff (1996), memorialistas locais Albuquerque (1996); Elias (1994); Godoy (1993); Oriente (1982).

Caldas Novas (GO): cidade turística reconhecida por suas águas termais e seus patrimônios

Situada no sul goiano, Caldas Novas – GO, uma cidade centenária, conhecida mundialmente por suas águas termais e com grande fluxo turístico. Uma cidade que inicialmente se buscava ouro e com o encantamento pelas águas quentes mudou os rumos e objetivos dos primeiros exploradores que chegaram a essa localidade no final do Século XVIII.

A fama das águas quentes já teria se espalhado ainda mais, atraindo inclusive o capitão-geral da província de Goiás, o governador Fernando Delgado de Castilho, para tratar de doença

reumática, deslocou-se de Vila Boa até Caldas Novas, percorrendo cerca de 400 km em liteira, carregado por escravos, a fim de se tratar de um reumatismo que o deixara entrevado. Sendo recebido por Antônio Coelho, que para ele mandou construir uma banheira especial. O governador, tendo êxito na cura de sua doença, autorizou a propaganda oficial das águas termais, atraindo também em 1819, Auguste de Saint-Hilaire, (o primeiro estrangeiro a pisar nesta região), famoso botânico e escritor francês que esteve aqui, financiado por Dom João VI para repouso e pesquisas. (Oriente, 1982)

Toda cidade tem sua história, riquezas, lenda, contudo a história não está focada apenas nas relações humanas, mas abre novas perspectivas principalmente para as ações humanas, portanto, fatos recorrentes na história geram grandes impactos nas relações e hábitos humanos. De acordo com Le Goff (1996), "Se o passado e o presente pertencem à esfera do mesmo, estão também na esfera da alteridade", pois o passado e o presente são não só diferenciados, como por vezes se opõem. Dentro desse contexto, preservar o passado focando no presente e no futuro.

Contudo, infelizmente devido a especulação imobiliária faz com que o antigo dê lugar ao moderno, e que aos poucos essa história vai se esvaindo e que as futuras gerações não conheçam as suas raízes.

Em se tratando de patrimônio histórico, a população da cidade de Caldas Novas (GO), na maioria das vezes, confunde esse termo com pontos turísticos, o que não deixa de ser um patrimônio. Onde, pontos turísticos são locais de visitação turística com relevância cultural e/ou natural, mas que não apresentam condições para se constituírem em negócios, oferecendo somente possibilidade de contemplação.

No entanto, em Caldas Novas há vários locais de visitação reconhecidos como pontos turísticos como: Casarão dos Gonzaga (1809/1919); Balneário Municipal (1910/1939); Jardim Japonês; Monumentos das Pedras; Feira do Luar; Praça Mestre Orlando; Santuário de Nossa Senhora da Salete; Lagoa Quente do Pirapitinga (1777/1930), Igreja Matriz Nossa Senhora das Dores (1850/52), Casa de Martinho Coelho (1778 – primeira casa de Caldas Novas, situada no Clube do SESC); além do Lago Corumbá, Parque Estadual da Serra de Caldas Novas e a Cachaçaria Valem das Águas Quentes. (Albuquerque, 1996; Elias, 1994)

Podemos observar durante nosso breve estudo, que Caldas Novas não possui patrimônio histórico tombado pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), mas podemos considerar que sua história está ligada diretamente ao "descobrimento" das águas

termais no final do século XVIII, contudo, tudo que foi construído na cidade como símbolo de formação e crescimento, é reconhecido pela população como patrimônio.

Caldas Novas possui um patrimônio pouco estudado, mas reconhecido popularmente, tanto por seus moradores quantos pelos visitantes.

Desse modo, podemos observar que ponto turístico e patrimônio histórico são termos frequentemente utilizados para descrever lugares que atraem a atenção de visitantes e que possuem algum valor cultural, histórico ou estético. No entanto, esses conceitos têm significados distintos e podem ser diferenciados em vários aspectos.

Pois, ponto turístico refere-se a qualquer local que seja popular entre os turistas, seja devido à sua beleza natural, atividades recreativas ou eventos específicos. Os pontos turísticos podem não ter necessariamente uma relevância histórica, que no caso de Caldas Novas, esses pontos turísticos fazem referência à historiografia da cidade e possuem relevância histórica.

Em Caldas Novas (GO), as atrações turísticas estão relacionadas ao entretenimento, lazer ou atividades recreativas. Como seus parques temáticos e eventos especiais, por exemplo.

Portanto, os pontos turísticos podem ser efêmeros e sujeitos a mudanças de popularidade ao longo do tempo. O interesse turístico pode diminuir com o tempo. Onde a preservação pode ser mais flexível e adaptável às demandas do turismo podendo ocorrer mudanças para atrair mais visitantes.

Valendo ressaltar que o patrimônio histórico de uma comunidade diz respeito a tudo aquilo que a identifica com aquele espaço. A ideia de patrimônio histórico agrega desde prédios, ruas, praças e monumentos que dizem das modificações e sobreposições da formação da dinâmica urbana de uma comunidade, até aspectos antropológicos que dizem da formação de um grupo humano como a língua, os ritos, as crenças e os costumes.

História, cultura, memória e patrimônio de Caldas Novas (GO)

Caldas Novas, localizada no estado de Goiás, é uma cidade cuja história, patrimônio e memória refletem a riqueza cultural e o desenvolvimento ao longo dos anos. Emancipada em 1911, sua trajetória é marcada por transformações significativas, principalmente impulsionadas pelas águas termais que se tornaram famosas como destino turístico.

A história de Caldas Novas remonta ao início do século XX, quando o local era uma região pouco habitada e desprovida de infraestrutura. Em 1911, o coronel Bento de Godoy fundou uma cidade, inicialmente conhecida como "Caldas Novas da Corumbá". A descoberta

das águas termais, ricas em propriedades terapêuticas, trouxe um novo capítulo à história da cidade.

As águas termais foram um elemento crucial para o desenvolvimento de Caldas Novas como destino turístico. Ao longo das décadas, a cidade se transformou em um polo de turismo termal, atraindo visitantes em busca de relaxamento e tratamentos de saúde. Essa contribuição contribuiu para o crescimento econômico e a consolidação da cidade como referência nacional em turismo de águas termais.

De acordo com Pesavento (2004), "a modernidade urbana é, por si só, outra representação que introduz toda outra série de apreciações", desse modo, podemos observar o contexto de "modernidade" no munícipio de Caldas Novas em relação ao seu crescimento urbanístico, onde lugares de memória, políticas de patrimônio, definições de identidades urbanas são algumas das vias temáticas que se abrem com esse campo de pesquisa. (Pesavento, 2004)

Em se tratando de História Cultural, ainda de acordo com Pesavento, a cidade

> [...] ela não é mais considerada só como um *locus*, seja da realização da produção ou da ação social, mas, sobretudo como um problema e um objeto de reflexão. Não se estudam apenas processos econômicos e sociais que ocorrem na cidade, mas as representações que se constroem na e sobre a cidade. (Pesavento, 2004)

Certeau (1982) demonstra em seus estudos que se faz necessária a utilização de uma teoria para as produções historiográficas, assim se evitando a construção de dogmas. De acordo com o autor, a teorização é importante para relativizar as ideias sobre os objetos de estudo e não criar na escrita histórica uma tendência à produção de verdades absolutas.

Em se tratando de memória, como já citado anteriormente, às memórias remetem ao uso e ao contato com as águas quentes, mas verificando o processo histórico, econômico e cultural de Caldas Novas não notamos uma preocupação em preservar esse grande empreendimento natural como um patrimônio local ou nacional, já que manifestam constantemente que Caldas é a maior estância hidrotermal do mundo. Se esse produto (água quente) é visto e compreendido como um dos principais indicador econômico e de entretenimento que o Estado de Goiás possui, por que não há consciência de preservação do produto e nem da cultura local.

Portanto, o lugar no qual a memória construiu valores, lembranças, práticas culturais e os não lugares aqueles que foram construídos para satisfazerem a um determinado setor na sociedade.

Para Ciro Flamarion,

> Lugar é a ideia, parcialmente materializada (porque em parte inscrita concretamente no espaço), que os habitantes têm de suas relações com seu território, com suas famílias e com os outros. Tal ideia é variável, em parte, segundo as posições que indivíduos e grupos ocupam no sistema; e pode ser transformada em mitologia. Provê e impõe, porém, referências que, quando desaparecem, são de difícil substituição. (CARDOSO, 2005)

Para Le Goff (1996), "A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia".

Portanto, a memória pode ser manipulada, a memória precisa de tempo para readaptar o que durante um intervalo de tempo conviveu e participou. Por outro lado percebemos também que as práticas de sociabilidade não se adaptam rapidamente a esse ambiente modernizado e transformado. Pois, a memória quando é explícita com a linguagem oral e escrita, auxilia na memória coletiva.

Ainda de acordo com Le Goff (1996), "memória coletiva é não somente uma conquista é também um instrumento e um objeto de poder". Desse modo, a identificação do lugar quase se perde quando a memória precisa se adaptar para conviver com outra imagem e com outras formas de comportamentos. Há um processo para que essa mudança se estabeleça na memória das pessoas, como se a tradição, que é de grande importância, fizesse parte da biologia humana.

No que cerne ao patrimônio, memória e cultura de uma cidade, vale destacar que uma política de preservação patrimonial acontece de forma democrática, com a participação de diversos segmentos de uma comunidade, o que é falho na cidade de Caldas Novas (GO).

Partindo desse pressuposto, essa política poderia interferir diretamente sobre aquilo que deve ser preservado e consequentemente instituído como referência para a construção da história local. Mas, é preciso que todos se apropriem dessa discussão para que ela não represente apenas as ânsias de poucos e possa contemplar a diversidade.

Portanto, o patrimônio histórico e cultural é aquilo que nos dá unidade, enquanto homens e mulheres de uma determinada comunidade, mas não podemos esquecer que essa unidade é fruto das diferenças, sejam elas regionais, étnicas, sociais, ideológicas, de religião, de gênero, etc.

Caldas Novas (GO) é uma cidade que precisa partindo do poder público, consolidar sua cultura, seu patrimônio (reconhecido ou não), uma vez que, por ser conhecida e reconhecida pelas suas águas termais, se faz necessário.

E como já citado anteriormente, algumas obras literárias como: Albuquerque (1996), Elias (1994), Godoy (1993) que retrata o processo histórico, econômico e cultural de Caldas Novas não notamos uma preocupação em preservar esse grande empreendimento natural como um patrimônio local ou nacional.

A cidade de Caldas Novas é construída também por símbolos, não apenas de tijolos, cimentos ou grande obras públicas. Pois, percebemos também que as práticas de sociabilidade não se adaptam rapidamente a esse ambiente modernizado e transformado. Desse modo, a identificação do lugar quase se perde quando a memória precisa se adaptar para conviver com outra imagem e com outras formas de comportamentos.

O patrimônio de Caldas Novas é marcado pela arquitetura que reflete diferentes períodos de sua história. A cidade preserva construções antigas que contam uma história de seu desenvolvimento, como exemplo tem o Casarão dos Gonzaga. Outro exemplo é a Igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores, que é um marco inovador que remonta ao início da fundação da cidade. Seus detalhes detalhados e valor histórico tornam não apenas um local de devoção, mas também um símbolo do patrimônio religioso local.

Portanto, imaginário urbano, como todo imaginário, diz respeito a formas de percepção, identificação e atribuição de significados ao mundo, o que implica dizer que trata das representações urbanas. (Pesavento, 2004)

A memória de Caldas Novas está intrinsecamente ligada à sua história e ao papel das águas termais na formação da identidade da cidade. A preservação da memória coletiva é visível em museus locais, onde artefatos, fotografias e documentos contam a evolução da cidade ao longo do tempo.

A memória também é transmitida oralmente pelas gerações mais antigas, que reúnem histórias e experiências que ajudam a construir uma compreensão mais profunda do passado da cidade. A tradição oral (não abordada neste estudo) é um meio vital para garantir que as vivências e conquistas das gerações anteriores sejam lembradas e valorizadas. A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro (Le Goff, 1996), desse modo, a cidade vai consolidando ou não sua cultura.

Assim, vimos Caldas Novas, um polo turístico encravado no interior do estado de Goiás e com importância econômica crescente, não só regional como nacional, é o ponto de partida para o objetivo de refletir sobre a importância da história e da cultura regional para uma renovada percepção do turismo em todas as suas vertentes. E, como já dito, apesar de faltarem dados científicos sobre tal afirmação, sabe-se que os locais onde há recuperação e preservação

histórica são os mais visitados em escala internacional, não só em termos de patrimônios visíveis ou materiais.

Hugues de Varine (2012) argumenta que o patrimônio cultural deve ser abordado da perspectiva de três fatores básicos: o fator conhecimento, o fator bens culturais e o fator meio ambiente. Apesar do crescimento positivo e do sucesso como destino turístico, Caldas Novas enfrenta desafios comuns a muitas cidades turísticas. A gestão sustentável dos recursos naturais, a preservação do patrimônio ambiental e a promoção de práticas turísticas responsáveis são questões que exigem atenção constante.

Para compreender a História, se faz necessário primeiramente compreender o conceito de História, e o porquê de se estudar História. Desse modo trazemos Michel de Certeau, em sua concepção de História e historicidade, onde o autor argumenta que "a História seria ao mesmo tempo uma disciplina, uma prática e uma escrita" (Certeau, 1982).

No entanto, Certeau (1982), demonstra em seus estudos que se faz necessária a utilização de uma teoria para as produções historiográficas, assim se evitando a construção de dogmas. De acordo com o autor, é importante, para relativizar as ideias sobre os objetos de estudo e não criar na escrita histórica uma tendência à produção de verdades. Assim, na prática o historiador será capaz de transformar um objeto em histórico, ao qual não estando sendo analisado dentro de um contexto, possivelmente ficaria no espaço do não dito.

No entanto, as perspectivas para Caldas Novas são promissoras, pois, continua atraindo visitantes em busca das propriedades termais e da experiência única que oferece. O desenvolvimento consciente do turismo, aliado à preservação da história, do patrimônio e da memória, garantirá que as gerações futuras possam desfrutar e aprender com a rica herança cultural que Caldas Novas oferece.

Memorialista local: Maria Cândida de Godoy – D. Rolinha, personagem de Caldas Novas marcante em prosa e verso



Imagem internet
https://www.caldasnovasgo.com.br/caldas-novas/29/personalidades

Maria Cândida de Godoy, mais conhecida como Dona Rolinha, nasceu em Caldas Novas no dia 20 de outubro de 1925. Filha de Béssie Borges de Godoy e de José Theóphilo de Godoy (Juca de Godoy) tinha nas raízes de sua família a paixão pela literatura, especialmente de seu pai, que durante a sua vida deixou para a história obras que constituem importantes tributos a Caldas Novas. (Godoy, 1993 p. 18)

Poetisa, escritora, declamadora e ainda dotada de grande habilidade manual, era bastante solicitada para a confecção e bordados, crochês, crivos e, especialmente, a famosa "boneca catucha", boneca de nosso folclore.

Dona Rolinha, como era conhecida, estava presente em quase todos os eventos culturais de nossa cidade, seja representando a Academia de Letras e Artes de Caldas Novas da qual era presidente, seja pela sua habilidade para declarar poesias, para isso, quando em 1946 e 1947 fez curso de Declamação no Rio de Janeiro com as professoras Maria Eugênia Celso e Marilia Rosely, na época uma das mais conceituadas naquele centro de cultura.

Por ser uma pessoa com vasto conhecimento, "viajada", como diriam os moradores mais antigos da cidade, Dona Rolinha escreve desde os 16 anos de idade sendo bastante incentivada por seu pai, mais foi em 27 de novembro de 1993 que Caldas Novas pôde conhecer o seu talento, através do livro "O mistério das águas azuis". Em sua obra, D. Rolinha retrata uma Caldas Novas, vista de sua casa, as visitas que recebeu, viagens, evidenciando as memórias afetivas sua e ligada à sua família.

D. Rolinha, como era conhecida, divulga em seu livro, o município já nacionalmente conhecido e comentado. Porém, o mais importante é que sua obra contribui substancialmente para os intelectuais que vão se dedicando a documentar e escrever sobre a região das águas quentes. Sua obra é uma coletânea de rememorações, de maneira despretensiosa, D. Rolinha "desenterra" Caldas Novas, expondo-a através de episódios engraçados, revelações inesperadas, "causos" e até algumas confidências. (Godoy, 1993 p. 07)

Entre os textos de sua obra destacamos um poema dedicado a Serra de Caldas, escrito por Maria Cândida de Godoy, D. Rolinha,

> "És majestosa, soberana e altaneira!
> Na infância, te vi misteriosa...
> A negra com sorriso de perversa esperava à entrada da gruta, com feitiços e caprichos audaciosos, o homem branco que a cortejava...
> Lendas e lendas ouvia até dormir.
> As grutas revestidas de ouro em pó, salpicadas as paredes de esmeraldas, diamantes, safiras e rubis...
> Nas fontes escaldantes, banhavam-se as vedetes.
> Era meu sonho poder galgar um dia a bela Serra de tanta fantasia!
> O dia chegou e eu te vi senti tua brisa, o vento forte a chuva cair na tua Selva, os pássaros voarem e cantarem.
> Avistei, dali, a minha terra!
> Contemplei-a com os olhos de menina. Linda e amada Caldas Novas!" (Godoy, 1993 p.16)

Este texto retirado da obra da autora traz a memória à visita realizada a Serra de Caldas, lugar com grande fluxo de visitação, tanto de turistas quanto de pesquisadores ambientais. D. Rolinha, deixa sua memória retratada nessa obra, onde sente saudades ao lembrar de fatos relacionados à pessoas que participaram de sua vida.

Considerações finais

O campo da investigação e da pesquisa histórica de certo modo visa compreender o passado de maneira que o traz para o presente, desse modo, alguns fatos recorrentes na história geram grandes impactos nas relações e hábitos humanos. Pois, a História não está focada somente nas relações humanas, está focada nas ações humanas, abrindo novas perspectivas de conhecimento histórico.

Dentro desse contexto, ao situar Caldas Novas (GO), no cenário das discussões de sua época e tentar discutir o quão relevante é sua historiografia para o Estado de Goiás e com isso, podemos notar que a cidade manifesta diferentes características nas suas relações sociais,

interesses diferentes, mas que não podem ser pensados separados. Tendo de um lado o poder público e de outro os interesses particulares (privados).

Podendo observar que a visão de História não é somente ter uma "visão" do passado, mas como uma ferramenta para compreender a realidade, fazendo uma reflexão a respeito do que vivemos.

No entanto, a escrita da História seria então a resultante de um método, baseado em evidências, em representações estabelecidas, que não se configuram apenas em fontes e/ou vestígios deixadas por outros, ou então, fruto da mente do historiador. Esta é uma lógica da qual o historiador, que pretende ser de qualidade, segue baseando-se em evidências para aproximar-se mais do real do que do imaginário.

Como já dito anteriormente, para se "contar" a história, o historiador deve buscar recursos metodológicos para que sua pesquisa seja então efetiva e significativa, desse modo ele busca por fontes que estejam ao seu alcance.

Caldas Novas (GO), só tende a ganhar aos por em prática elementos que possam preservar e manter viva a sua memória, patrimônio e cultura. Mas para que isso aconteça será necessário manter em mente que a história só é preservada se há o interesse tanto do poder público quanto do poder privado, onde ambos se beneficiam das visitações turísticas à cidade.

Desse modo concluímos que, a cidade de Caldas Novas é construída também por símbolos, não apenas de tijolos, cimentos ou grande obras públicas. Pois, percebemos também que as práticas de sociabilidade não se adaptam rapidamente a esse ambiente modernizado e transformado.

Em conclusão, a história, o patrimônio e a memória de Caldas Novas se entrelaçaram para formar a identidade única desta cidade termal. A preservação desses elementos é fundamental para garantir que as futuras gerações possam apreciar a riqueza cultural e histórica que torna Caldas Novas um destino tão especial.

Referências

ALBUQUERQUE, Carlos. **Caldas Novas: Além das águas quentes.** Caldas Novas: Kelps, 1996.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História.** Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um Historiador fala de Teoria e Metodologia**: Ensaios. Bauru, SP: EDUSC, 2005. p. 43.

ELIAS, Ana Cristina. **Caldas Novas: ontem e hoje**. Goiânia: CEGRAF – UFG, 1994.

GODOY, Maria Cândida de**. "O mistério das Águas Azuis" – Conto que ouvi... (Memórias).** Academia de Letras e Artes de Caldas Novas – GO, 1ª ed. Impresso no Brasil, 1993.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. São Paulo: Ed. Unicamp, 1996.

ORIENTE Taylor (org.) **As fabulosas águas quentes de Caldas Novas**. Goiânia: Oriente, 1982.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. 2°ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

PESAVENTO, Sandra Jatahy, LANGUE, Frederique. **Sensibilidades na Historia: memórias singulares e identidades sociais**. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

VARINE, Hugues de. **As raízes do futuro: o patrimônio a serviço do desenvolvimento local**. Trad. Maria de Lourdes Parreiras Horta. Porto Alegre: Medianiz, 2012

https://www.caldasnovasgo.com.br/caldas-novas/29/personalidades

CAMPO RELIGIOSO EVANGÉLICO: ADESÕES E TENSÕES NO GOVERNO BOLSONARO

Lukas Mascarenhas Soares

Introdução

Capítulo 1: Fé na Política: Crescimento político-religioso dos evangélicos

1.1 Crescimento evangélico no Brasil.

O crescimento evangélico no Brasil não se restringe ao protagonismo de uma denominação específica, ou mesmo é atribuído a um grupo social único, pelo contrário, a participação evangélica em diversas estruturas da sociedade requer uma ampla análise de grupos e momentos da história brasileira, momentos estes, que deram força, ao mesmo tempo que forneceram capital social, para que representantes religiosos pleiteassem uma participação na política nacional seja por influência, seja por atuação direta. Este processo culminou em uma mudança relevante na visão política dos evangélicos. Como pontua Paul Freston ao atribuir uma mudança significativa no discurso evangélico no final do século XX, que passou de "crente não se mete em política" para "irmão vota em irmão" (Freston, 1993).

Nesta presente seção, faremos uma breve análise histórica, elencando os principais fatores, que levaram os evangélicos ou protestantes para o patamar social que ocupam, pensando na sua inserção no Brasil pelo protestantismo de imigração, principalmente a luterana, de origem Alemã (Azevedo, 2017), e posteriormente as missões pentecostais, que trouxeram notória pluralidade religiosa para o subcampo religioso evangélico (Freston, 1993). Todas as análises presentes aqui, visam nortear o leitor, sobre o processo de construção, diversificação e popularização que a fé evangélica viveu no Brasil.

Iniciamos nossa reflexão, pontuando que, o movimento de expansão do cristianismo protestante no Brasil tem muitas fases e se mostra complexo, talvez seja esta construção plural a partir de contextos históricos distintos que contribui para um Brasil tão diversificado teologicamente no campo evangélico. Para iniciarmos está discursão pluridimensional da fé evangélica brasileira, devemos começar por sua raiz histórica, pois, apesar da gama de vertentes

teológicas e construções eclesiásticas que os evangélicos possuem na atualidade, isso se deu pelo protesto de um monge agostiniano em 1917 na Alemanha. (Gonçalves, 2023).

Ao protestar contra a corrupção católica e os abusos religiosos que vinham sendo posto sobre a população, Martinho Lutero, talvez sem entender a dimensão de suas críticas, estaria dando início ao que ficaria conhecido como protestantismo. Segundo Gonçalves (2023) essa palavra, no seus sentido negativo foi criada para nomear os que protestavam contra os abusos da "santa madre" e a corrupção do evangelho, foi a partir daí que o termo protestante, ganhou um sentido polemista, mas também, foi usado como uma referência para o ato de resistir a hegemonia religiosa estabelecida pela igreja católica e seu *status quo* imposto a sociedade.

Vale ressaltar que embora o protestantismo tenha uma relação profunda com Martinho Lutero e seu movimento posterior (luterano), ele não foi o único a estabelecer críticas profundas a igreja católica, o luteranismo foi o mais evidente de fato, porém outros protestantismos já havia emergido fora da Alemanha, mesmo com diferenças pontuais, a premissa de reivindicar a centralidade das escrituras e condenar os "erros" que a igreja Romana vinha cometendo era comum entre estes protestos anteriores. (Gonçalves, 2023).

Gonçalves (2023) ainda pontua que, foi a teologia de João Calvino que contribuiu para a expansão da Reforma Protestante para o Reino Unido, podemos destacar, os presbiterianos na Escócia e os puritanos na Inglaterra, que de forma indireta terá relação com o protestantismo brasileiro e suas ramificações evangélicas em especial o pentecostalismo.

Segundo Azevedo (2017) a relação brasileira com o protestantismo ganha traços mais fortes a partir de 1810, com o Tratado do Comércio e Navegação, que garantia relações comerciais entre o Brasil e o comércio mundial, uma vez que a corte brasileira estava localizada no território brasileiro desde de 1808. Este processo foi entendido como uma mudança radical na realidade da colônia, onde a principal condição para adentrar o território seria a confissão católica e não ser considerado um herege (Azevedo, 2017).

O Tratado do Comércio e Navegação dava aos britânicos o direito de terem capelas e a liberdade de celebrarem seu culto em território brasileiro, esse processo foi significativo na realidade religiosa da colônia, e posteriormente em 1810, foi inaugurado o primeiro templo protestante no Brasil, que foi seguido das massivas imigrações alemãs (Azevedo, 2017). Com a constituição de 1824, o Brasil proclama a liberdade religiosa, porém o Catolicismo ainda era considerada como religião de Estado (Azevedo, 2017).

No Brasil a primeira igreja evangélica a se estabelecer em seu território (com uma visão de estruturação territorial), foi a Igreja Luterana, não por fatores missionários, mas por uma

questão migratória, que se tornou mais intenso a partir de 1823. Porém é importante Alencar que, este processo de inserção protestante em território tupiniquim não foi imediato. Freston (1993) conta, que fora alguns pastores luteranos que vieram com a imigração alemã, não existia uma organizada estrutura religiosa, logo a imigração antes de qualquer efeito litúrgico, trouxe a cultura e crença para o Brasil, isso não quer dizer que em imediato se estruturou uma organização religiosa, o processo ainda lidou com uma marginalização de suas crenças e com a adaptação à nova realidade nada favorável a fé protestante germânica.

A estruturação das igrejas luteranas no Brasil só foi uma realidade a partir de 1970, quando a igreja da Prussia, passou a enviar ministros o que solidificou a identidade de germanismo e luteranismo, e então as comunidades começaram as se organizar em sínodos vinculados a Alemanha, porém sem ligação entre si, o que só veio a mudar com a criação da IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil), (Freston, 1993).

É importante tomarmos conhecimento de como o processo de imigração brasileira foi crucial para a mudança da perspectiva religiosa da então monarquia católica do Brasil. Para Azevedo (2017), esse contato social com uma religião acatólica, abriu espaço para o a pluralidade religiosa que o Brasil viria a sofrer, fator este, que não era observado nem permitido como já pontuamos anteriormente.

Mas, entretanto, o incentivo a imigração europeia guardava outros interesses que passavam distantes da liberdade religiosa. A abertura dos portos brasileiros para os imigrantes alemães não foi apenas uma ação diplomática ou tão pouco uma onda liberal que tomou conta da estrutura política brasileira, o discurso de superioridade do Europeu sobre povos “não puros” teve relevante papel na construção deste processo de imigração como pontua Azevedo (2011):

> A vinda destes imigrantes não podia ser de nenhum modo dificultada, pois isto fazia parte de uma política de Estado, sob a chancela do selo imperial, que, motivado por ideias racistas do século XIX (a ideologia do branqueamento) (TELLES, 2004, 26), desejava aumentar o percentual de caucasianos na composição da população brasileira, que naquela época era mínima. Daí que o esforço do governo era a todo custo tornar o Brasil um lugar atrativo para o imigrante europeu, outorgando aos estrangeiros que vinham viver no Brasil, além da cidadania, ainda outros direitos, como por exemplo, a propriedade de terras e a liberdade para viverem a fé de seus ancestrais. (Azevedo, 2017, p. 36).

Este ponto, nos leva a pensar em como fatores raciais contribuíram para a abertura religiosa do Brasil, abertura esta, seletiva, que veio dentro de um pacote de benefícios para estes povos, crendo na urgência de embranquecer a nação brasileira, como ainda expressa Azevedo.

“Arthur Gobineau, cientista francês, visitando o Brasil nestes dias, deu o terrível veredito de que o Brasil desapareceria caso não fosse melhorado o patrimônio genético de sua população, porque a excessiva miscigenação estava destruindo o havia de melhor nas raças” (Azevedo, 2017, p. 36).

É importante entender a relação segregatícia que os incentivos de imigração têm com este momento histórico, e partindo desta visão, devemos pensar em como essa religião pode ter carregado em sua estrutura uma visão elitista. Como veremos a seguir a medida em que o protestantismo vai arraigando-se no território nacional, sua postura de superioridade teológica vai se construindo, principalmente com a chegado do pentecostalismo norte-americano, que coloca os luteranos e outros seguimentos protestantes como protestantes históricos.

De acordo com Spyer (2020), os "Protestantes históricos" são cristãos que pertencem a grupos que surgiram como consequência imediata da Reforma Protestante a partir do século XVI. Essas igrejas incluem denominações como Luterana, Batista, Presbiteriana, Metodista, Episcopal e outras. Originadas em um contexto de oposição ao catolicismo, essas organizações seguiram a tradição reformista e questionadora de líderes como Martinho Lutero e João Calvino.

Estes grupos tem uma preferência histórica em se manter distante cordialmente do pentecostalismo, para estes grupos o pentecostal seria um primo pobre do interior, encantado pelas descobertas recentes sobre Deus e as escrituras, o que os leva ao erro por não terem o refinado conhecimento necessário para desenvolver sua fé solida, e por esta razão abrem denominações de forma desordenadas e sem as devidas orientações. (Spyer, 2020).

Com isto, podemos pensar duas questões importantes sobre o papel do protestantismo histórico no Brasil, o primeiro, é que suas características são frutos em grande medida de um processo de imigração e em segundo, que o processo de estruturação de uma fé não católica em nossa nação, abriu espaço para o que viria a ser um rápido processo de diversificação do cristianismo e ampliação do mercado religioso.

Spyer aponta estes fatores, quando discute o papel dos imigrantes nas reformulações religiosas posteriores as levas de imigrantes que chegaram aos portos brasileiros:

> No século 19 e início do século 20 os estados do Sudeste e Sul receberam levas de imigrantes europeus, muitos deles protestantes. É principalmente no Sul que igrejas luteranas continuam a funcionar nas áreas com concentração de descendentes de alemães. O rompimento do monopólio religioso do catolicismo depois da independência do Brasil abriu gradualmente as portas do país para levas de missionários, muitos deles ingleses e americanos, que se

> estabeleceram junto às camadas médias e às elites educadas. (Spyer, 2020, p. 48).

O protestantismo histórico abriu portas para a diversidade religiosa no século XIX, não apenas pela questão religiosa, mas também, pelas demandas que sugiram a partir da inserção destes grupos na sociedade brasileira (Azevedo, 2017).

Inicialmente os imigrantes eram considerados cidadãos de segunda classe. No entanto, com o decorrer do tempo e a atenção às suas necessidades, essa situação começou a mudar. Um exemplo claro disso foi a questão do casamento religioso. No início, o casamento protestante não tinha reconhecimento legal, pois as leis brasileiras só permitiam o casamento católico. Isso resultou em diversas famílias alemãs vivendo em uniões não reconhecidas, resultando em filhos considerados ilegítimos e sem direito a herança ou transmissão de bens. Ademais, havia discriminação em relação a essas famílias. Havia até casos de padres católicos que anulavam casamentos protestantes, o que levou a uma intervenção diplomática do Império Alemão no Brasil. Em 17 de abril de 1863, o governo imperial brasileiro aprovou uma lei que permitiu que pastores evangélicos registrados celebrassem casamentos civilizados em suas próprias congregações (Azevedo, 2017).

Como a intensificação do protestantismo missionário, o Brasil já não se colocava mais como um lugar de uma só religião. Se no século XIX vimos o protestantismo ganhar forma no Brasil, no século XX, ele se consolida e ganha novas roupagens com diferentes momentos e interpretações, podemos destacar o pentecostalismo, como o grande impulsionador da expansão religiosa neste período. (Freston, 1993).

Com isto, a chegada do pentecostalismo se dá com duas denominações, a Congregação Cristã no Brasil, que inicia seus trabalhos pelo Sudeste, e a Assembleia de Deus no Norte. A Assembleia de Deus tem influências da Igreja Anglicana Inglesa, como raiz primária da reforma, mas, sua referência direta veio da Igreja Batista. Já a Congregação Cristã do Brasil, tem raízes calvinistas através da Igreja Presbiteriana (Spyer, 2020). Isso coloca em ponto uma questão que será muito abordado nesta dissertação, existe barreiras teológica entre várias religiões evangélicas, que veremos posteriormente que são dissolvidas ou estreitadas como política.

Mas antes de qualquer análise mais profunda neste movimento, vamos para a devida definição de pentecostais:

> O termo “pentecostalismo” faz referência ao dia de Pentecostes, uma festa de tradição judaica relacionada à colheita que, no calendário cristão, marca um

> período após a ressurreição de Cristo quando o Espírito Santo desceu à terra. Segundo o livro de Atos dos Apóstolos, no Novo Testamento, os discípulos – incluindo viajantes de outras partes do mundo como Mesopotâmia e Egito – reunidos para o Pentecostes, ficaram "cheios do Espírito Santo" ao serem tocados por "línguas de fogo". Os participantes ficaram perplexos ao serem capazes de ouvir "as grandezas de Deus", cada um em sua língua (Spyer, 2020, p. 56).

Alec Ryrie, um estudioso da religião, ressalta que o fervor do renascimento cristão nos Estados Unidos no século XIX, que deu origem a diversas igrejas, na verdade, teve suas raízes no trabalho de dois pregadores afro-americanos. No início do século XX, esses líderes foram os responsáveis pelo notável evento conhecido como o Reavivamento da Rua Azusa. Esse movimento surgiu de um pequeno grupo de pessoas, predominantemente negras, pobres e femininas, que se reuniram em uma igreja abandonada em Los Angeles. Analisando essa diversidade de influências, um pastor de uma igreja próxima à Rua Azusa em Los Angeles descreveu o culto praticado por esses primeiros pentecostais como uma mistura desagradável de tradições africanas de vodu e expressões religiosas consideradas excêntricas pelos brancos. Essa reflexão evidencia como a religiosidade pode ser percebida e interpretada de maneira diferente, dependendo do contexto cultural e social de quem a observa (Spyer, 2020).

O pentecostalismo tem diversas características que rompem as barreiras religiosas tradicionais, a primeira é sua caraterística multirracial, uma vez que sua origem é afrodescendente, a segunda é sua facilidade em promover uma experiência religiosa profunda que não requer de seus adeptos grande aprofundamento bíblico ou teológico. Para Spyer (2020) a relação entre pentecostais e religiões afro, possibilitou uma forma de vivência protestante diferente do que se costumava encontrar nas igrejas tradicionais:

> Se a religiosidade afro está presente na raiz do movimento pentecostal, não é de surpreender que ela mobilize a atenção de pessoas identificadas com essas possibilidades, inclusive de comunicação com o mundo espiritual e de incorporação espiritual em um contexto de culto que envolve expressões de emotividade pelo choro fervoroso, pela prece falada, pela expressão física dos sentimentos, pela interlocução constante entre pregador e sua audiência e pelo uso ritual de canto e dança. Mas, além dessa identificação pelas práticas religiosas, o pentecostalismo também se popularizou entre afrodescendentes por se oferecer como remédio para pessoas em situação de vulnerabilidade social. (Spyer, 2020, p. 149).

O poder transformador que a religião evangélica começou a ocupar na sociedade contribui em grande escala para sua popularização, uma vez que o caráter acolhedor deste grupos, que não descriminavam seus frequentastes pela cor da pele ou classe social, muito se

diferenciava da realidade católica brasileira, que em suas missas até obrigavam pessoas pobres da sociedade se levantar para dar lugar a outras com maior posição social (Spyer, 2020):

> [...]o sociólogo inglês David Martin, que caracteriza a "explosão de protestantismo" na América Latina nos anos 1980 como uma "religião dos pobres" em sociedades onde a igreja católica estava, muitas vezes, enraizada no conservadorismo social das elites políticas e econômicas. Ele descreve o pentecostalismo como religião "pregada em linguagem simples, com exemplos simples, por pessoas simples para pessoas simples", mas que tem o potencial de elevar os pobres à classe média, ou seja, de proporcionar a seus adeptos uma ruptura com o passado estigmatizado de quem vive como cidadão de segunda categoria, para alcançar novos patamares na sociedade (Spyer, 2020, p. 144).

Com isso, os evangélicos, passaram a ganhar espaço nas comunidades, não apenas por suas características mais adaptáveis a comunidades que se inseriam, mas também por se colocarem como um caminho de ascensão social e de pertencimento comunitário forte, que ocupava rapidamente vácuos antes deixados pela igreja católica e pelo estado (Spyer, 2020).

Se para Paul Freston, a igreja Assembleia de Deus e Congregação Cristã tomam o protagonismo, do que ele define como a primeira onda pentecostal do Brasil, nos anos 1950, o pentecostalismo cresce aceleradamente e começa a se ramificar em novas denominações (Freston, 1993). É importante pontuar que nas perspectivas dos estudos de Freston as denominações pentecostais mais antigas começam a se "aburguesar", enquanto os grupos mais recentes caminhavam rumo as classes menos favorecidas, além das novas formas litúrgicas que distanciavam do tradicionalismo das primeiras igrejas pentecostais (Freston, 1993).

Começava neste período o que ele denominou de Segunda Onda do Pentecostalismo brasileiro, nesta onda se destacou igrejas como: Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), A igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo (BPC), A Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA). A abordagem teológica destas denominações alcançava camadas mais pobres e por outro lado traziam em sua estrutura um assistencialismo que diversas comunidades precisavam (Freston, 1993).

O Brasil dos meados do século XX, já havia dado alguns passos para a industrialização, suas principais cidades estavam em crescimento acelerado e novas formas de pensar e viver a fé começavam ser vistas nos Estados Unidos, o que contribuiu para o crescimento destas igrejas. Como pontua Freston (1993), ao atribuir o sucesso destas igrejas ao um descontentamento de alguns membros com as igrejas pentecostais tradicionais, e o formato de espetáculo da fé que as novas igrejas promoveram (Freston, 1993).

Neste ponto, vale destacar o papel da Igreja Quadrangular, considera a única denominação totalmente de origem norte-americana, que ao promover movimentos evangelísticos em São Paulo, com a Cruzada Nacional da Evangelização, que posteriormente viria se tornar a Igreja do Evangelho Quadrangular, importou os novos modelos norte-americanos para o Brasil, modelos estes, que conseguiam dialogar de forma mais relevante com grande massas (Freston, 1993).

Entre as principais características das igrejas que compõe a segunda onda pentecostal, estão a relação com os centros urbanos, uma vez que São Paulo foi estopim para o seu surgimento, seu perfil de espetacularização da fé, focada em sua maioria em curas de milagres, a centralidade em seus líderes e sua relação em alguns caso modestos, outros gradativos com a política nacional (Freston, 1993).

A segunda onda é importante para nossa análise, pois ocorre em período de transformações políticas no Brasil. A mudança gradativa pode ser percebida quando Freston (1993), aponta que nos anos 1960 um político da IEQ, teve que mudar de denominação para seguir suas ambições, o que muito se difere da realidade dos anos 1990, isso nos leva a pontuar que já em 1960 havia interesses políticos por parte de evangélicos e que até o final do século XX, a visão evangélica de algumas igrejas muda com relação a política.

Para Spyer (2020) a relação entre evangélicos e a política se dá justamente neste processo onde o então indivíduo por muitas vezes a margem da sociedade alcança, visibilidade, acolhimento e um sentido de pertencimento a um grupo, isso tudo potencializa o crescimento do segmento e por outro lado, desenvolve uma ideia de voto em grupo e de apoio aos semelhantes.

Embora no período em que estamos pontuando ainda seja algo em curso, veremos posteriormente que essa facilidade que igreja evangélica passa a ter de movimentar as massas, em grande medida chamou a atenção política, ao mesmo tempo que nunca desvinculou seus grupos e líderes das demandas que atravessavam questões teológicos e chegavam até as esferas públicas. Dados as ponderações de Freston (1993) e Spyer (2020) pontuamos que o estreitamento entre público e religioso perpassa pelos números crescentes de evangélicos e seu poder de alcançar diferentes classes, escolaridades e públicos.

A consolidação da expansão evangélica se dá, a partir de 1980, quando as igrejas Neopentecostais começam a construir seu legado e influência no Brasil, neste cenário encontramos um país mais industrializado, uma diminuição da população da zona rural, uma forte construção mercadológica e capitalista, a popularização dos meios de comunicação e

informação como rádio e televisão, o crescimento das religiões de matriz africana e crise no catolicismo, deram visibilidade e influência pra esta nova etapa do pentecostalismo (Freston, 1993).

Para nos ajudar a definir as características deste grupo, que são complexas, vamos utilizar as definições mais recentes de Spyer:

> O neopentecostalismo aparece nos Estados Unidos em meados do século 20 e chega pouco depois ao Brasil. Sua principal organização aqui é a Igreja Universal do Reino de Deus. Tendo se desenvolvido a partir dos caminhos abertos pela referência moral e pelas práticas do pentecostalismo, esse movimento funde a ideia do culto exuberante, emocional e interativo com uma lógica meritocrática mais explícita e de busca do sucesso material. São eles que professam a chamada "teologia da prosperidade". (Spyer, 2020, p. 62).

A teologia da prosperidade difere significativamente da ética protestante tradicional. Na ética protestante, a melhoria econômica do fiel é frequentemente o resultado de um trabalho metódico e diligente. No entanto, para os neopentecostais, a recompensa de Deus pela conversão e prática religiosa é a prosperidade financeira. Em vez de encorajar uma abordagem metódica ao trabalho, os neopentecostais são incentivados a adotar uma atitude empreendedora para superar os desafios da vida (Spyer, 2020)

Para Spyer (2020), esta mentalidade empreendedora é evidente tanto no discurso que promete uma vida melhor para os convertidos quanto na maneira como a igreja é administrada, semelhante a uma empresa. O discurso motivacional é direcionado aos fiéis, mas também se aplica àqueles que trabalham para a organização. A disseminação da Palavra de Deus é vista como uma missão divina que recompensa aqueles que se dedicam a ela, não apenas com a salvação na vida após a morte, mas também com benefícios na vida terrena.

Além disso, o neopentecostalismo, particularmente organizações fundadas no Brasil como a Igreja Universal, profissionalizou o trabalho missionário no exterior. Esse movimento está crescendo principalmente na América Latina e na África, mas também tem presença em muitos outros países, incluindo a América do Norte e a Europa (Spyer, 2020).

Os movimentos neopentecostais chancelaram no Brasil uma nova realidade em curso, os evangélicos, antes minoria, vindos de imigração, sem direito a casar, sepultar seus mortos e professar a sua fé livremente (Azevedo, 2017). Agora são numerosos, com distintas faces e com desdobramentos diversificados na política, sociedade, ação social, políticas públicas, desenvolvimento econômico e meios de comunicação (Spyer, 2020), (Freston, 1993).

Dos anos 1990 para 2010, os evangélicos saltaram de 9% para 22% no Brasil, segundo pontua Spyer (2020) sobre os dados do IBGE. Spyer ainda aponta com base em análises gráficas

que, em 2030 seremos um país de maioria evangélica, diante de um cenário de crescimento vertiginoso, com ênfase no crescimento dos grupos pentecostais, em detrimento de uma redução no catolicismo brasileiro.

Alguns fatores são relevantes para este fenômeno, para além dos que já pontuamos nesta seção, entre eles, está a fragmentação que as igrejas evangélicas possuem, ou seja, diferente da católica, as igrejas evangélicas, mesmo as protestantes históricas, não são centralizadas, e não existe um controle único, o que possibilita que membros não satisfeitos com os dogmas da igreja que frequenta, possa sair e fundar seu próprio templo, essa diversidade possibilitou maior flexibilidade destas igrejas em se adaptar as diferentes realidades do Brasil (Spyer, 2020).

Com isto, o crescimento econômico, o aumento dos bens de salvação, a ocupação evangélica em territórios de baixa influência católica, além dos cultos dinâmicos e diversificados do pentecostalismo, proporcionou o ambiente perfeito para que igrejas evangélicas expandissem e alcançassem a relevância que tem atualmente (Freston, 1993) e (Spyer, 2020).

O que nos coloca em reflexão para a próxima seção é justamente os efeitos deste crescimento desordenado, fragmentado e com interesses tão diversos. Pois se em um contexto histórico de hegemonia católica, o estado não laico, perseguiu e cooptou em favor desta igreja com influência e poder (Azevedo, 2017), o que essa nova tão próxima hegemonia evangélica pode nos trazer de positivo ou negativo democraticamente? Pensar os limites da laicidade do estado é pensar até aonde a igreja pode ir, e tentar delimitar as barreiras de um estado cada vez mais religioso e místico, para que se garanta o direito de todos, inclusive das minorias, sejam elas religiosas, sejam elas seculares.

Referências

ARAÚJO, Victor, **"Surgimento, trajetória e expansão das Igrejas Evangélicas no território brasileiro ao longo do último século (1920-2019)"** Centro de Estudos da Metrópole. NT20, São Paulo, 2023.

AZEVEDO, Sílvio M. Melo de. **O Protestantismo de Missão no Brasil:** Inserção e estagnação, Umesp, São Paulo, 2017.

GONÇALVES, Alonso. et al. **Dicionário para entender o Campo religioso:** Evangélicos ou Protestantes? Volume 1, Belo Horizonte - MG: ISER Religião e Poder, 2023.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil:** da Constituinte ao impeachment. Campinas, Tese (Doutorado em Sociologia) – IFCH-Unicamp, 1993.

SPYER, Juliano. **Povo de Deus:** Quem são os evangélicos e por que eles importam. Geração, São Paulo, 2020.

CENAS DO PRÓXIMO CAPÍTULO – ROQUE SANTEIRO E O BRASIL DA REDEMOCRATIZAÇÃO, 1985

Iza Debohra Godoi Sepúlveda[195]

Este texto pretende estabelecer diálogo com o processo de redemocratização do Brasil a partir da telenovela Roque Santeiro. Exibida entre 1985 e 1986, a novela fora lida inicialmente como símbolo da redemocratização brasileira, já que o texto adaptado para televisão fora escrito em 1974 e aprovado pelo Departamento de Censura, com trinta capítulos gravados, no dia de sua estreia em 1975, a obra fora integralmente censurada. Ao ser anunciada a regravação da obra para exibição, a novela fora anunciada na imprensa como símbolo do processo de reabertura política. Essa significação inicial, nos parece ter sido a primeira forma de hierarquização da obra, todavia, ao nos debruçarmos sobre ela percebemos uma crítica ao modelo de redemocratização que se dera. Tal processo, orientado pelos militares impôs uma reabertura que não atendia os anseios de partes das esquerdas, mas que fora elencada como uma democracia possível ao Brasil. Desta forma, a partir da obra trouxemos alguns elementos para pensar as disputas de memórias de meados dos anos 1980 no Brasil.

Palavras-chave: Roque Santeiro, Redemocratização, Ditadura.

Roque Santeiro, de Dias Gomes e Aguinaldo Silva, produzida pela Rede Globo de Televisão e exibida entre 1985 e 1986, ainda hoje é lembrada e celebrada como uma das mais importantes da teledramaturgia nacional. Seja pelos recordes de audiência (só sendo equiparados aos de Avenida Brasil, 2012, de João Emanuel Carneiro), seja pela vendas de produtos que derivaram da obra, como é o caso de pela primeira vez a Sony Music fazer um segundo disco com músicas da novela com obras nacionais – já que o segundo disco de novelas geralmente é com músicas internacionais – , ou pelos bordões icônicos de Sinhôzinho Malta (Lima Duarte) com seu "Tô certo ou tô errado" enquanto balançava suas pulseiras de ouro ou de Viúva Porcina (Regina Duarte) com seu grito "MIIIIIIIINAAAAAAAAAAAAAA" e seus looks *kitsch*.

Também é importante apontar que a obra veio de uma consagração dupla. Primeiro por ter sido censurada em sua versão original de peça de teatro e a segunda por ter sido censurada

[195] Doutoranda em História pela Universidade Federal de Mato Grosso. izagsepulveda@gmail.com. Orientadora: Professora Thaís Leão Vieira, Bolsista CAPES.

em sua versão novela pela Ditadura Militar, onde nenhum episódio foi ao ar em 1975. Assim, a Roque Santeiro de 1985 vinha também como baluarte da redemocratização. Não há propaganda maior que tudo o que havia acontecido previamente, além do fato de ser uma novela de Gomes, já consagrado na teledramaturgia com O Bem-Amado (1973).

A nossa hipótese diante desses elementos é que a obra, sendo ela produto de seu tempo e de sua técnica, sendo um produto com identidade e características próprias, dialoga e constrói uma interpretação do Brasil. E que coadunava com o que estava sendo discutido naquele contexto.

A passagem que queremos apresentar ao leitor é a cena final de Roque Santeiro. Em alguns momentos retomaremos alguns diálogos e questões que apresentamos ao discutir a forma autoritária de Malta. Para darmos prosseguimento, já que se trata de um conjunto de cenas do último episódio, acreditamos que se faz necessário um breve resumo da personagem de Duarte (José Wilker) e um esquema de interpretação da mesma, junto a alguns elementos da trama.

Roque Duarte, ao retornar para Sucupira descobre que a cidade cresceu e progrediu a partir da exploração da fé no mito de Roque Santeiro. Ele que não tinha morrido, foi dado como morto e daí fundou-se uma nova Asa Branca. Quando retorna, não concorda com nada daquilo e quer contar a verdade para toda a cidade. O problema é que isso não seria fácil e a elite política e econômica da cidade o impediriam a qualquer custo.

O arrependimento de Roque advém do seu refinamento no exterior, já que quando a cidade foi invadida pelos cangaceiros, ele foi o responsável pela negociação de paz, e com isso aproveitou e pegou metade do dinheiro de Malta e o ostensório de ouro da igreja. Desta forma pode aperfeiçoar-se cultural e politicamente. Quando chega à cidade, temos uma primeira versão de Roque por ele mesmo. Arrependido do roubo, devolve o ostensório para o Padre Hipólito (Paulo Gracindo). Ele quer se redimir e ajudar a cidade a crescer por outra lógica de progresso que não a exploração da fé. A medida em que vai entendo o que aconteceu, vai se transformando num Roque mais audacioso, ameaçando a todo momento contar a verdade, exercendo uma autonomia e ausência de medo que faz com que o Padre, Porcina e os amigos que fez fiquem receosos por conta do que Malta poderá fazer. A medida em que se envolve romanticamente com Porcina, a estratégia de jogo de Duarte muda, tentando medir forças com Sinhôzinho Malta.

Como era de se esperar, ainda que Duarte tenha algum dinheiro e goze de certa expertise, isso não foi suficiente para lidar com o poder de Malta. E dessa forma temos nossa última versão

do herói por ele mesmo. Duarte passa a ceder algumas chantagens, tenta também estabelecer armadilhas para Malta. Mas a diferença, além dos recursos óbvios, é que Malta é um coronel autoritário. Nesse caminho difícil de resistir, Roque conta com padre Albano que sempre o alerta para os riscos de concessões e ações com o vilão.

Em suma, a chegada de Roque impõe à cidade um olhar-se no espelho. Roque, a sua maneira, se desfaz das vestes de herói. Se num primeiro momento, arrependido de seus crimes e querendo sua redenção, apropria-se dessa personagem mítica, onde o mito tinha dado sua vida à cidade, a trama lhe impõe outra conduta. Com as investidas de Malta, passa a se afastar desse herói mítico e assume um caráter conciliatório. Nesse momento de mudança da personagem central, outra personagem importante é aproximada de Roque, o Padre Albano (Cláudio Cavalcanti) que se torna, em alguma medida, o guia moral de Roque. Com a derrota eminente, Roque foge da cidade, com medo de ser acusado por um crime que não cometeu.

Do herói clássico e trágico a um tipo de anti-herói, Roque é desenvolvido e embalado pelo sentimento de derrota, o mesmo que na leitura de Gomes se apresentou a sociedade brasileira, frente a forma como foi conduzido o processo de redemocratização.

A ideia de verdade e mentira nos são apresentadas num momento em que pós Lei da Anistia e as vésperas e momentos seguintes à Redemocratização a disputa de como rememorar a transição, ou seja, de classificar o que foi ou não verdade, inserir no debate público e na memória coletiva, uma versão sobre o período, temos no horário nobre, um debate sobre conceitos e reflexões que Dias Gomes e Aguinaldo Silva propusseram por meio de Roque Santeiro.

Com enredo cômico trágico, a sátira de Gomes não apenas se insere na forma como determinado grupo político leu o momento, mas vai além ao trazer para milhares de espectadores a derrota do herói frente à mentira, frente a inversão de valores sociais que apontam uma forma de construir com o público uma reflexão sobre a sociedade brasileira

É nesse contexto que chegamos ao final de Roque Santeiro. Quando todos pensaram que Roque havia morrido, Navalhada, o cangaceiro que supostamente matou Duarte foi acusado e condenado por homicídio. Decidido a se vingar, quando sai da cadeia vai à Asa Branca em busca do responsável, que seria mesmo o Roque, já que se ele se apresentasse à polícia com vida, a condenação de Navalhada não seria por homicídio.

Navalhada é estimulado por Malta a fazer justiça com as próprias mãos e assim ele marca um encontro entre Navalhada e Roque, na frente da porta da igreja, onde dezessete anos antes haviam se conhecido. A câmera faz o mesmo take de apresentação da cidade, de cima

para baixo, de uma imagem mais panorâmica ao enquadramento da praça da cidade com a estátua de Roque e ao fundo a igreja matriz. Uma música de suspense envolve o espectador que precisa observar atento todos os movimentos, pois é noite. O clima de suspense é adensado pela música, que junto as escolhas estéticas ajudam a construir essa ambiência.

Corta para Malta, dentro de sua caminhonete, que observa tudo sorrateiramente, afinal, essa e a chance dele se livrar de seu inimigo. Roque chega na praça e avistamos também Navalhada caminhando lentamente para a porta da igreja. Roque decide levar uma arma que lhe fora dada por Malta. Roque sai do carro – o maior feixe de luz vem do letreiro da boate Sexus – e caminha. Navalhada atravessa a rua. A música de suspense corre, com instrumental que rememora o rufar de tambores, anunciando que o combate será iniciado em breve. Novamente cena panorâmica, Roque a direita da igreja e Navalhada á esquerda. Seguem os tambores, eles vão caminhando em direção um ao outro, numa cena clássica de *western:*

Figura 1



ROQUE SANTEIRO, CAPÍTULO 209, MINUTAGEM 42:41.

A câmera foca em um, ora em outro, evidenciando o combate eminente. O simbolismo da cena ainda é aprofundado pela presença da estátua de Roque, o herói que foi sem nunca ter sido. Roque anuncia que foi até ali para que os dois possam conversar, diz que podem entrar pela sacristia da igreja, onde padre Hipólito os espera. Navalhada diz que ele não é Roque Santeiro, Duarte responde que é que pode provar. O cangaceiro saca a arma e diz que Roque é

o demônio[196] – afinal, ele havia ficado preso por 17 anos em nome de uma morte que não aconteceu. Navalhada dispara, além da fumaça no cano da arma, escutamos um estrondoso barulho de tiro. Silêncio profundo. Entra a chamada para os comerciais.

O silêncio curto dá lugar a uma nota grave na música de tensão. A câmera fixa em Navalhada abaixando a arma e foca em Roque caindo lentamente, atingido. Roque, percebendo que receberá outro tiro, saca sua arma e aponta para Navalhada. Eis que temos Malta também sacando a sua pistola e disparando. A cena é interrompida pelos bradares do professor Astromar Junqueira, homem das ciências e das letras de Asa Branca, comemorando que avistara o cometa Harley. As imagens do cometa se mesclam com a queda de Navalhada. Até o momento não sabemos se foi o tiro de Roque ou de Malta que o acertou.

Sinhôzinho vai socorrer Duarte e o padre, com o barulho, abre a porta da igreja e vê Navalhada morto. De todas as tentativas de Malta para livrar-se de Duarte, a morte de Navalhada foi a única bem sucedida. O tiro que Roque Duarte levara, pegou apenas de raspão e Malta o leva para a casa de Porcina, para cuidados. As primeiras palavras de Roque são "Eu matei um homem"[197]. Malta, com um sorriso cínico reafirma que sim, que Roque matou um homem. Sinhôzinho e Porcina dialogam, o primeiro dizendo que "Se você não matasse ele, ele que matava você", seguido por Porcina "Aquela peste tinha mais é que morrer". Roque em choque tenta fazer uma reflexão: "Eu nunca pensei que um dia eu tivesse que fazer uma coisa dessa. Eu vim aqui pra me redimir, pra compensar os meus erros, mas eu só trouxe desgraça". Os objetivos de Roque, como explanados nos parágrafos acima, foram todos derrotados pela ausência da verdade, e mais, pela ausência da verdade que foi impedida pelos poderosos da cidade. Não estamos falando de um conceito abstrato da verdade pela verdade, mas da verdade ocultada pela mentira em nome dos lucros e da exploração da fé.

O binômio Verdade/Mentira é fundamental à trama. Esses conceitos mediam também uma discussão que está posta no Brasil da reabertura política. A verdade sobre a Ditadura, a verdade sobre os desaparecidos políticos, mas sobretudo, a verdade como imperativo para a Democracia. Roque Santeiro, alardeada inicialmente como símbolo da Redemocratização – e rememorada ainda hoje dessa forma – já nos anos 1985 foi desmascarada. A obra teve inúmeros casos de censura. Mas não é só sobre isso que a obra tergiversa. Acreditamos que o mote central,

[196] Gostaríamos de destacar que a pergunta de Navalhada foi incompreendida por Roque. Navalhada afirmava que ele não era o Roque Santeiro, pois o considerava um demônio. Roque, por sua vez, após meses tendo que ocultar-se, agarra-se a sua persona querendo provar pelo menos ao seu assassino falso que era ele mesmo o próprio Roque Santeiro.
[197] ROQUE SANTEIRO, CAPÍTULO 209, MINUTAGEM 50:27

o diálogo central da obra é sobre como o processo de redemocratização vinha sendo construído a partir da leitura dos autores. Os casos de censura eram só umas das expressões de um processo de reabertura guiado pelos militares. Somente em 1988 é que podemos talvez falar de restituição democrática.

Voltando-nos a cena: Roque segue sua reflexão e compreende que não poderá continuar em Asa Branca, já que matou um homem, "Eu sou um assassino"[198]. Malta se aproveita da situação. Roque não sabe que não foi ele que matou Navalhada, mas sim o próprio Malta, que levanta inúmeras questões, querendo convencê-lo ainda mais de ir embora de Asa Branca. Cinicamente oferece seu avião para que possa fugir. Sinhôzinho vai preparar o avião para decolagem e Porcina o segue a fim de agradecê-lo. Suas palavras são quase uma sentença: "Eu tô fazendo isso para você se livrar dessa peste. E quando ele for embora, tudo, tudo vai voltar a ser como era antes. Tudo".

Chico Malta vai embora e Roque balbucia o nome de Porcina, perguntando se ela vai embora com ele, ela afirma que sim. Mas enquanto ela afirma que vai e vê como arrumar as coisas para levar embora, ecoam as palavras de Malta em sua cabeça "Tudo, tudo vai voltar a ser como era antes. Tudo". Amanhece em Asa Branca e uma sequência de imagens da cidade passam na tela, as paisagens, a cidade, a praça, a igreja, o dia que começa, trabalhadores saindo para o trabalho, os santos e as medalhinhas de Roque, os ônibus chegando com turistas, [199]. Mais um dia normal, mas com uma música melancólica que acompanha todas as imagens. Afinal, será a última vez que o público verá aquela cidade. Essa construção é importante porque aprofunda a própria melancolia de Roque, que terá que deixar Asa Branca para não ser julgado por um crime que não cometeu, por não conseguir contar a verdade que tanto defendera. O Roque redimido e o Roque que queriam a verdade a todo custo, doe-se em quem doe-se, não existe mais. No centro da praça temos outra vez Toninho Giló, angariando turistas para uma visita guiada, gritando seu texto decorado de sempre "E foi aqui senhoras e senhores, que eles caiu morto, Sinhôzinho Malta que viu tudo mais o professor Astromar Junqueira diz eu viu quando Roque Santeiro desceu na cauda do cometa, matou o bandido e despois [faz som com a boca] sumiu no rabo da estrela"[200]. O promotor Lourival Prata, com semblante indignado, repete "Sumiu no rabo da estrela".

[198]ROQUE SANTEIRO, CAPÍTULO 209, MINUTAGEM 51:34
[199]ROQUE SANTEIRO, CAPÍTULO 209, MINUTAGEM 01:00:41. Disponível em: https://globoplay.globo.com/v/9536124/?s=54m58s. Acessado em: Jan 2024.
[200] ROQUE SANTEIRO, CAPÍTULO 209, MINUTAGEM 01:01:29. Disponível em: https://globoplay.globo.com/v/9536124/?s=54m58s. Acessado em: Jan 2024.

Importante situar o leitor que não apenas Roque Santeiro, mas várias obras do período fazem referência a passagem do cometa Halley, sendo algo muito comentado pelos meios de comunicação em geral. No caso da obra, o evento astronômico é usado por Beato Salu – pai de Roque – como o dia que seu filho voltaria para a terra no rabo do cometa. A passagem do cometa e a morte de Navalhada é contado por Giló como reafirmação do mito. Ou seja, todo o esforço de Roque foi em vão.

Cego Jeremias começa a cantar a canção Roque Santeiro de Sá e Guarabyra. O enquadramento é na estátua de Roque enquanto a imagem vai sendo substituída por outras da cidade até chegar no trovador da cidade e por fim, em Roque dentro do carro, indo embarcar no avião.

Junto com Porcina no carro, avistamos o avião. Eles descem, se despedem de Rodésio e quando estão prestes a embarcar, avistamos a limusine com chifres de boi de Malta. A mesma música melancólica que escutamos no amanhecer de Asa Branca se repete. Porcina com seus óculos escuros, fica boquiaberta ao ver Sinhôzinho. Ambos tiram seus óculos escuros e se olham fixamente. Roque percebe a situação e pergunta a Porcina "Vamos?". Ela começa a dizer seu nome, mas é interrompida por ele: "Não precisa falar nada. Eu sempre soube que vocês foram feitos um pro outro".

Roque embarca e Porcina corre para os braços de Malta. A música Aconchego, na voz de Elba Ramalho – que é a música tema de Roque na primeira parte da novela – começa. Porcina diz pra Malta que Roque é um homem e tanto, mas "Só que não foi feito pra mim".

Figura 2



ROQUE SANTEIRO, CAPÍTULO 209, MINUTAGEM 01:06:03

Roque que não conseguira contar a verdade, que fora derrotado inúmeras vezes por Malta, ainda perde seu amor. A cena de derrota e humilhação completa do herói faz referência a um clássico do cinema, Casablanca. Ilsa entretanto, foge no avião e quem é deixado para trás é o homem que entra em sua vida depois. Para informar o leitor, o enredo de Casablanca constitui num triangulo amoroso entre Ilsa, Rick Blaine e Víctor Laszlo. Ilsa e Victor são casados, mas Ilsa teve informações que seu esposo morrera e acaba se envolvendo com Rick, na cidade de Paris, as vésperas da invasão nazista.

Rick e sua amada decidem fugir para escapar do exército de Hitler, mas no dia da fuga ela não aparece. Tempos depois eles se reencontram na costa africana, Rick agora é um amargurado que haveria desistido de lutar contra os nazistas. Quando o casal chega a cidade, muitas coisas acontecem e dois documentos permitindo o embarque para os Estados Unidos estão em jogo. Ilsa fica dividida entre seus dois amores, mas ao final opta por ficar com seu marido, com ajuda e incentivo de Rick. O embarque no avião e a dúvida sobre ir com quem foi relida em Roque.

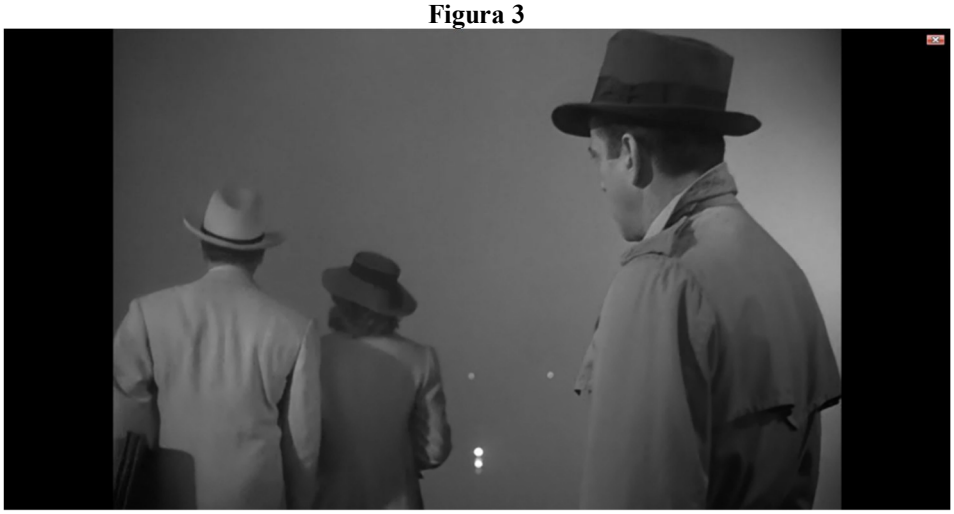
Ainda não temos certeza, mas nos parece que a escolha dessa cena se dá por dois motivos, primeiro o diálogo com obras canônicas que já mencionamos por aqui. O segundo corrobora para nossa interpretação acerca do processo de redemocratização. Quando Víctor agradece a Rick, diz que que “Dessa vez nós venceremos” que é escutado por seu interlocutor com certo desdém. Categoricamente não acreditamos que o filme quer colocar que a derrota ao

nazismo foi uma farsa, mas que a leitura dos autores de Roque Santeiro, em especial de Gomes, quer brincar com esse sentido de vitória de derrota, apontando que uma Democracia guiada, não suprirá as necessidades de superação do mito.

As imagens 3 e 4 seriam as correspondentes entre filme e novela. Assim a derrota imposta a Roque é política e moral. Quase que dizer que em Asa Branca não há lugar para a verdade. Roque vai embora e o sentido das cenas pode ser lido como um apagamento da passagem de Roque em Asa Branca, reforçando as palavras de Sinhôzinho Malta à Porcina: "Tudo voltará a ser como era antes".

Para corroborar com essa interpretação, dois momentos desse final de trama são importantes, Porcina querendo um Sarapatel[201] e caindo na gargalhada junto a Malta, tornando discrepante a sensação construída até aqui, de melancolia e tristeza. O pedido de Porcina e a risada dos dois dimensionam que a frase de Malta se concretizou e o riso de ambos denota o apagamento de tudo o que assistimos até aqui.

Figura 3



CASABLANCA, 01:39:14

[201] No terceiro capítulo pretendemos retomar a personagem de Porcina. Nesse momento indicamos ao leitor que sempre que algo acontece, que a deixe feliz ou zangada, ela acaba pedindo uma comida típica brasileira, onde imortalizou alguns bordões como "Tô varada de fome".

Figura 4



ROQUE SANTEIRO, CAPÍTULO 209, MINUTAGEM 01:06:41

O outro elemento da obra com forte apelo a Cultura Popular é o cordel de Roque Santeiro. Na primeira cena da obra quando a cidade nos é apresentada, tanto nesse final onde nos despedimos de Asa Branca, vemos esses cordéis, mas ele se presentifica em toda a obra pela música de Sá e Guarabyra, *Roque Santeiro.* Que conta a saga de Roque até a letra D.[202]

Quando a câmera vai saindo da cidade, temos a silhueta de Arnaud Rodrigues, – o cego Jeremias[203] - contando os versos que nunca tínhamos escutado e não são encontramos nem mesmo na versão dos cantores. Aqui o cordel musicado começa já na letra S.

Deus disse a Roque Santeiro
Diante de todos os Santos
Você filho meu
Pode a terra descer
Assim foi que Roque Santeiro
Num corpo mortal e humano
Desceu pra ganhar ou perder
E no ABC do Santeiro
O que diz S o que diz o T
O T diz Traidor da Cruz
Que diz o, o que diz o V
O V é vingança de morte
O que diz o X, o que diz o Z
Zarpar nesse barco de luz
Assim foi que Roque Santeiro
Um homem debaixo de um santo
Lutou protegendo seu canto

[202] Para verificar a letra da música completa: https://www.letras.com.br/sa-e-guarabyra/roque-santeiro
[203] A personagem de Arnaud Rodrigues é importantíssima para pensarmos os tipos populares na obra, então em momento oportuno, retomaremos a personagem.

E venceu
Depois numa barca luzente
No rastro do cometa errante
Voltou para perto de deus[204]

Figura 5



ROQUE SANTEIRO, CAPÍTULO 209, MINUTAGEM 01:08:02

A ida de Roque para Asa Branca, à revelia de seu desejo de contar verdade, só serviu para reafirmar o mito e construir mais uma história fabulosa da sua ida a cidade no rabo do cometa. A cena final onde a estátua está em primeiro plano, tal como os versos da canção que grifamos acima nos dizem que Roque, mas o Roque morto, o Roque mito é quem venceu.

Com essas considerações, a partir de dois momentos da novela, sua estreia e seu fim e com entrevistas concedidas tentaremos sistematizar essa interpretação. A primeira ocorreu um dia após a estreia da novela, que foi recebido com certo entusiasmo, se considerarmos que dez anos antes a trama havia sido censurada. Sobre o episódio da censura, vale ressaltar que Dias Gomes, numa entrevista ao programa Roda Viva, no ano de 1995, disse que a censura federal nunca havia dado um motivo plausível para impedir a exibição da obra, mas que com a reabertura, em especial após a divulgação dos arquivos da censura, descobriu-se que a ditadura havia grampeado uma ligação entre Gomes e Nelson Werneck Sodré.

> Até que com a abertura dos arquivos do Dops, encontrou-se lá o registro de telefonemas gravados. E um dos telefonemas gravados era entre o historiador

[204] Não encontramos em nenhum lugar essa versão, mas ela é cantada pelos cantores Sá e Guarabyra na novela.

> Nelson Werneck Sodré (1911-1999) e eu. E ele me perguntava pelo telefone: "O que você está fazendo"? Eu disse: "eu estou fazendo aqui uma pequena sacanagem. Eu estou adaptando o *Berço do herói* para a televisão, mudei o título". Ele disse: "Mas não passa, você sabe que os militares"... Eu disse: "não, mas eu fiz uma tapeação aqui, [risos] mudei o nome dos personagens, é a mesma coisa, mas eles não vão perceber não". Aí o Nelson deu uma gargalhada e disse: "É, não vai, esses milicos são muito burros"... [risos] E tudo sendo gravado. E por causa disso é que foi proibido, e eles não podiam dizer, a censura não podia dizer, porque não podia dizer que gravou uma conversa, não é?...(GOMES, 1995)

Tal história aparece em outros trabalhos acadêmicos, mas o que realmente importa é que o fato de uma novela censurada vindo ao ar no meio do processo de redemocratização, impõe de alguma forma uma ideia de que alguma mudança está posta num momento muito sensível para o Brasil.

Voltando-nos a entrevista do dia após a estreia da telenovela, Gomes é questionado pela repórter sobre como ele via "agora depois de 10 anos, finalmente Roque Santeiro acontecendo?" (GOMES, 25/06/1985), ao que Gomes responde:

> Dez anos, né? O mais longo parto da história. Finalmente nasceu Roque Santeiro. e nasceu um garoto né? Bonito, saudável, né? E eu acho que vai ganhar todos os concursos de robustez infantil, né? E eu estou muito feliz, né? A produção da novela foi excelente, um elenco magnífico. Eu estou muito feliz me sinto inteiramente realizado. Me sinto recompensado da frustração de dez anos atrás. Isso marca né realmente uma época. Mostra que alguma coisa está mudando nesse país. Apesar de tudo, não é? (GOMES, 25/06/1985)

Mostra que alguma coisa está mudando nesse país. Apesar de tudo, não é? (GOMES, 25/06/1985), as palavras finais da entrevista concedida por Dias Gomes são dadas ao público com certa sisudez e com um riso de canto ao final. Não tem como negar a importância do processo de Redemocratização, mas é preciso apontar que essa redemocratização, em alguma medida, foi a possível para o momento. Não só pela forma como foi guiada pelos militares, mas também sobre como os que lutaram contra a ditadura puderam extirpá-la. Assim como Roque Santeiro. Apenas dez anos depois foi possível concluí-la. Concluí-la no sentido de ir ao ar, que é, em termos gerais, a finalidade primeira de uma obra teledramatúrgica.

Na trama a uma cena em que Porcina, indignada com uma das tentativas de assassinato de Roque por Malta, encontra-se na frente da igreja com Zé das Medalhas (Armando Bóghus), que é possível candidato à prefeito de Asa Branca, e que por isso, tenta mudar sua aparência para aparentar ser mais "tragável". Porcina, explosiva, grita com Zé é dispara "Não adianta fica se lambendo todo porque você é tão fajuto quanto essa nova República" (GOMES, 1986). Já

eram os episódios da parte final da novela, onde Gomes voltou a escrevê-la sem Aguinaldo Silva. Já era 1986. Tancredo tomaria posse, Sarney seria vice-presidente do país, após longos anos filiado ao Arena, partido da ditadura, tendo saído em 1984 para fundar o PFL (Partido da Frente Liberal), atualmente o Democratas.

A novela, como já apontamos acima, não pode ser lida comparando-a com acontecimentos do real, mas sob a ótica de como os agentes que a produziram imprimem na obra sua leitura de mundo, consequentemente, da realidade.

A telenovela teve seu encerramento no dia 21 de fevereiro de 1986, com o final oficial, onde Viúva Porcina resolve ficar com Malta e deixa Roque partir sozinho. No dia 23, no domingo, a revista eletrônica Fantástico, faz uma matéria especial sobre o fim da novela, onde foi apresentada uma pesquisa feita pelo psicólogo Jacob Pinheiro Goldberg. A pesquisa consistia em duas perguntas (Como você se sentiu com o fim da trama? e se você fosse a Porcina, com quem você ficaria?) e foi feita ainda no dia 21, após o fim da novela. Na reportagem do Fantástico, ao ser indagado do motivo da pesquisa, o professor responde e inicia o seguinte diálogo com o repórter Afonso Monaco:

> Jacob Pinheiro Goldberg: poucas vezes uma novela no Brasil mostrou, identificou, o grande conflito existencial entre o real e o ideal, o sonho e o possível. Dias Gomes acabou fazendo esse país ficar galvanizado. Esse país se transformou na grande aldeia de Asa Branca. Entender essa problemática, entender como isso aconteceu, tinha que ocorrer no último capítulo. É nesse clímax, cada um tem que fazer a grande opção da sua vida. E nós quisemos quantificar isso, na medida do possível, cientificamente.

Goldberg ainda pontua que quando as ligações começaram a ser feitas após o fim da novela, o nível de insatisfação era maior e que passado 30 minutos, esse sentimento mudava. Considerou ainda que se fosse realizada a pesquisa nos dias subsequentes, esse nível de insatisfação iria mudar para menos insatisfação e justificou da seguinte forma "Porque o telespectador vai se aproximando do princípio de realidade, então a satisfação vai aumentando porque vai se aproximando a razão do sentimento. E isso só mostra que a opinião pública foi capaz de reagir maduramente" (FANTÁSTICO, 1986).

O princípio de realidade a que se refere o professor Goldberg é um conceito freudiano, onde o individuo é capaz de controlar determinado sentimento. Invés de atender ao ID, o Ego se sobressai e age de forma mais conveniente com determinada situação do real. É importante olhar para essa análise, no sentido de pensarmos o que o próprio Gomes diz sobre seus objetivos com suas obras.

Em entrevista concedida ao jornal O Globo, em 13 de maio de 1973 no caderno "Tele Semana", Gomes nos apresenta sua perspectiva da produção de suas telenovelas, ante a estreia de O bem Amado:

> Em minhas novelas, posso garantir que a interferência do público não se dá de maneira passiva. Não faço a vontade do espectador. Muito pelo contrário: contesto-o. Meus personagens e histórias convidam à crítica e a reflexão. Ou então não estaria fazendo novela. Não posso admitir um tipo de criação em que não haja crítica. É verdade que o público tende a desejar que as histórias confirmem seu ponto de vista [...] é verdade também que muitos autores preferem não contrariar a moral do telespectador, acreditando ser essa a melhor maneira de conquistá-lo. Puro Engano. Numa das minhas novelas, *Assim na terra como no céu* matei a heroína no vigésimo capítulo, provocando uma onda de revolta entre os que acompanhavam a história. Mas não o fiz gratuitamente. Queria uma reação crítica quanto à novela contestar a heroína clássica e também a maneira geralmente passiva e emocional com que o público acompanha os capítulos [...] adotei o caminho da crítica, fiz o telespectador se questionar e pensar nos problemas da sociedade em que vive. Joguei com preconceitos e tabus, desmascarei situações e campos sociais intocáveis. (O GLOBO, 1973)[205]

Ao reafirmar essa postura, devemos considerar que essa matéria é uma resposta ao intelectualismo anti-TV, ao passo que Gomes, assim como muitos outros artistas que foram para a TV, além de uma questão de sobrevivência, acreditavam ser possível a partir de um espaço de grande alcance, fazer arte para conscientizar o público. Esse debate está posto nas obras de Gomes. Ao ser indagado em 1986 pela escolha do final, com a mesma tônica responde:

> Dias Gomes: [Risonho] Porque era um final coerente, não é? Era perfeitamente coerente. Primeiramente pelo lugar das personagens, pela estrutura das personagens, pela psicologia das personagens. Era o final coerente. A Porcina devia ficar com o Sinhôzinho porque Roque representava para ela um tipo de liberdade que ela não estava preparada realmente para desfrutar. Sinhôzinho que não...além de tudo mais, além dela ter uma reação afetiva muito intensa com ele, era um homem para a sua cabeça, realmente. Isso em primeiro lugar. Em segundo lugar têm as razões dos objetivos da novela. Eu acho que a novela tem que terminar deixando o espectador um pouquinho indignado para que ele reflita sobre tudo o que foi mostrado. Se tudo acabar bem, como ele quer, aí as pessoas desligam a televisão, vão comer a sua pizza, tomar o seu chopp e acham que tudo acaba bem no final, que a justiça é feita, que os maus vão para o inferno e os bons vão para o céu e na realidade não é assim. (FANTÁSTICO, 1986).

[205] Jornal o Globo, 13 de Maio de 1973, Matutina, Tele Semana, página 6.

"A realidade não é assim", diz ele com um certo sorriso ácido. O final de Roque Santeiro, assim como a obra, como consideram muitos pesquisadores, não é apenas uma metáfora de Brasil, não é apenas de identificação, mas uma reflexão sobre os caminhos que o Brasil tomou. Para finalizarmos, José Wilker pode nos indicar um caminho que não seja apenas dessa frustração, mas que esteja mais pautada nesse princípio de realidade, apontado por Goldberg:

> José Wilker: Talvez, eu, porque todo ator é assim, quisesse mais da personagem. Talvez em alguma instância da minha cabeça, da minha sensibilidade, eu tivesse expectativas de que o Roque fosse o herói que eu imagino que eu devesse ser. O Roque foi o herói possível. O Roque foi a personagem possível. E desta personagem possível, eu gostei muito, eu gosto muito, eu vou gostar muito. (FANTÁSTICO, 1986)

Assim, parte da reflexão que construímos sobre a novela Roque Santeiro e os pontos que tentamos aqui destacar, envolvem como o processo de redemocratização guiado pelos militares no Brasil, de forma evidente, constitui-se numa forma de percebemos um processo de disputas desiguais. Extirpar da sociedade brasileira a linha do autoritarismo só seria possível se a verdade vencesse a mentira.

As forças de disputas, em especial das artes, apontavam para o limite entre aquilo permitido pelos militares e aquilo que foi possível ser feito do lado da resistência ao regime. Quando Wilker nos diz sobre o herói possível, também podemos dizer sobre o final possível para a ditadura no Brasil.

CIDADE DE GOIÁS E AS PROBLEMÁTICAS QUE ENVOLVEM O CENTRO HISTÓRICO E AS REGIÕES PERIFÉRICAS DA CIDADE

Lorrany Ribeiro de Souza[206]

Este artigo tem como objetivo geral discutir o tema do patrimônio do Centro Histórico da cidade de Goiás, buscando compreender como as pessoas do centro e da região periférica da cidade convivem com o centro cultural pratrimonializado. Foi feita uma pesquisa bibliográfica sobre o patrimônio da cidade de Goiás e sua relação com a comunidade local. É preciso enfatizar que a pesquisa ainda está em curso e que até o presente momento a atividade de campo foi conduzida com a aplicação entrevista semiestruturada com 10 participantes. O estudo busca questionar se a população reconhece este patrimônio como parte de sua cultura e quais são os reflexos deste título na vida dessas pessoas. Dessa forma é levantada a seguinte questão: há identificação e sentimento de pertencimento desta comunidade com o patrimônio que pode chamar de seu? Como critério de inclusão, foi considerado o tempo de residência do participante da pesquisa na cidade, foram selecionadas pessoas que moram na cidade há mais de 20 anos. Os resultados da pesquisa mostram que muitas pessoas frequentam o Centro Histórico a trabalho ou quando precisam resolver questões como, por exemplo, bancos e lotérica e o público idoso tende a frequentar a laser. Não há consenso quanto ao sentimento de pertencimento entre essas pessoas, como pôde ser observado nas diferentes opiniões, que variam entre concordância e discordância quanto a patrimonialização do Centro Histórico.

Palavras-chave: Patrimônio. Centro Histórico. Cidade de Goiás.

Considerações iniciais

Este artigo tem como objetivo geral analisar as noções que envolvem a problemática do patrimônio cultural do centro histórico, o sentimento de pertencimento e as percepções das pessoas que residem na cidade. Do ponto de vista metodológico foi realizado um levantamento bibliográfico conciliando com uma pesquisa de campo e a aplicação de entrevistas semiestruturadas. Busca-se investigar como é a convivência das pessoas que moram na cidade com a região do centro histórico, comparando a percepção dos moradores do centro e das regiões periféricas da cidade e identificar suas as percepções, experiências e opiniões sobre o

[206] Mestranda no Programa de Pós-graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio – PROMEP, da Universidade Estadual de Goiás – UEG, Câmpus Cora Coralina. E-mail: psicologalorranyribeiro@gmail.com. Professor Orientador: Cristiano Alexandre dos Santos.

centro histórico do local. Além disso, trata-se de compreender se essas pessoas se identificam com os bens pratrimonializado da cidade.

Há relevância em compreender como os residentes da cidade percebem e se envolvem com os bens culturais tombados e o ambiente em que vivem, especialmente após o reconhecimento internacional do centro histórico pela UNESCO em 2001. Identificar como as pessoas convivem e o que pensam sobre esta herança cultural, justifica a realização deste estudo.

A Cidade de Goiás, popularmente conhecida como Goiás Velho ou antiga Vila Boa, possui um centro de valor histórico que surgiu durante a era colonial, impulsionada pela busca pelo ouro nas regiões do interior do Brasil. O sítio histórico abriga um conjunto arquitetônico notável, reconhecido como Patrimônio Cultural da Humanidade pela UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - em dezembro de 2001. Este reconhecimento se deve à preservação da arquitetura colonial e à riqueza dos elementos culturais presentes na região da atual Cidade de Goiás do século XVIII. Além disso, está situado em uma área de grande beleza natural (Iphan: s/d).

Para além do reconhecimento da humanidade e do estado brasileiro, deve ser questionado se a população da cidade reconhece este patrimônio como parte de sua cultura e quais são os reflexos deste título na vida dessas pessoas. Sendo assim, é provocado a investigação quanto a como o patrimônio do Centro Histórico colabora para promover cultura para aqueles que são menos favorecidos socialmente e não estão inseridos na classe elitizada e dominante da cidade.

Essas pessoas se sentem realmente pertencentes ao discurso identitário promovido pelo reconhecimento do patrimônio histórico da humanidade na Cidade de Goiás? Como a preservação do centro histórico da Cidade de Goiás influencia na vivência da população? Segundo Carneiro (2023), na cidade de Goiás, após a perda do título de capital do estado, há uma movimentação por parte de alguns grupos para que o centro histórico seja reconhecido como patrimônio cultural, o que realmente acontece anos depois.

Processo de patrimonialização do Centro Histórico

Após a transferência da capital da cidade de Goiás para Goiânia em 1937, foi observado que havia interesses de pessoas de outros locais em conhecer e estudar a cidade, chamavam a atenção pelo valor histórico dos museus, igrejas e outros pontos turísticos. Desta forma, passou

a ser compreendido que mesmo com a transferência, a cidade poderia se destacar a partir de outra perspectiva, em decorrência da preservação do patrimônio histórico (Borba, 1998).

A partir dos anos 1960 ocorre maior movimentação em prol da patrimonialização do centro histórico, por intermédio do governado da época, Mauro Borges. “Inicialmente decidiu-se pelo tombamento do patrimônio histórico e da restauração dos prédios tombados” (Borba, 1998. p. 89). Segundo Carneiro (2023) a partir daí Goiás deixa de ser a capital e passa a ser um repositório de tradições. Em 1934, a partir da Constituição Federal foi instituído a limitação ao direito de propriedade em decorrência do valor coletivo e social maior. Sendo assim, o tombamento de um bem cultural proíbe reformas sem autorização do poder público institucionalizado, bem como a sua destruição, conforme previsão do decreto de lei n° 25/1937 (Chuva, 2012).

No início, a comunidade local não recebe bem a notícia da patrimonialização do Centro Histórico. Em um primeiro momento, a cidade perdeu o status de capital para Goiânia, com a justificativa de que isso traria a modernização para o estado, o que causou muita apreensão em muitos dos habitantes locais. Depois, a preservação ressaltou o que há de antigo, além disso, acreditaram que tal prática tirou a liberdade de modificação das casas situadas na região preservada sem autorização dos órgãos de acompanhamento patrimonial. “Tudo isso seria atraso para Goiás e não progresso” (Carneiro, 2023, p. 41).

Essa perspectiva começa a se transformar nos anos 1970, quando alguns moradores vilaboenses, especialmente os grupos elitizados, passaram a apreciar a ideia do tombamento e do patrimônio para a localidade. Nesse contexto, surgiram a OVAT – Organização Vilaboense de Artes e Tradições e a FECIGO – Fundação Educacional da Cidade de Goiás. O turismo passou a ser visto como forma de gerar desenvolvimento econômico para a cidade (Carneiro, 2023).

Segundo Borba (1998), em geral, a solicitação do tombamento nas cidades históricas tem o objetivo de movimentar o turismo local com o intuito de fortalecer as atividades econômicas. “As categorias história e turismo, entremeadas pela categoria patrimônio, que lhes faz a necessária ligação, começam a surgir como nova ideologia, ao menos na elite cultural formada por vilaboenses ou filhos de Goiás” (Tamaso, 2007, p. 127).

No final da década de 1990, uma representante do ICOMOS – Conselho Internacional de Monumentos e Sítios visitou Goiás e sugeriu à diretoria do IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional que iniciasse uma campanha para promover o reconhecimento da cidade como Patrimônio da Humanidade. No entanto, foi apenas em 1998 que o governador

da época, Marconi Ferreira Perillo Júnior, formalmente solicitou ao ministro da cultura a candidatura de Goiás para ser reconhecida pela UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Carneiro, 2023).

A Cidade de Goiás recebeu o título de patrimônio histórico e cultural da humanidade em dezembro de 2001, o reconhecimento pela UNESCO ocorreu especialmente pela história e arquitetura do local. O centro histórico caracteriza-se pelas ruas de pedras, pelo comércio do artesanato, pela presença das casas de doces de frutas e bares, e a rua Moretti Foggia é uma das ruas principais do centro (Neia, 2009).

> As casas da Cidade de Goiás representam a arquitetura e o modo de vida do passado; são casas de formas simples com grandes janelas de madeira que se abrem para fora, encaixadas em pares de larga espessura. Essas casas ainda persistem na paisagem urbana da cidade e são hoje fundamental no complexo arquitetônico que forma o patrimônio urbanístico do Estado de Goiás (Borba, 1998, p. 60).

Os pontos turísticos que chamam a atenção dos visitantes para o chamado “berço da cultura goiana” são formados pelas várias igrejas, o mercado municipal, o chafariz da carioca, a casa da fundição, o teatro São Joaquim, as casas de Goiandira do Couto e Cora Coralina, além da praça do coreto. Juntamente com a paisagem urbana, alguns conhecem a cidade como “museu aberto” (Borba, 1998).

Além dos prédios, algumas ruas e becos também se tornaram patrimônio. A preocupação com a preservação do patrimônio histórico, tem a finalidade de utilizar a herança como atrativo turístico. Após a transferência da capital, os prédios públicos passaram e ter novas funções que favoreciam o patrimônio histórico (Borba, 1998).

Metodologia

Inicialmente foi realizado uma pesquisa bibliográfica, onde artigos científicos, dissertações e livros foram consultados para explorar os temas: patrimônio cultural e a história da Cidade de Goiás, bem como o tema do patrimônio da cidade de Goiás e sua relação com a comunidade local. A revisão bibliográfica proporcionou uma compreensão aprofundada do contexto histórico, social, cultural e arquitetônico da região, fornecendo uma base sólida para a condução da pesquisa empírica.

Foi realizado uma pesquisa de campo com os moradores da Cidade de Goiás, que residem no Centro Histórico e nas regiões periféricas da cidade, onde foi feita entrevistas

orientadas por um questionário semiestruturado. Na entrevista, estão presentes perguntas acerca do que essas pessoas pensavam sobre o patrimônio histórico da cidade, questionando como aquelas referências implicavam na realidade local, além do que elas achavam do tombamento daquela região e o que sentiam convivendo com o patrimônio, buscando compreender como o patrimônio poderia impactar a vida daquelas pessoas.

Foram entrevistadas 10 pessoas, das quais 5 moram no centro histórico e 5 moram nos setores periféricos, homens e mulheres. Um critério importante para selecionar os participantes foi o tempo de residência na cidade, sendo selecionados indivíduos que moravam na Cidade de Goiás há mais de 20 anos. Essa escolha teve como objetivo garantir uma amostra que pudesse fornecer memórias e relatos mais abrangentes e aprofundados sobre a relação entre os moradores e o centro histórico, considerando sua longa experiência e convivência com o local. Foi levado em consideração a disponibilidade e disposição para participar do estudo. Os nomes dos entrevistados serão substituídos ao longo do texto por "participantes" ou "entrevistados", seguidos de um número de identificação, para evitar a exposição de suas identidades.

Além disso, é importante ressaltar que as entrevistas foram realizadas em diversos contextos, visando proporcionar uma variedade de perspectivas sobre a relação dos moradores com o centro histórico. Algumas entrevistas foram conduzidas nas residências dos participantes, proporcionando um ambiente familiar e confortável para a troca de informações. Outras foram realizadas em locais públicos, como no Mercado Municipal e Praça do Coreto, locais de encontro e interação social na comunidade, permitindo uma abordagem mais dinâmica. As entrevistas tiveram duração média de 25 a 30 minutos cada, incluindo a explicação do TCLE - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, e foi gravada mediante consentimento prévio dos participantes.

O TCLE foi explicado antes do início das gravações, os participantes foram devidamente informados sobre os objetivos da pesquisa, os procedimentos envolvidos, os possíveis riscos e benefícios de sua colaboração, bem como o direito de aceitar ou recusar sua participação a qualquer momento, sem qualquer prejuízo. Os participantes também foram informados que suas respostas seriam utilizadas apenas para fins acadêmicos.

A abordagem integrada entre pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo possibilitou uma análise mais aprofundada da relação entre os moradores da cidade e o centro histórico da Cidade de Goiás, contribuindo para uma melhor compreensão do significado cultural e social deste patrimônio histórico.

Centro Histórico versus região periférica da Cidade de Goiás

Arantes, Vainer e Maricato (2002) fazem uma crítica quanto a forma com que as cidades e o urbanismo são organizados, seguindo o modelo de políticas para negócio. Se trata da espetacularização e do favorecimento do comércio a partir de um modelo estratégico do planejamento urbano. Questiona-se, se se a matriz identitária pode realmente ser planejada, se é possível calcular aquilo que é espontâneo, mantendo a integridade e autenticidade de forma racional, quando se trata de custos, benefícios e preços.

Se trata de uma estratégia que utiliza da espetacularização urbana a favor do capital e do consumo, atraindo a visibilidade para o comércio, Arantes, Vainer e Maricato (2002) chamam esta noção de Culturalismo de Mercado. A partir desta ideia, pode ser questionado: a cultura de identificação do indivíduo é baseada no consumismo? Esta é a dita identidade imposta em nome do empreendedorismo urbano, que gera conflitos entre a região central da cidade e a região periférica. A periferia tende a se expandir, com recursos desproporcionais causadores de problemas que desfavorece a qualidade de vida.

O entrevistado 3 da pesquisa, de 46 anos relata que:

> Antes do patrimônio eu achava Goiás uma coisa, eu achava ele mais "para todos", hoje eu acho que é para menos, você está entendendo? Porque antes de ser patrimônio, Goiás tinha uma estrutura diferente, até turística era diferente, era melhor... era melhor, porque hoje é muito restrito, aí com essa questão de transformação ela ficou restrita, está entendendo? você não pode fazer isso, não pode fazer aquilo e aquilo outro. Aí você pensa que iria melhorar, em alguns aspectos para alguns, alguns pequeno (minoria das pessoas) sim, mas para todos não. Porque na verdade ali, o que que acontece? Poucos estão conseguindo uma fatia do bolo, a maioria não, ou seja a cidade deveria estar gozando da situação e não está entendeu? Então eu acho que é isso aí.

Ou seja, na opinião do morador da região periférica da cidade, hoje o patrimônio é restrito a algumas pessoas que se beneficiam do reconhecimento oficial, não são todos que tem o benefício proporcionado pela espetacularização lucrativa do centro. O entrevistado 4, de 65 anos também se queixa dos direitos desiguais que ele percebe acontecendo, envolvendo as disputas de poder:

> Ah, eu fico sentido só porque vale pra uns e pra outros não vale, por exemplo, eu posso montar um barzinho aqui aí eu não tenho direito de colocar uma

> cadeira ali porque é histórico, então isso é muito ruim e pra outras pessoas já pode, as suas pessoas de poder mais aquisitivo né, aí pra eles pode, não só na praça, mas em vários outros lugares, eu acho assim.

Importante lembrar que os processos excludentes não acontecem apenas em localizações altamente populosas, a segregação socioespacial não depende do tamanho da cidade (Araujo, 2022). "A cidade mesmo pequena, centraliza recursos e institucionaliza formas de controle sobre a população" (Campos, 1994, p. 62).

A crítica nesta discussão se trata da cultura pela imposição, o descaso que a periferia sofre em decorrência da precarização, em um cenário onde é exibido a representação de uma identidade que promove os interesses das relações de poder, onde todos os olhos se voltam para o centro e os subalternos são "apagados".

Arantes, Vainer e Maricato (2002) chamam a atenção para o fato de a cultura ter se tornado um negócio e não ser um instrumento neutro em se tratando das práticas mercadológicas no contexto das cidades. E assim, quando é questionado para a Entrevistada 2, de 25 anos, sobre como gostaria de descrever o Centro Histórico da Cidade de Goiás, ela responde:

> Eu acho que, é exuberante, mas assim olha, não que eu esteja, é, criticando a minha cidade, que na TV eu acho lindo, inclusive uma vez eu estava pra Goiânia, numa consulta no médico, aí uma mulher, ela foi e perguntou né, da onde que a gente era, eu falei, ó, a gente é de Goiás, ela falou assim, nossa mas eu acho lá tão lindo, eu nunca fui lá, eu tenho tanta vontade de conhecer, aí eu falei para ela olha é só na televisão mesmo, porque eu não sei se é porque eu estou aqui, então eu não vejo isso sabe, essa coisa, esse apego que as pessoas têm por Goiás, mas assim eu gosto de morar aqui, é tranquilo né, já estou acostumada.

Na Cidade de Goiás, entre os bairros da região periférica, encontra-se o Alto Santana, onde as primeiras construções ocorreram em um local invadido. Segundo Neia (2009), até o momento de sua pesquisa, no setor havia casas em ruínas, com más condições de habitação, as ruas em sua maioria eram estreitas e precárias, muitas casas ainda não eram regulamentadas pela prefeitura, o que tornou mais difícil o acesso à informação sobre as origens do bairro.

Em paralelo ao discurso do desenvolvimento, promessas são feitas envolvendo a criação de empregos em uma cidade que se dirige rumo ao sucesso econômico, no entanto, essas promessas não são cumpridas, segundo os entrevistados da pesquisa (Neia, 2009). Isso pode ser identificado na fala do Entrevistado 1, de 59 anos, que relata: "Tem que trabalhar né fia, não tem uma economia, não tem nada. Nossa senhora, é difícil, difícil, difícil". Percebe-se que a economia não favorece a todos, os pequenos empreendedores acabam ficando em desvantagem. Na cidade de Goiás, a desigualdade social pode ser percebida de forma muito clara, é necessário

apenas sair do Centro Histórico e Cultural da "Cidade Patrimônio" e visitar os setores periféricos (Araujo, 2022).

Assim, é percebido que o os reflexos do patrimônio não alcançam todos os espaços, no sentido de proteger e preservar as condições básicas de quem não está no centro. É questionado a Entrevistada 2 se faz diferença morar no centro histórico ou no bairro São Francisco, que é onde reside, e ela responde: "Faz. Eu acho, principalmente lá no centro histórico né, que é o "ponto" aqui de Goiás né, tem a referência como patrimônio". A mesma se refere aos moradores do seu bairro como: "quem mora na favela". Esta é a forma que ela usa para diferenciar os moradores da cidade, "quem mora no centro" e "quem mora na favela".

Neia (2009), relata que há muitas pessoas no Alto Santana que estão insatisfeitos com a falta de emprego, ressaltam o descaso do poder público que não enviam recursos para melhorar as ruas do bairro, embora nas campanhas políticas evidenciam a resolução deste problema. Na sua pesquisa, a autora investiga os motivos que levaram pessoas a saírem da cidade, e as respostas estão vinculadas as dificuldades econômicas que estimulam a busca por melhorias em outros lugares. É identificado que a maior parte dessas pessoas vão em busca de empregos em outras cidades. As políticas públicas da cidade, para a maioria, não são boas e muitas coisas precisam ser melhoradas. Há no setor mais afastado, maior preocupação com a segurança, situações envolvendo furtos e violência que preocupa os moradores. Em contrapartida, no centro histórico, relatam que frequentemente há policiamento no local. O entrevistado 6, de 55 anos, relata que:

> [...] tem o investimento do governo, tanto estadual, como federal, como municipal. Eles trabalham com uma atenção especial pelo nosso centro histórico aqui, certo? Tem algumas coisas que deixam a desejar? Tem, mas eu acho que toda gestão, todo governo deixa a desejar, não tem como atender 100%, mas o centro histórico tem atenção especial na cidade [...]

Neia (2009) destaca que na Cidade de Goiás, os entrevistados da sua pesquisa, moradores do Alto Santana em sua maioria, relatam que houve um processo de marginalização da região periférica da Cidade de Goiás e que eles não se sentem pertencentes ao título reconhecido pela UNESCO. O título Patrimônio Histórico e Cultural da Humanidade não beneficia toda a cidade, especialmente os moradores das regiões mais afastadas.

Segundo Arantes, Vainer e Maricato (2002) as cidades passaram a ser geridas e consumidas como mercadorias, onde são deixadas as marcas do capitalismo. A máquina urbana de propaganda possui força dominadora, onde no centro há o consumo refinado da cultura e

isso indica que os modelos de negócio estão saudáveis, nos espaços de gentrificação, se tornando o que os autores chamam de cidade-empresa-cultural.

Há grandes diferenças sociais se comparar o centro histórico e o bairro Alto Santana, pois o centro recebe privilégios, enquanto a vivência no bairro envolve "problemas de atendimento à saúde [...]; falta de infraestrutura como o caso da habitação, pois muitas das casas que se encontram no bairro não são legalizadas pela prefeitura e continuando como ilegal, ou mesmo a falta de espaços de lazer" (Neia, 2009, p. 49). Diante de tal análise, entende-se o quanto a cidade patrimônio é marcada pela desigualdade social.

Araújo (2009) descreve que há um grande número de pessoas que moram no residencial Tempo Novo que também não tem atividades de laser no setor. A autora se refere a atividades de laser, os passeios em espaço público, programas culturais da cidade, passeios em propriedade privada e rios, além de programas esportivos. Em contrapartida, os moradores do centro histórico em sua maioria têm como principal atividade de laser passeios em propriedades privadas e programas culturais da cidade.

Entre os entrevistados, é percebido que muitos vão ao centro histórico diariamente para trabalhar, como é o caso do Entrevistado 5, de 53 anos: "Sou comerciante, então venho pra trabalhar, moro no Alto Santana". Outros relatam que vão para passear e trabalhar, como o Entrevistado 3, que mora no bairro João Francisco: "[...] eu trabalho lá embaixo no supermercado, vamos também pra passear, vai eu e minha esposa, minha filha às vezes né, vamos na pizzaria, na praça, pra lazer, vamos uma vez ao mês, olhe lá, depende do evento também né".

Embora o entrevistado 3 tenha dito que vai pouco ao centro histórico, há outro público, moradores do centro histórico que frequentam o espaço público com frequência, como é o caso do entrevistado 4, de 65, que diz: "Sempre, na parte da manhã todos os dias"; o entrevistado 7, de 68: "Eu sempre venho, todo final de semana a gente está sempre reunido, os amigos e tal"; entrevistado 8, de 70 anos: "Eu moro no Centro Histórico. Venho ao mercado sempre, toda semana"; entrevistada 10, de 23 anos: "Eu vou lá bastante porque a maioria das coisas pra gente resolver, meu mestrado, hospital, essas coisas"; entrevistado 6: "O banco funciona aqui né, a lotérica, os trem que você precisa, mas eu venho mais é final de semana". A entrevistada 2 relata no caso dela, é mais difícil visitar o local:

> É bem de vez em quando mesmo. Antigamente assim na minha adolescência quando eu comecei a sair de casa tipo por volta dos 12, 13 anos eu ia bastante para lá, hoje não, é muito difícil, às vezes assim quando vem alguém aqui para casa (visita) eu desço pra lá, vou mais para tirar foto.

É percebido que aqueles que vão ao centro histórico para passear ou para ter momentos de laser com maior frequência, é um público idoso e aposentados, os adultos jovens vão para trabalhar ou para resolver coisas como banco, lotérica, hospital etc., são locais que são concentrados na região central e que não tem nos outros setores.

O título de Patrimônio da Humanidade favoreceu investimentos para o centro histórico, além disso, houve valorização dos imóveis localizados na região, bem como aumento no valor dos aluguéis. Isso colabora para que pessoas de baixo poder aquisitivo se afastem deste núcleo e passem a habitar os setores periféricos, que habitualmente enfrentam problemas com a infraestrutura, serviços de saneamento, pavimentação e distanciamento do centro cultural (Araújo, 2009).

Para a autora citada acima, estes elementos produzem segregação na estrutura urbana. A preservação do centro histórico neste caso, direciona as pessoas de baixo poder aquisitivo para a região periférica, para manter os interesses da administração local.

Em uma pesquisa mais recente, não é verificado grandes mudanças quanto a estrutura do bairro citado, Araújo (2022) descreve que o bairro Tempo Novo encontra-se isolado, e embora já tenha se passados tantos anos, a estrutura para atender as necessidades básicas dos moradores do setor ainda é muito precária. Muitas casas não têm reboco e nem pintura, há falta de pavimentação das ruas e das calçadas, além da precarização quanto a saúde e educação que ainda prevalece, tudo isso, evidencia o baixo poder econômico da população local.

Todos os entrevistados relataram frequentar o Centro Histórico, seja a passeio, para trabalho ou para resolver coisas específicas localizadas no centro. Apenas uma participante relatou frequentar igrejas do Centro Histórico. Museus e igrejas, em geral, não são citados como local de visita e passeio, diferente da beira do rio, praça do Coreto, praça João Francisco e Mercado Municipal, que estão entre os locais mais visitados pelos participantes da pesquisa.

Há pessoas que se sentem satisfeitas com o processo de patrimonialização, como pode ser visto na fala do Entrevistado 8, de 70 anos, ao ser questionado se o Centro Histórico é uma referência cultural na vida dele, ele diz: “Na vida de todos nós, só na minha vida não, de alguns amigos né.”

Outros sentem que precisam pagar um preço por ter o reconhecimento do Centro Histórico como patrimônio mundial, como relata o entrevistado 4:

> É o seguinte muitas coisas que foi tombado eu concordo, muitas coisas eu não concordo sabe, porque tem vez que chega as pessoa que fica assim, perdido, sem saber o quê que pode fazer se pode... até estacionamento, não pode

> estacionar aqui perto mais né, então eu fico achando ruim por causa dos comerciantes, não por mim, mas por causa dos comerciantes que, o estacionamento fica lá no lado do museu, não pode estacionar aqui perto do mercado mais, pra você vê o movimento aqui está até pouco, a não ser nos grandes dias de festa, não tem movimento, por isso que eu acho ruim, por causa do pessoal que tem seus empreendimentos aqui no mercado, 80% são meus amigos, e a gente é daqui da cidade né.

Seu relato se aproxima da percepção do entrevistado 1, que diz:

> [...] tirar essa corrente aí, porque essa corrente está dando prejuízo pra nós, pra que fechar? Não tem essa necessidade de fechar, não tem, gente, vem cá pra você ver se tem gente aqui mais tarde? Vai ter por que tem procissão, mas no dia que não tem evento não tem essa necessidade (de colocar as correntes), não tem esse fluxo, não tem ninguém, deixa o povo andar, deixa o povo entrar, isso que eu fico sentido, tenho sentimento, quando os fiscais vem fechar, o meu coração fica a mil por hora, mas fazer o quê né? Isso aí eu tenho sentimento, meu coração dói quando eu vejo, mas Deus é mais viu. Essa revolta eu tenho.

Desta forma, fica evidente o quanto a convivência com o patrimônio é conflituosa, a forma com que as pessoas se sentem diante dessas referências culturais, alguns satisfeitos e outros com intenso sentimento de revolta.

Considerações finais

De acordo com o que pôde ser analisado, tanto na revisão bibliográfica quanto na pesquisa de campo, não são todos os moradores da cidade que se sentem pertencente ao patrimônio cultural do Centro Histórico, alguns tem sentimentos negativos quanto as limitações que a patrimonialização oferece, como mudanças na estrutura das casas e comércios, que não podem ser realizadas. Além disso, há queixas dos privilégios que não sentem que são compartilhados e o favorecimento de pessoas com poder aquisitivo mais alto.

Pôde ser observado que essa percepção está presente na narrativa tanto de pessoas que moram na região periférica da cidade, quanto daqueles que moram no centro. É percebido que o patrimônio da cidade de Goiás reflete grandes complexidades que envolvem a economia e o comércio local, interesses políticos, relações de poder e apropriação de um grupo de pessoas que vê o patrimônio como uma forma de valorização da identidade daquele povo, paralelo a outro grupo que vive questões sociais que denunciam contradições.

Importante ressaltar que este trabalho é um recorte de uma pesquisa que está em desenvolvimento. Para melhor investigação das questões levantadas, é necessário a ampliação

da pesquisa de campo, que irá colaborar para que seja confirmado ou negado de forma mais assertiva a presença da identificação da população frente ao seu patrimônio.

Referências bibliográficas

ARANTES, O; VAINER, C; MARICATO, E. **A cidade do pensamento único: desmanchando consensos**. 3° edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

ARAÚJO, S C. **Segregação socioespacial na cidade de goiás: uma análise a partir dos setores centro histórico e residencial tempo novo**. 2009. 45 f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Geografia) - Faculdade de Geografia em Goiás, Universidade Estadual de Goiás, Cidade de Goiás.

ARAÚJO, G. R. R. **Segregação Sócio-Espacial na Cidade de Goiás: uma leitura a partir do residencial Tempo Novo**. 2022. 99 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Faculdade de Geografia em Goiás, Universidade Estadual de Goiás, Cidade de Goiás, 2022.

BORBA, O. F. **Cidade de Goiás – Formas urbanas de definições de usos**. Goiânia, 1998.

BRASIL. **Decreto-lei n° 25, de 30 de novembro de 1937.** Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1937. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm. Acesso em: 5 mai. 2023.

CARNEIRO, K. C. **Cartografias de Goiás: patrimônio, festas e memória**. 1° edição. Belo Horizonte: Letramentos, 2023.

CHUVA, M. Preservação do patrimônio cultural no Brasil: uma perspectiva histórica, ética e política. In: Patrimônio cultural: políticas e perspectivas de preservação no Brasil. Rio de Janeiro, Mauad, 2012.

_____. SPHAN/IPHAN. In: Dicionário temático do patrimônio: debates contemporâneos. Campinas – SP, Editora Unicamp, 1° edição, 2020.

CAMPOS, F. I. **Cidade, espaço e dominação**. Boletim Goiano de Geografia, vol. 14, n° 1, 1994.

GONÇALVES, J. R. S. O patrimônio como categoria do pensamento. In: Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro. Editora DP&A, 2003.

NEIA, J. C. **Cidade de Goiás e seus impactos socioeconômicos a partir da titulação patrimônio histórico e cultural da humanidade: uma análise do Alto Santana e do centro histórico**. 2009. 63f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Geografia) - Faculdade de Geografia em Goiás, Universidade Estadual de Goiás, Cidade de Goiás.

[Online] GOIÁS. **Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN**, S/D. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/362/. Acesso em: 2 fev. 2023.

TAMASO, I. **Em nome do patrimônio: representações e apropriações da cultura na Cidade de Goiás**. 2007. 787 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Antropologia de Brasília, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

CLARICE LISPECTOR E A POLÍTICA NA LINGUAGEM: UM ESTUDO A PARTIR DO ROMANCE PERTO DO CORAÇÃO SELVAGEM (1940-1950)

Victória Benevenuto Parisi[207]

Esta análise propõe pensar a relação de Clarice Lispector com a crítica produzida sobre o seu romance de estreia Perto do Coração Selvagem, de 1943. Direcionamos a análise para as críticas profissionais da sua obra, as quais possuem ênfases especiais e desvelam tradições da sociedade em que foram concebidas. Problematizamos, inicialmente, a produção de uma imagem para a escritora que se contrapõe à geração regionalista de 1930, visto que a sua obra não se encaixa nas molduras do que se convencionou chamar de realismo e naturalismo na literatura brasileira, cujo obras dialogam mais diretamente com as mazelas sociais. Considerando que pesa sobre a obra de Clarice Lispector os adjetivos hermética, intimista e desengajada, procuramos fazer o esforço inicial de pensar em uma tradição na literatura brasileira em que a produção artística é avaliada segundo critérios de valores.

Palavras-chaves: crítica literária, engajamento, Clarice Lispector.

É notável o impacto da obra de Clarice Lispector na literatura brasileira. Entre os críticos – profissionais ou aqueles fora dos círculos acadêmicos – é consenso que a obra de Lispector se constituiu como uma das manifestações mais expressivas da literatura brasileira do século XX. A crítica literária se debruçou sobre os livros da autora e a origem remonta à publicação do seu primeiro livro, *Perto do coração selvagem*, publicado em 1943.

Majoritariamente, Clarice Lispector foi lida como uma escritora cujas obras não apresentavam tratamento crítico da realidade social. Nessa lógica, a exceção é o romance *A hora da estrela* (1977), que é interpretado pela crítica como o único romance onde a escritora faz uma crítica social à realidade do Brasil (cf. Vieira, 2012, p. 173). Em um especial para Folha de São Paulo (1997), Silvano Santiago esclarece uma tradição literária que considera cânone o posicionamento político do escritor, onde a obra teria credibilidade a partir do que se convencionou a chamar de realismo e naturalismo na literatura brasileira – na qual, em geral, o sentido e a trama novelesca dialoga diretamente a um acontecimento externo à obra.

[207] Mestranda em História pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT); victoriabenevenutoparisi@outlook.com; Orientadora: Prof. Dr. Thaís Leão Vieira.

Com efeito, é interessante traçar uma sistematização da produção literária brasileira no decênio de 1930 para pensar a exigência do engajamento político no âmbito da arte. Em "Iniciação da Literatura Brasileira" (1999), Antonio Candido argumenta que os anos de 1920 foram marcados por uma luta modernista, durante a qual ocorreu uma mudança significativa na maneira como intelectuais, artistas e escritores percebiam e interpretavam a realidade. Essa mudança incluiu a denúncia da visão alinhada com uma narrativa oficial que representava o Brasil como a extensão dos modos de vida, pensamento e valores da elite tradicional.

O período de 1930 até o fim da Segunda Guerra Mundial, fundamental para discutirmos a problemática proposta, "foram de modernização geral, em sentido lato, desde as ciências até às artes, passando pelo ensino, a edição, a crítica, a produção literária" (Candido, 1999, p. 79). A estrutura social passa por significativas mudanças, visto o declínio das oligarquias agrárias e a ascensão da burguesia industrial. Houve o crescimento das classes médias e a entrada na vida política em larga escala por parte do operariado. É também nesse período que se estabeleceram as universidades, com o ensino superior em Letras, História e Ciências Sociais – fator que contribuiu positivamente na história e na crítica literária.

É importante ressaltar que no período posterior à Revolução Liberal de 1930 houve uma intensa politização dos intelectuais frente à divulgação do marxismo, o aparecimento do fascimo e renascimento católico. Neste contexto, os intelectuais promovem uma renovação nos estudos sobre o Brasil. O passado brasileiro foi reexaminado à luz de novas perspectivas teóricas, incluindo o marxismo e a filosofia da cultura, assim como os estudos sociais passaram a aplicar correntes modernas da sociologia e da antropologia. Os intelectuais exploraram temas relacionados à questão racial, as comunidades rurais, a imigração e o intercâmbio cultural. Desse movimento de ideias, destacam-se obras como "Casa Grande & Senzala" (1933), de Gilberto Freyre, "Raízes do Brasil" (1936), de Sérgio Buarque de Holanda e "Evolução Político do Brasil" (1933), de Caio Prado Jr. Enquanto os intelectuais estavam ativamente engajados na produção de análises sobre o passado colonial e desenvolvimento nacional, a indústria do livro experimentava um crescimento exponencial. Isso se manifestou na criação de coleções especializadas em estudos brasileiros, indicando uma demanda por materiais que explorassem aspectos da realidade brasileira.

É nesse contexto que o "romance nordestino" impacta a crítica e o público. Os escritores do romance do nordeste fazem parte do que se convencionou chamar de "geração de 30", sobretudo por causa da didática escolar. Na relação entre arte e sociedade, o artista engajou os seus escritos, direcionando-os para intervenção social – afirmando, de certa forma, o papel do

artista engajado. Os escritores tinham preocupação temática e concebiam a escrita como um meio de transmissão de mensagens – isto é, um veículo – do que como o elemento unificador do processo literário. Para Candido, os escritores eram orientados pelo realismo:

> [...] geralmente orientado por um realismo de corte naturalista e ancorado nos aspectos regionais. Portanto, foi até certo ponto uma retomada do regionalismo, mas sem pitoresco e com perspectiva diferente, pois o homem pobre do campo e da cidade apareciam, não como objeto, mas, finalmente, como sujeito, na plenitude da sua humanidade. Isso, devido a uma consciência crítica que torna a maioria desses autores verdadeiros radicais por meio da literatura. (Candido, 1999, p. 83)

Esse movimento literário transfigurou o regionalismo exótico presente na literatura brasileira ao adotar uma abordagem crítica focada no "espoliado" e ao alargar o "ecúmeno literário"[208] (cf. Candido, 1981, p. 62). Ao optar por uma abordagem das questões sociais, os artistas incorporaram o realismo tanto no vocabulário quanto nas escolhas de conteúdo. Nessa lógica, pensar o romance nos anos de 1930 evoca nomes como Graciliano Ramos, José Lins do Rego e Jorge Amado, entre muitos outros que se configuraram dentro do chamado "romance do nordeste" ou "romance regionalista"[209].

Para Carlos Nelson Coutinho, a obra romanesca de Graciliano Ramos abarca o processo de formação da sociedade brasileira contemporânea. Para ele, o que interessava ao escritor não era uma mera exemplificação por meio da literatura, mas sim a narração do destino de homens concretos e socialmente determinados:

> O destino de seus personagens, seu modo de agir e reagir em face das situações concretas em que se encontram inseridos, são manifestações típicas de toda realidade brasileira. No "regional", a Graciliano interessa apenas o que é comum a toda a sociedade brasileira, o que é "universal". Mas não um universal abstrato e absoluto, pretensamente válido em qualquer circunstância; a universalidade de Graciliano é uma universalidade concreta, que se alimenta e vive da singularidade, da temporalidade social e histórica. (Coutinho, 2011 [1965], p. 141)

É evidente o abarcamento teórico utilizado pelo ensaísta. Partindo de Georg Lukács e Antonio Gramsci, a análise procura apreender as formas e ideias literárias como manifestações das complexidades e tensões presentes na sociedade. Nessa perspectiva, Graciliano Ramos teria como temática (conteúdo) a realidade brasileira, com o intuito não apenas de interpretá-la, mas ativamente tentar transformá-la.

[208] O termo "ecúmeno literário", refere-se a uma ampliação do âmbito geográfico – visto que se voltavam para o "interior" do Brasil –, temático e estilístico da literatura.

[209] É necessário sublinhar que o termo "regionalismo" se dá em parte porque as críticas literárias tinham como referente o Rio de Janeiro, que se configurava como centro intelectual do Brasil. Os romances que tinham por quadro as províncias foram, por vezes, considerados "exóticos", pois partiam de um mundo diferente da capital.

Observa-se igualmente José Lins do Rego, que buscou imprimir um contorno sociológico à sua produção. O escritor dividiu tematicamente seus cinco primeiros romances em um conjunto conhecido como "ciclo da cana de açúcar". Essa série começa com a infância no engenho, abordada em "Menino do Engenho" (1932), e segue até a industrialização da propriedade rural, representada em "Usina" (1936). Em contrapartida, Jorge Amado iniciou sua carreira com o que foi chamado de "romance proletário", explorando tanto os trabalhadores rurais em "Cacau" (1933) quanto os urbanos em "Suor" (1934). Para Coutinho o romance nordestino forneceu o testemunho mais "lúcido" das contradições geradas pelo o processo da chamada Revolução de 1930:

> Também na obra de outro notável romancista da época, José Lins do Rego, podemos vivenciar as tragédias humanas que têm lugar quando da substituição do engenho pela usina, ou, mais precisamente, dos velhos valores de um mundo rural em decadência pelo universo das relações capitalista, num processo em que o novo conserva do velho precisamente os seus traços autoritários mais perversos, dominando, ao mesmo tempo, algumas formas de solidariedade humana familiar que a velha ordem ainda comportava.
> É também no interior dessa problemática que se situa a produção literária inicial de Jorge Amado. Em seus primeiros romances, particularmente nos dedicados à região cacaueira, de nos mostra - sempre através da construção de destinos humanos típicos, ou seja, com meios especificamente literários - como a introdução de valores capitalistas no universo social, através sobretudo do acirramento do individualismo, faz-se em estreita combinação com a permanência do ethos autoritário da velha ordem (semicolonial). (Coutinho, 2011 [1965], p. 197)

Coutinho (2011) argumenta que a Revolução de 1930 se realizou por meio do "modo prussiano". Para ele, a Revolução de 30 foi uma manobra política realizada "de cima para baixo" (pelo alto), resultado da conciliação entre setores da classe dominante e a cooptação das lideranças políticas das camadas médias emergentes, representadas pelo tenentismo. Esse processo interrompeu as tendências que estavam surgindo anteriormente na sociedade brasileira (como por exemplo a fundação do Partido Comunista do Brasil, primeiro partido político feito "a partir de baixo"). A ordem fundada após 1930, introduziu reformas para modernizar o país e promover a expansão do capitalismo. No entanto, essa ordem procurou conciliar-se com o latifúndio, conversando e perpetuando os elementos autoritários da formação social anterior. Com efeito, o protagonismo social é reprimido e o povo é mantido à margem da nova ordem "moderna". Após 1930, o Estado buscou controlar a autonomia da sociedade civil, incorporou os sindicatos à estrutura estatal e submeteu a cultura ao Estado (DIP). Nesse contexto, Carlos Nelson Coutinho define o romance nordestino como "resistência literária" do "modo prussiano" – isto é, foi a possibilidade de criar uma cultura que não fosse elitista e nem intimista, mas

engajada com o povo e a nação. E, afinal, nacional-popular. (cf. Coutinho, 2011, p. 24-25; 194-197)

Portanto, a geração de 30 absorveu o ambiente de cisões ideológicas e abordaram diretamente problemas nacionais e aspirações populares. Essa geração literária se configurou como realista e de inclinação sociológica, dedicada a explorar temas como a seca, a decadência das oligarquias rurais e também o emergente proletariado, a luta de classes e a miséria urbana-social. No que tange a linguagem, a posição politicamente radical desses autores resultou em um acolhimento de modos populares. Houve uma renovação formal, como a obtenção do ritmo oral, a transfusão da poesia e a composição descontínua, mas também preferiu termos linguísticos considerados vulgares pela convenção e representou uma transição da alta estilização iniciada por Mário de Andrade e Oswald de Andrade nos anos 20, tornando o romance acessível ao grande público (sobre a renovação formal cf. Candido, 1981, p. 62-63).

É importante observar, por exemplo, que Graciliano Ramos possuiu uma posição política clara, o que solidificou a sua imagem como escritor engajado, sobretudo após o seu ingresso no PCB em 1945. Observa-se, também, o engajamento político de Jorge Amado, que ingressou no PCB com vinte anos de idade e foi eleito deputado federal de São Paulo em 1946 pelo mesmo partido.[210] A geração de 30 – para nos valermos da expressão – ficcionalizou a realidade brasileira e, por conseguinte, os artistas e suas obras foram (são) lidos e interpretados como engajados.

Observa-se, comumente, o marco de divisão no ano de 1945, que coincide com o fim da Segunda Guerra Mundial – e, simbolicamente, a morte de Mário de Andrade. Manifesta-se, nesse período, uma nova geração na na prosa, na narrativa, na poesia e na crítica. Dessa geração, distingue-se a publicação do primeiro livro de João Cabral de Melo Neto, *Pedra de Sono* (1942). Para Candido, o escritor foi capaz de exprimir uma realidade que nascia da experiência da palavra, derivada da pura qualidade verbal (cf. Candido, 1999, p. 90). Inaugura-se uma imagem para o poeta como "engenheiro da palavra", como já expressa Candido em sua resenha sobre a obra *O engenho*, de 1945:

> Os poemas que o compõem são, é o termo, construídos com rigor, dispondo-se os seus elementos segundo um critério seletivo, em que se nota a ordenação vigorosa que o poeta imprime ao material que lhe fornece a sensibilidade. Disso já se depreendem as duas características principais desses poemas, tomados em si: hermetismo e valorização por assim dizer plástica das palavras. (Candido, 1999a, p. 4)

[210] Fica mais claro nesse período os pressupostos de uma autonomia cultural, visto o contexto de redemocratização do Brasil. Um ponto importante é a legalização do PCB, tornando-se pela primeira vez um partido de massas. Isso demonstra certa compreensão da importância da luta democrática e do fortalecimento da sociedade civil.

Destaca-se, portanto, duas características importantes: o hermetismo e a valorização da linguagem. No decênio de 1940, observa-se uma mudança de ênfase em direção às questões existenciais, temas psicológicos e íntimos dos indivíduos, influenciada pelo contexto da Segunda Guerra Mundial, o que contribuiu para um foco introspectivo. Portanto, é possível perceber uma perspectiva de afastamento da tradição socializante da prosa dos anos 30 em direção a uma abordagem "nova", cuja característica é a exploração dos conflitos da consciência humana.[211]

A elaboração original da palavra é notável na prosa de Clarice Lispector, cujo livro de estreia foi *Perto do Coração Selvagem*. Romance publicado em 1943, recebeu, por Antonio Candido, um ensaio intitulado "No raiar de Clarice Lispector". Para o crítico literário, a obra de Lispector era um "romance de aproximação" – isto é, um romance que tenta esclarecer uma problemática existencial. Ele identifica no romance "estreante" uma "rara capacidade de vida interior" (Candido, 1970, p. 127).

Em 1981, Candido aponta, no contexto da terceira fase da ficção brasileira, João Cabral de Melo Neto, Clarice Lispector e Guimarães Rosa como "inovadores", à medida que ofereceram um "toque novo" à literatura modernista brasileira. Sobre a estreia da romancista, ressalva:

> O romance Perto do coração selvagem, de Clarice Lispector (1943), foi quase tão importante quanto, para a poesia, Pedra de sono, de João Cabral (1942). Nele, o tema passava de certo modo a segundo plano e a escrita a primeiro, fazendo ver que a elaboração do texto era elemento decisivo para a ficção atingir o seu pleno efeito. Por outras palavras, Clarice mostrava que a realidade social ou pessoal (que fornece o tema) e o instrumento verbal (que institui a linguagem) se justificam antes de mais nada pelo fato de produzirem uma realidade própria, com a sua inteligibilidade específica. Não se trata mais de ver o texto como algo que conduz a este ou aquele aspecto do mundo e do ser; mas de lhe pedir que crie para nós o mundo, ou um mundo. (Candido, 1981, p. 63)

Nesse sentido, o conteúdo é colocado em segundo plano, enquanto a forma é destacada

[211] A pesquisa realizada na Hemeroteca Brasileira, na Biblioteca Nacional, sobre ocorrências do termo "psicanálise" nas décadas de 1930, 1940 e 1950 revela uma tendência interessante em relação ao debate sobre psicanálise no Brasil.[13] Na década de 1930, foram encontradas 829 ocorrências do termo "psicanálise" em publicações da época. Isso indica que, embora a psicanálise já estivesse presente no país, ainda não havia ganhado um destaque significativo na imprensa daquela década. No entanto, na década de 1940, o número de ocorrências aumentou significativamente, totalizando 3.473. Isso pode sugerir um crescimento do interesse e da discussão em torno da psicanálise durante esse período. A década de 1950, por sua vez, apresentou um salto ainda mais expressivo, com 7.873 ocorrências do termo "psicanálise". Isso pode indicar que, durante essa década, a psicanálise se tornou um tema de maior destaque e debate na imprensa brasileira. É plausível considerar como hipótese que o debate sobre a psicanálise no Brasil se intensificou e se tornou mais evidente na década de 1950, refletindo as preocupações e interesses da sociedade da época.

como prioridade. Tanto a realidade social ou individual (que fornece o tema), quanto a linguagem, produzem uma inteligibilidade específica. Isso sugere que *Perto do Coração Selvagem* cria uma realidade própria e que a linguagem desempenha um papel fundamental nesse processo – ou seja, o interesse dos autores desse período não reside em tratar de aspectos específicos da sociedade, mas sim ser capaz de criar, pelo instrumento verbal, um mundo para o leitor.

De certo, a literatura da década de 1940 apresenta uma crescente ênfase nas questões existenciais. Nesse contexto, é possível observar a construção de uma imagem para Clarice Lispector como uma autora desengajada, hermética, intuitiva e existencial. Segundo o trabalho de Neli dos Santos (2002), que objetiva traçar a fortuna crítica de Clarice Lispector, três artigos críticos constroem os *parâmetros interpretativos* pelos quais os críticos contemporâneos e posteriores, bem como os leitores, compreendem o romance e a função de Clarice Lispector, na condição de escritora, na literatura brasileira. A saber: Antonio Candido, Sérgio Milliet e Álvaro Lins.

Em 1944, Sérgio Milliet ressalta o estilo estreante de Lispector, para ele é um "'estilo exuberante, de linguagem pessoal de boa carnação e musculatura, de adjetivação segura e aguda, que acompanha a originalidade e a fortaleza do pensamento, que os veste adequadamente" (Milliet, 1945, p. 28). No ensaio, o crítico destaca o poder intuitivo de Clarice Lispector, porém o uso de imagens, desconcertos e insinuações, apesar de enriquecerem a composição, prejudicaria a organicidade da narrativa ao tornar a *realidade* circundante menos nítida (cf. Milliet, 1945, p. 87-89; 146-150).

Em 1945, Álvaro Lins destaca o *hermetismo* da escritora[212], pois argumenta que em *Perto do Coração Selvagem*, a transformação da vida em matéria literária não é completamente bem-sucedida, visto a falta de uma coesão sólida independente da personalidade da autora. Isso implica que o temperamento estranho e solitário de Clarice Lispector teria um impacto na capacidade da escritora de sustentar a realidade criada na obra. Para Lins, durante a segunda parte do romance, Clarice Lispector teria ficado "perdida no próprio labirinto" e, logo, o romance seria um livro incompleto.

Por sua vez, Antonio Candido redige duas críticas para o jornal Folha da Manhã: "Língua, Pensamento e Literatura" de junho de 1944 e "Perto do Coração Selvagem" de julho do mesmo ano, as quais são de extrema importância para posicionar o romance dentro da

[212]A crítica foi publicada no Correio da Manhã em fevereiro de 1945 sob o título de "Romance Lírico". Porém foi republicada sob o título "A experiência incompleta: Clarice Lispector".

literatura brasileira. Para ele:

> Enquanto não for pensada convenientemente, uma língua não estará apta a coisa alguma de definitivo, nem dará asa a nada de mais sólido do que a literatura periférica, ou seja, aquela que dá voltas em torno de um problema essencial sem conseguir pôr a mão sobre ele. Para que a literatura brasileira se torne uma grande literatura, é necessário que o pensamento afine a língua e a língua sugira o pensamento por ela afinado. Uma dupla corrente, da qual saem as obras-primas, e sem a qual dificilmente se chega a uma visão profunda e vasta da vida dentro da literatura.

A ideia central reside na premissa de que, enquanto os escritores não empregarem a língua com a devida reflexão, só poderão produzir uma literatura que se limite a explorar questões essenciais, sem conseguir abordá-las de maneira conclusiva e profunda. Dessa forma, o mérito de *Perto do Coração Selvagem* seria seu caráter que se difere do conformismo da literatura e propõe uma nova forma de narrar. O crítico conclui que Clarice Lispector já demonstrava sinais de se tornar um nome original na literatura brasileira.

Outrossim, duas publicações de 1944 da Revista Careta são de particular importância. De certo, corrobora com a ideia central de que Clarice Lispector se contrapõe à geração anterior dos anos de 1930 e inaugura uma nova forma de linguagem, pois:

> O romance no Brasil, tem sido sempre realizado com a como 'secção longitudinal'. Romance, portanto, da superfície. Sem mistério e sem profundidade. Sem capacidade de penetração das 'camadas geológicas' da humanidade brasileira, como aconteceria se fosse realizado em 'secção perpendicular'. Os nossos romancistas, seduzidos pela graça e pela facilidade das ondulações periféricas da vida exterior – da paisagem, dos costumes, do pitoresco – raramente se aventuram a sondagem ou mergulhos arriscados. [...] E agora, mais que todos, essa estranha e admirável Clarice Lispector. Todos eles romancistas verticais. Romancistas de tendência introvertida. Gostando de mergulhar perpendicularmente no subsolo da alma humana.

Contudo, ao passo que é estabelecido uma aproximação da literatura de Clarice Lispector aos aspectos do interior humano, ou melhor ao "subsolo da alma humana", afasta a escritora da esfera racional da linguagem. Ocorre, como colocado por Olga de Sá (1979), um processo de *canonização*. Porém, a escritora também recebeu críticas relacionadas aos problemas de construção ficcional, como a composição de personagens e enredo, configurando uma incapacidade de alcançar a *realidade*. As críticas desse período caracterizam-se por um elemento em comum: os romances de Clarice Lispector são inacabados e alheios à realidade social.

Em 1945, realizou-se em São Paulo o I Congresso Brasileiro de Escritores. Esse evento foi responsável por acirrar a tensão entre o governo ditatorial de Vargas e as forças oposicionistas, sobretudo os intelectuais que publicamente assumiram postura favorável à democratização. Nesse contexto, é publicado no Diário de São Paulo o questionamento de Paulo

Emílio Sales Gomes sobre a negligência dos seus contemporâneos em discutir problemas que deveriam ser enfrentados por sua geração:

> Na direita permanecem ainda alguns jovens valores. Que estão derrotados. De uma maneira amena, diga-se de passagem. A derrota consiste na completa não receptividade do ambiente às suas ideias, quando formuladas com suficiente clareza. Seria instrutiva uma análise sobre o comportamento na derrota desses nossos companheiros de geração. A fuga obstinada aos problemas que durante tanto tempo a sua facção cutucou com formulações simultaneamente rígidas e palavras, hoje despedaçadas, parece ser a orientação dominante. Essa fuga pode se manifestar de diversas maneiras, e vai em suas manifestações caricaturais, desde o entusiasmo arrogante e ingênuo pelos generais reacionários da Argentina, até a valorização delirante do livro de D. Clarice Lispector. (Gomes, 1945, s/p)

A ideia de escritora alienada associa-se à perspectiva de que Clarice Lispector não dialoga com a realidade brasileira. Para Clarice Lispector, "faltou a tradição" ou, como colocado por Silviano Santiago, foi necessário a inauguração de uma "tradição sem fortuna, desafortunada, feminina e, por ricochete, subalterna" (SANTIAGO, 1997). O crítico contemporâneo argumenta que a literatura de Clarice Lispector desafiou essa tradição ao introduzir uma narrativa que se concentra mais na exploração da experiência interior do que na representação dos eventos externos. Assim:

> Nas histórias da literatura brasileira, a trama novelesca que não era passível de ser absorvida pela auréola interpretativa do acontecimento era jogada na lata de lixo da história como sentimental ou condenável. Caracterizar algo como sentimental ou condenável significava querer demonstrar que o compromisso do texto ficcional não era com a interpretação do acontecimento propriamente dito, mas com certa emoção privada que estava sendo desnudada pela escrita e, em seguida, entregue em letra impressa ao público. [...] Numa tarefa arqueológica, o fundamento dito literário da prosa de Clarice -"a visão mágica da existência"- só poderia ser encontrado na chamada literatura sentimental.

Portanto, a prosa de Clarice Lispector seria a "literatura sentimental". É necessário destacar que este tipo de literatura e, portanto, a prosa narrativa de Clarice Lispector, enfrenta uma tradição que considera cânone o posicionamento político do escritor. Assim, ao voltar-se para a investigação da experiência interior, Clarice Lispector foi posicionada no pólo oposto de outros escritores de cunho socializante e crítico. E ao ser colocada como escritora de um novo tipo de linguagem, também é colocada, na condição de artista, como uma escritora desengajada do contexto sócio-político.

No decorrer da sua carreira, Clarice Lispector procurou responder às exigências de uma

literatura engajada, embora tenha ido além de um posicionamento político.[213] Como colocado por Sussekind (1985), Clarice Lispector incorporou a tensão política na própria linguagem. Em *Perto do Coração Selvagem*, a autora questiona o método tradicional de narrar, bem como questiona a própria capacidade do seu texto de apreender o real e, assim, mostra, ao tecer o seu romance, o impasse do escritor moderno diante das mazelas sociais do Brasil. Portanto, Clarice Lispector, ao responder às demandas do movimento da literatura engajada modernista, cujas origens remontam expressões relevantes que surgiram mesmo antes do Modernismo no Brasil e após 1922, sobretudo nos anos 30, produz uma literatura que se expressa por meio de uma linguagem que revela a sua própria limitação.

Fonte

CANDIDO, Antonio. Língua, Pensamento, Literatura. *Folha da Manhã*, São Paulo, p. 1-4, 25 jun. 1944.

CANDIDO, A. No raiar de Clarice Lispector. In: _____. *Vários escritos.* São Paulo: Duas Cidades, 1970. p. 125-131.

CANDIDO, Antonio. Perto do Coração Selvagem. *Folha da Manhã*, São Paulo, p. 1-4, 16 jul. 1944.

LINS, Álvaro. Romance Lírico. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, p. 1-4, fev. 1945.

NEME, Mário. Plataforma da Nova Geração. *Estadão*, São Paulo, 1945.

SANTIAGO, Silvano. A aula inaugural de Clarice Lispector. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, dez. 1997.

UM SORRISO para todas. *Revista Careta*, Rio de Janeiro, p. 18-19, 22 abr. 1944.

UM SORRISO para todas. *Revista Careta*, Rio de Janeiro, p. 18-19, 1 abr. 1944.

Bibliografia

ARÊAS, Vilma. *Clarice com as pontas dos dedos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

[213] No trabalho "Clarice com as pontas dos dedos" (2005), a ensaísta Vilma Arêas argumenta que Clarice Lispector dividiu a sua própria obra em dois momentos, de acordo com a crítica. O primeiro momento seria denominado como "literatura das entranhas", a qual teria iniciado com a publicação de *Perto do Coração Selvagem* e se prolongado até o ano de 1964, com a publicação de *A paixão segundo G.H* e *A Legião Estrangeira*. Essa literatura seria derivada da inspiração e do instinto, sendo, portanto, uma literatura interna e subjetiva. O segundo momento seria a "literatura da ponta dos dedos", cunhada a partir de 1968, com a publicação de *Uma aprendizagem ou O Livro dos Prazeres.* Essa literatura seria submetida ao exterior e às pressões da crítica, a qual cobrava o engajamento político de Clarice Lispector.

CANDIDO, Antonio. Os brasileiros e a literatura latino americana. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 1, p. 48-68, dez 1981.

CÂNDIDO, Antônio. *Iniciação à literatura brasileira*. São Paulo: Humanitas, 1999.

COUTINHO, Carlos Nelson. Cultura e Sociedade no Brasil. In: _____. Cultura e Sociedade no Brasil – Ensaios sobre Ideias e Formas. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2011

VIEIRA, Thaís L. Narrativas do sentir em 1968: Lóri em busca do tesouro perdido. In:

PATRIOTA, Rosangela; RAMOS, Alcides F. *1968: 50 anos depois*. São Paulo: Editora LiberArs, 2012, p. 171-181.

MILLIET, Sérgio. *Diário Crítico.* 2º volume. São Paulo: Brasiliense, 1945.
SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979.

SANTOS, Neli dos. A crítica jornalística sobre Clarice Lispector (1943-1977). *Síntese Revista de Cursos de Pós-Graduação*, Campinas, p. 385-394, 2002.

SUSSEKIND, Flora. *Literatura e vida literária.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

COMUNIDADE DE TERREIRO E QUESTÕES DE PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL NEGRO: ANÁLISE A PARTIR DA CELEBRAÇÃO DE VIDA E FOGUEIA DE XANGÔ

Lays Cristina Botelho da Silva[214]

O presente trabalho se propõe discutir a cultura afro-brasileira como patrimônio cultural a partir da análise da cerimônia da fogueira de Xangô. Os bens culturais ligados a matriz africana desde as primeiras noções de patrimônio, enfrentavam desafios no âmbito do reconhecimento e valorização. A preservação da memória e tradições ligadas ao povo africano é de suma importância para a representação de uma identidade ligada ao povo negro do país. A luta por reconhecimento e respeito de suas tradições e contribuições culturais é um cenário vivido pelos mesmos desde o processo de colonização, que contribuiu fortemente para as questões de desigualdade e reconhecimento de bens culturais negros, que se revelam até os dias atuais. Pretende-se, então, discutir sobre o conceito de raça, nações, racismo religioso, alteridade e formas de contribuir para o protagonismo do movimento negro no Brasil, através de politicas de ações afirmativas e reparação histórica.

Palavras-chave: Cultura negra. Preservação. Memória, Identidade.

Introdução

As religiões afro-brasileiras podem ser entendidas como um espaço de preservação da memória africana através de algumas tradições que são mantidas nas comunidades de terreiro. Sejam elas a hierarquia, o processo de iniciação, a subordinação ou até mesmo o culto e simbologia das divindades. Todas as casas possuem normas, e estas devem ser seguidas.

No início do século XX, Prandi (2004), alega que aliada à criação do candomblé, se tem uma nova religião surgindo no estado do Rio de Janeiro, a umbanda, seguindo uma linha Kardecista e a mesma rapidamente se espalhará pelo país, "a umbanda prometia ser a única grande religião afro-brasileira destinada a se impor como universal e presente em todo o País" (CAMARGO, 1961, *apud* PRANDI, 2004, p. 223). A umbanda se forma a partir de uma mistura

[214] Licenciada no curso de História pela Universidade Estadual de Goiás- Campus Cora Coralina. Mestranda no programa de pós graduação stricto sensu em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio- PROMEP.
E-mail: layscristina50botelho@gmail.com
Orientador: Marcos Antônio Cunha Torres.

do antigo candomblé e suas tradições com a doutrina católica, símbolos e rituais de referência indígena, recriando dessa forma, uma nova religião que abordava às três fontes básicas do Brasil e seu processo de mestiçagem. Sobre isso, o autor faz a seguinte ponderação:

> Os casamentos entre nações, a miscigenação com o branco e com o índio, as adoções da cultura nacional promoveram com intensidade o apagamento das diferentes culturas africanas. Quanto mais distante no tempo estamos, mais intenso terá sido o processo de absorção do africano à cultura brasileira em formação, menos marcas culturais específicas terão sobrado. (PRANDI, 2000, p. 56).

Aliado a essa informação, é possível refletir sobre um silenciamento da memória e identidade dos africanos que foram trazidos durante o processo de colonização. Tendo em vista que, assim que os mesmos cruzam o porto de desembarque, o nome dado ao escravo seria o nome do porto onde havia sido deixado independente de sua origem. O autor evidencia esses dados, pois, no processo de escravização a pessoa deixa de ter seu nome e tem de maneira forçada e dolorosa sua identidade mudada, sendo obrigado a assumir uma nova personalidade. Desvalorizando assim, não apenas sua história, como também sua figura de africano, que a partir desse momento, passa a ser irrelevante (PRANDI, 2000).

Parrés (2006) dialoga com o autor ao fazer a seguinte consideração "o termo nação era utilizado, naquele período, pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias europeias da Costa da Mina, para designar os diversos grupos populacionais autoctones" (PARRÉS, 2006, p. 23). O uso inicial desse termo era determinado pelo senso de identidade coletiva, que prevalecia no estado monárquico dessa época. Essa identidade vai se basear na filiação por parentesco e certas chefias do estado monárquico.

Em primeira instância, o que designava a identidade do grupo eram os vínculos de parentesco das corporações familiares, cidade ou território de moradia, uma vez que, na África Ocidental, existia um sistema de nomeação de onde as cidades compartilham o mesmo nome que seu habitante. Outro fator determinante é a língua, e através desses dados se reconheciam uma ancestralidade comum. Diante disso, a atividade religiosa relacionada com o culto de determinados ancestrais e entidades era um vínculo por identidade étnica e comunitária "[t]al pertença era normalmente assinalada por uma série de marcas físicas e escarificações no rosto ou em outras partes do corpo" (PARRÉS, 2006, p. 23).

Segundo o autor, o que iria dizer se você era pertencente ou não de determinado grupo era o seu nível de parentesco, lugar onde residia e a sua língua nativa e através da ancestralidade. Dali em diante se desenvolve uma atividade religiosa que se relaciona com o culto de seus

ancestrais. Aliado a essa afirmação, Parrés atesta que após essa confirmação de pertencimento, eram feitas escoriações no rosto e no corpo para declarar esse pertencer.

Parres (2006) aponta no seu livro "A formação do candomblé história e ritual da nação jeje na Bahia" um dado marcante para a formação do conceito de nação, onde é enfatizado as nações africanas no contexto Brasileiro. No século XVI, existia um termo generalizado "negros da Guiné" para se referir aos negros trazidos da África. Porém, na primeira metade do século, o autor aponta que começa um processo de distinção das nações.

Esse termo nação tratava-se de uma denominação que não correspondia necessariamente às denominações de etnias, em alguns casos a denominação utilizada pelos traficantes de escravos não estava ligada apenas aos portos ou área geográfica de embarque, embora fosse um dos critérios prioritários. Parrés (2006) aponta a existência de casos que poderiam também estar relacionados com denominações étnicas ou de identidade coletiva vigentes na África.

A nação nagô , por exemplo, era a autodenominação do grupo que fala ioruba e habita a região do Egbado3, na atual Nigéria, mas que vai emigrar e disseminar por várias partes da República de Benim. Em contrapartida, os habitantes do Daomé começam a utilizar o termo nagô para designar uma pluralidade dos povos iorubas- falantes. Desse modo, a denominação étnica que antes era restrita a um grupo particular, passa a ser utilizada por comunidades para designar um grupo mais amplo. O autor compartilha da seguinte afirmação "[e]ssa generalização reside no fato de esses povos compartilharem uma série de componentes culturais, como língua, hábitos e costumes" (PARRÉS, 2006, p. 25).

O autor nos remete a esse fato a fim de nos mostrar que a denominação e o pertencer a determinado grupo não estavam ligados apenas à ancestralidade, possuindo várias vertentes que iriam determinar a formação desse grupo de pessoas. Com o tempo, o autor afirma que os grupos de fala ioruba passam a assimilar a denominação externa dada pelos domeanos e utilizá-la como autodenominação. Sendo assim, quando os africanos chegam ao Brasil, se deparam com uma pluralidade de denominação de nações, e isso permitia que eles tivessem múltiplos processos de identificação e como resultado teremos conteúdos distintos em diferentes épocas e regiões do país.

História de vida e Fogueira de Xangô.

"Ele bradou na aldeia
Bradou na cachoeira em noite de luar
No alto da pedreira

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Vem fazer justiça, pra me ajudar
Ele bradou na aldeia
Bradou na cachoeira em noite de luar
No alto da pedreira
Vem fazer justiça, pra me ajudar
Ele bradou na aldeia, Kâo kâo
E aqui vai bradar, Kâo kâo
Ele é Xangô da pedreira
Ele nasceu na cachoeira
Lá no juremar"
(Brado de Xangô - Tião Casemiro)

Xangô é uma divindade que é cultuado especialmente nas religiões afro-brasileiras como a Umbanda e o Candomblé. Ele está associado às forças da justiça, do trovão e do fogo. A cerimônia da fogueira de Xangô é um elemento simbólico utilizado em alguns rituais e celebrações. A fogueira é acesa como uma forma de homenagem e reverencia a Xangô, o fogo é considerado purificador e representa a força e a energia associadas ao orixá. Sendo importante ressaltar que as práticas e rituais podem variar entre as diferentes tradições e comunidades de terreiro, além do contexto cultural e religioso em questão.

Algumas das principais características de vida de Xangô incluem: referido na mitologia dos orixás como o quarto rei de Oyó; frequentemente associado ao trovão, à justiça, e ao fogo. Xangô tinha sede de poder, então manda que sua esposa Oyá (orixá feminino associada ao poder dos ventos e das tempestades) vá até o reino dos baribas e busque uma poção para se tornar mais forte, essa mesma o deixa com poder de cuspir fogo e acidentalmente incendeia seu reino, o que o faz ser condenado ao suicídio. Após não ser encontrado seu corpo nas matas, ele então passa a ser considerado um orixá. (PRANDI 2001 *apud* BARRETI FILHO, 2010)

A fogueira de Xangô é um elemento simbólico utilizado durante a celebração para o Orixá. A fogueira é acesa em saudação a Xangô, sendo o fogo considerado um elemento natural que representa a força e energia associadas ao mesmo, sendo evocado para trazer equilíbrio e justiça. Nesta imagem retratada por Moisés de Carvalho em sua dissertação de mestrado *Candomblé como ato visual: Fotografia e identidades na constituição do Ilê Fará Imorá Odé (1980-2013)*, é possível observar o ritual da fogueira de Xangô na casa de santo do Ilê Axé Fará Imorá Odé, que é descrita pelo autor da seguinte forma:

> "Durante a fogueira de xangô, o orixá patrono desta festividade dança junto a sua corte ao redor da fogueira, pois é tempo de celebrar a vida, o poder e a força. Nesta fotografia Xangô mostra sua imponência, majestade e força que são características de um rei, pois segundo a mitologia yorubá, Xangô foi rei do povo de Oió. Reginaldo Prandi em sua Mitologia dos Orixás aponta um dos itãs em que Xangô torna-se rei de Oió:" (PORTO, 2021, p. 72)

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738



Figura 01: Fogueira de Xangô, Iô Hardy, 2016 *apud* PORTO, 2021.

No contexto do patrimônio, a mitologia desse orixá pode ser associada a uma memória cultural e religiosa das comunidades. Sua história é transmitida oralmente, sendo conservada e passada de geração para geração. Contém ainda elementos incorporados a sua mitologia de vida que abrange não apenas eventos místicos, como também aspectos da historiografia que foram incorporados a essa tradição religiosa. Além disso, pode se considerar que os rituais dedicados a Xangô contribuem para a preservação da memória coletiva das pessoas que compõe aquela comunidade de terreiro. Sobre esse dado, Pollack faz a seguinte reflexão:

> "Quais são, portanto, os elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva? Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de "vividos por tabela", ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada". (POLLACK, 1992, p. 2)

Portanto, para o autor a memória tem elementos construtivos que podem ou não ter feito parte da vida do indivíduo, porém, toma devidas proporções quando ocorre a projeção do indivíduo em relação a determinados acontecimentos que podemos falar sobre algo quase herdado. A memória coletiva, na perspectiva de Halbwachs (1990), é uma memória viva, e por subsistir ao tempo, não é necessário consolidar por meio de tombamentos, registros, e até mesmo a escrita, pois, está em permanente movimento. Desse modo, a memória deve ser entendida sobretudo, como um fenômeno que é construído social e coletivamente e submetido a transformações e mudanças constantes. Pollack conferencia com o autor ao fazer a seguinte ponderação:

> "É como se, numa história de vida individual - mas isso acontece igualmente em memórias construídas coletivamente houvesse elementos irredutíveis, em que o trabalho de solidificação da memória foi tão importante que impossibilitou a ocorrência de mudanças. Em certo sentido, determinado número de elementos tornam-se realidade, passam afazer parte da própria essência da pessoa, muito embora outros tantos acontecimentos e fatos possam se modificar em função dos interlocutores, ou em função do movimento da fala." (POLLACK, 1992, p. 2)

Nas religiões afro-brasileiras, o culto a Xangô, juntamente com os demais orixás pode ser considerado parte do patrimônio cultural religioso. Sendo uma prática religiosa de natureza imaterial que envolve ritos, canções, danças e conhecimentos que são transmitidos oralmente. Pode-se, ainda, ser associado ao patrimônio material quando pensamos em templos e altares dedicados a essa divindade. Diante disso, se faz muito importante a preservação dos espaços sagrados e artefatos que mantém viva a tradição religiosa e cultural associada a esse orixá.

Para os adeptos das religiões afro-brasileiras, Xangô é uma parte essencial na construção da identidade religiosa. A devoção ao mesmo e participação do ritual da fogueira de Xangô, são expressões culturais que conectam o individuo a sua tradição espiritual. A presença de Xangô nas religiões afro-brasileiras está ligada a diáspora africana e à preservação da identidade étnica dos descendentes de africanos no Brasil. Desse modo, o que se pode concluir é que a interação entre os indivíduos e a comunidade em questão, desempenha um papel muito importante na formação e expressão da identidade individual e coletiva, seja cultural, religiosa, étnica, simbólica, espiritual ou pessoal. Sobre isso, Stuart Hall faz a seguinte ponderação:

> "O que denominamos "nossas identidades" poderia provavelmente ser melhor conceituado como as sedimentações através do tempo daquelas diferentes identificações ou posições que adotamos e procuramos "viver", como se viessem de dentro, mas que, sem dúvida, são ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências única e

> peculiarmente nossas, como sujeitos individuais. Nossas identidades são, em resumo, formadas culturalmente. " (HALL, 1997, p. 26)

Segundo sociólogo britânico Stuart Hall (1997), a identidade não é fixa, nem imutável, sendo construída socialmente. Em vez de ver a identidade como algo inato ou natural, Hall enfatizou a natureza dinâmica e contingente da identidade, influenciada por fatores sociais, culturais e históricos. Para o mesmo, a identidade como uma dimensão humana é composta por qualidades, crenças e ideias. Além disso, ela ressalta a dualidade de ser simultaneamente um indivíduo e um membro de um grupo familiar. Essa perspectiva destaca a complexidade da identidade, que não é apenas pessoal, mas também construída em relação aos outros e às comunidades às quais pertencemos.

O sujeito pós-moderno, portanto, é visto para o autor como multifacetado, possuindo diversas identidades que são moldadas por uma variedade de fatores. O processo de autoafirmação dos grupos sociais, conforme mencionado na citação, sugere que a busca por identidade é uma atividade dinâmica e contínua, influenciada pelas interações sociais e pelas construções culturais. Os grupos sociais procuram afirmar e reafirmar suas identidades em resposta a contextos específicos, o que contribui para a pluralidade de identidades dentro do sujeito pós-moderno.

Racismo, alteridade, raça e representação do negro na historiografia

A herança colonial, a escravidão e a estrutura hierárquica da sociedade deixaram marcas profundas que persistem até hoje, refletindo-se na maneira como as culturas afro-brasileiras foram historicamente tratadas. Por um longo período da História, a cultura afro-brasileira foi marginalizada e desvalorizada, sofrendo com a discriminação e o preconceito enraizados na sociedade.

No entanto, a partir da segunda metade dos anos oitenta, no campo do patrimônio, houve uma crescente conscientização sobre a importância da cultura negra e sua contribuição para a representação da identidade nacional e a diversidade cultural do país. Porém, de acordo com Otair Fernandes de Oliveira (2019) em oitenta anos de existência, o IPHAN tombou em torno de 383 bens em todo país. Sendo, apenas 13 bens bens ligados a cultura afro-brasileira. Dado Exposto, Renato Timm de Souza dialoga com o autor ao fazer a seguinte análise:

> “Tudo aquilo que entendemos por violência, em todos os níveis, do mais brutal e explícito à violência coercitiva e socialmente sancionada do direito positivo, e, inclusive, a violência auto-infligida, repousa no fato exercido de negação de uma alteridade.” (2001, p. 08)

A violência para o autor é constituída na medida em que se exerce, através de atos que rejeitam a condição de existência do outro. Existem várias manifestações de violência que não se exteriorizam com a mesma transparência e visibilidade, enquanto umas são claras, outras permanecem no campo da neutralidade. Desde os primórdios é notório a presença de culturas dominantes, o que se propõe com a concepção de alteridade é a prática de enxergar o outro com singularidade e entender que existem culturas distintas que merecem respeito a sua integridade. Sobre isso, Clóvis Moura pondera: "As injustiças estão conectadas às construções racistas da historiografia diante do "impasse étnico" que não é superado, mas reestruturado continuadamente em outras formas menos visíveis "até aos nossos dias" (MOURA, 1990, p. 12 *apud* ASSUNÇÃO; TRAPP, 2021).

Nilma Lino Gomes (2012), conferência com o autor ao citar que a noção de raça não apenas criou novas identidades sociais como os negros, índios e mestiços, como também remodelou a existentes. As relações sociais durante o período de colonização eram caracterizadas por dominação, procedência geográfica ou nacionalidade. Já as novas identidades sociais, foram vinculadas a hierarquias sociais, sendo utilizadas para justificar e perpetuar estruturas de poder e desigualdades. Portanto, o termo "raça" não mudou apenas a percepção social, como também influenciou a distribuição de poder. De acordo com Kabengele Munanga:

> "O problema não está na raça, que é uma classificação pseudocientífica rejeitada pelos próprios cientistas da área biológica. O nó do problema está no racismo que hierarquiza, desumaniza e justifica a discriminação existente." (MUNANGA, 2015, p. 24)

Para o autor, o termo "raça" seria apenas um conceito em nome da qual inúmeras atrocidades foram cometidas. Perante o exposto, a solução não está na erradicação do termo raça, mas sim em uma convivência igualitária entre os diferentes e diversos grupos compositores da sociedade brasileira. Aliado a essa ideia, o que o mesmo sugere é um sistema educativo voltado para socialização que enfatize a coexistência igualitária das identidades e particularidades. Atentado para o fato de que a historiografia brasileira foi ensinada de maneira distorcida e falsificada, chegando a negar que o continente africano teria uma história antes das invasões coloniais. (MUNANGA, 2015).

Relativo a esse fato, é mencionado pelo autor o filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que excluiu com totalidade da história o povo africano e disse que os mesmos viviam em estado de barbárie e selvageria, o que os impedia de fazer parte de uma civilização.

> "Considera que a África negra, a unidade entre Homem, Deus e Natureza ainda não foi rompida e que o Homem só é Homem quando sabe distinguir o Bem do Mal. Dessa forma, depreende que o espírito de africano é bem singular, pois pratica a magia no lugar da religião e da consciência da existência de um Ser Superior absoluto; o qual pratica o fetichismo e que coloca "forças" em quaisquer coisas que imaginam ter força sobre eles, tais como as árvores, pedras, figuras e madeiras... além de comer carne humana." (MUNANGA, 2015, p. 26)

Por meio da representação dos negros na historiografia, Clóvis Moura contata com Munanga ao destacar os cientistas como "intelectuais orgânicos do modo de produção escravista" (1990, p. 12 *apud* ASSUNÇÃO; TRAPP, 2021.) Representando o negro durante todo processo histórico a partir de lentes religiosas, culturais, e mais tarde por abordagens supostamente científicas, como nas teorias racistas que surgiram no século XIX. Isto é esclarecido logo adiante, quando Moura se refere à produção universitária recente, que vê o "negro passivo como escravo e biologicamente inferior como cidadão" (MOURA, 1990, p. 13 *apud* ASSUNÇÃO; TRAPP, 2021).

Dado exposto, pode-se concluir que o racismo está presente na nossa sociedade desde o processo da escrita da historiografia, onde se tem a figura do negro vinculado a algo primitivo, atrasado e inferior as demais raças. O termo raça é só um conceito que deve ser erradicado, de modo que não seja utilizado como uma forma de poder e domínio de determinados grupos em detrimento de outros. Aliado a isso, é preciso entender que existem diferenças e identidades diversas, e as mesmas devem ser respeitadas. Se trata de entender o negro não como uma vitima das mazelas ligadas ao processo escravista, mas sim, protagonista da sua própria história e com direito de fala sobre sua origem e cultura.

Referências

HALBWACHS, Maurice. *A Memória coletiva.* São Paulo: **Revista dos Tribunais**, 1990.

HALL, Stuart. *A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*. **Educação e Realidade**, v. 22, n.2, 1997, p.15-46.

PARRÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.* Campinas: Editora da UNICAMP; 2006.

PORTO, Moises de Carvalho. *Candomblé como ato visual: Fotografia e identidades na constituição do Ilê Fará Imorá Odé (1980-2013). Programa de Pós- Graduação em História.* Universidade Federal da Goiás, Goiânia- Go, 2021.

PRANDI, Reginaldo. *Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. In: **estudos avançados** 18 (52) 2004.

PRANDI, Reginaldo. *De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião.* **Revista USP**, São Paulo, (46), p. 52-65, 2000.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás.* São Paulo, **Companhia das Letras**, 2001 In

BARRETI FILHO, Aulo (org.). Dos yorùbá ao candomblé kétu. São Paulo, Edusp, 2010, v. 1, p. 141-161]

POLLACK, M. *Memória e Identidade Social.* **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

SOUZA TIMM DE, Ricardo. *Três teses sobre a violência Violência e Alteridade no contexto contemporâneo Algumas considerações filosóficas.* In Civitas – **Revista de Ciências Sociais,** vol. 1, núm. 2, dezembro, 2001, pp. 7-10 Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil

TIÃO CASEMIRO. Bradô de Xangô. Rio de Janeiro: Spotify: 2018: Suporte (02:11).26

MARCELLO FELISBERTO MORAIS DE ASSUNÇÃO E RAFAEL PETRY TRAPP. *É possível indisciplinar o cânone da história da historiografia brasileira? Pensamento afrodiaspórico e (re)escrita da história em Beatriz Nascimento e Clóvis Moura.* **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 41, nº 88, 2021

OLIVEIRA, Otair Fernandes de. *A cultura afro-brasileira como patrimônio cultural: Reflexões preliminares.* **XVenecult encontro de estudos multidisciplinares em cultura.** Salvador-BA, 01 a 03 de Agosto de 2019.

KABENGELE MUNANGA. *Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje?* **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 62, p. 20–31, dez. 2015.

CONCEITOS SOBRE "RELIGIÃO" NAS CONCEPÇÕES DE HANEGRAFF WOUTER, RUBENS ALVES, SÉRGIO DA MATA E, EMILE DURKHEIM EM DIÁLOGO COM O ESPIRITISMO

Eliane Cassimiro Gonçalves Oliveira

Este artigo analisa as diversas abordagens sobre o Espiritismo como objeto de pesquisa na história, a partir das concepções teóricas de Rubem Alves (1999), Sérgio da Mata (2013), Wouter Hanegraff (1997), Émile Durkheim (2000) suas implicações e relação com a postura do historiador frente aos seus objetos de estudo. Aprofundaremos conceitos acerca do Espiritismo desde a sua gênese, contextos históricos, seu desenvolvimento e expansão, breves considerações acerca do percurso histórico do Espiritismo na França e no brasil. Analisaremos acerca de alguns conceitos sobre religião na perspectiva dos autores citados, com o intuito de perceber o papel que a religião desempenha no campo social, construção de identidades e a formação de valores. Nas considerações finais procuram-se mostrar como a diversidade religiosa é percebida nos escritos e a criticidade em relação as abordagens dos autores, e a maneira que compreendem os seus objetos sagrados, rituais, conceitos simbólicos, e o modo que esses integram-se à sua experiência religiosa.

Palavras-chave: Espiritismo; conceitos; religião; diversidade religiosa.

Introdução

O presente estudo tem por objetivo analisar as diversas abordagens sobre o Espiritismo como objeto de pesquisa na História, a partir das concepções teóricas de Rubem Alves (1999), Sérgio da Mata (2013), Wouter Hanegraff (1997), Émile Durkheim (2000), suas implicações e relação com a postura do historiador frente aos seus objetos de estudo.

Tomar o Espiritismo por objeto de estudo, comumente, deságua em dois caminhos: um que pode ser documental, a partir de registros históricos já produzidos por outros historiadores; outro, a partir a da pesquisa empírica que pode (ou não) se debruçar sobre o passado e o presente, comumente a partir da história oral. Em nosso trabalho final de mestrado (dissertação) pretendemos fazer uso de ambos.

Essa opção se deve ao fato de entendermos que é importante perceber as implicações da metodologia oral no desenvolvimento da pesquisa empírica e conceber os instrumentos

possíveis que nos guiam a direções seguras para a reconstrução de processos históricos, e avistá-los como instrumentalização para ampliar os horizontes da pesquisa de campo.

Tomando o Espiritismo por objeto de pesquisa, faz-se necessário zelo para tratá-lo como categoria de estudo e não assumir uma defesa ou crítica simplista do objeto. Trata-se de uma vertente religiosa de cunho espiritualista que surgiu na França, em meados do século XIX, quando o pedagogo Hippolyte Léon Denizard Rivail, mais conhecido pelo pseudônimo de Allan Kardec, publicou uma série de livros sobre os fenômenos metafísicos e psicológicos que estavam em voga naquele período. De acordo com os ensinamentos de Kardec, podemos afirmar que o Espiritismo se coloca em diálogo com sistemas religiosos, doutrinas científicas, filosóficas e políticas, assumindo formas peculiares nos variados contextos em que se inseriu, revelando-se, assim, uma interessante possibilidade de pensar a diversidade de experiências religiosas no âmbito social e cultural do mundo e do Brasil.

Desta forma, a História possui como função precípua apontar à sociedade explicações de gênese e contextos entre passado e presente. Sendo o campo das religiosidades e crenças parte fundamental e presente em toda a história da humanidade, nada mais necessário do que tratar desta temática atravessada por contextos atuais.

Diante do exposto o presente estudo adota uma análise acerca de alguns conceitos sobre "religião" e o objeto a ser estudado, o "Espiritismo", visando compor uma primeira revisão da literatura para um trabalho mais amplo (dissertação), e, portanto, a partir de fontes secundárias: livros, artigos, ensaios etc., acerca do tema.

Breves considerações acerca do percurso histórico do Espiritismo na França e no Brasil

O Espiritismo surgiu na França no século XIX, através do trabalho do pedagogo e escritor Allan Kardec. Ele estudou fenômenos da manifestação dos espíritos e sistematizou os princípios da doutrina Espírita, através de cinco livros principais, que são reconhecidos como bases do Espiritismo. São eles: a) O Livro dos Espíritos (1857), na qual ele apresentou uma série de perguntas e respostas ditadas por espíritos por meio de médiuns. Essas perguntas abordaram como a imortalidade da alma, a natureza dos espíritos, a reencarnação e as leis morais; b) O Livro dos Médiuns (1861), através da qual investigou os fenômenos mediúnicos e forneceu orientações sobre o desenvolvimento e a prática da mediunidade. Também aborda temas como obsessão espiritual, identificação dos bons e maus espíritos, e os limites da comunicação com o mundo espiritual.

E ainda, c) O Evangelho Segundo o Espiritismo (1864), onde ele apresenta a interpretação Espírita dos ensinamentos de Jesus Cristo contidos nos Evangelhos do Novo Testamento. Kardec analisa as lições morais e éticas trazidas por Jesus, adaptando-as à perspectiva Espírita; d) O Céu e o Inferno (1865), livro em que explora a vida após a morte, descrevendo os estados espirituais que as almas podem alcançar no mundo espiritual. Também apresenta os conceitos de céu, inferno e purgatório, de acordo com a visão espírita; e, por fim, e) A Gênese (1868), obra na qual aborda a explicação espírita para a criação do universo, a formação da Terra, a origem do homem e os princípios filosóficos e científicos relacionados ao Espiritismo.

Ainda no século XIX, o Espiritismo também encontrou terreno fértil no Brasil e diversos nomes contribuíram para a disseminação e consolidação desta corrente no país. Podemos destacar por principais expoentes do Espiritismo desde sua chegada ao Brasil: a) Bezerra de Menezes, médico e escritor, foi, sobretudo, um defensor do espiritismo e da caridade, ele foi responsável por fundar instituições espíritas e por promover o desenvolvimento da doutrina no país. b) Yvonne Pereira, escritora e médium, que contribuiu para a literatura Espírita brasileira com obras como "memórias de um suicida"; c) Chico Xavier, um dos médiuns mais conhecidos no mundo, desempenhou um papel fundamental na divulgação do Espiritismo no Brasil. Através de sua mediunidade, ele psicografou uma vasta quantidade de livros, disseminando mensagens e ensinamentos Espíritas; e d) Divaldo Franco, reconhecido como um dos maiores oradores Espíritas, ainda vivo e divulgador da doutrina. Por meio de suas palestras e atividades filantrópicas, ele contribuiu significativamente para a expansão do espiritismo no país.

O Espiritismo brasileiro vem se caracterizando por uma abordagem ampla com uma variedade de correntes e Centros Espíritas que promovem estudos, práticas mediúnicas e busca pelo crescimento espiritual. Dos nomes acima citados merecem atenção Bezerra de Menezes e Chico Xavier e, sobre o contexto de vida do primeiro, expõe-se que:

> Em 1989, Bezerra de Menezes assumiu a presidência da FEB pela primeira vez e tão logo passaria a executar uma tentativa de aproximação dos grupos espalhados pelo país através do primeiro Congresso Espírita Brasileiro, seguido da assembleia que efetivaria a um regime federativo como lei orgânica do espiritismo no Brasil. Seria também sob a orientação de Bezerra de Menezes que a FEB adotaria uma doutrinação mais acessível e popular, visando um público mais homogêneo em vez das plateias mais eruditas das conferências que atraíam as camadas mais letradas da população. (PRESOTI, 2021. P. 452).

Percebemos nas palavras do autor os esforços que Bezerra de Menezes teve em aproximar grupos, fortalecer seus membros e em sua gestão procurava consolidar princípios Espíritas e promover o desenvolvimento do Espiritismo no Brasil.

A FEB – Federação Espírita do Brasil tem como missão "Oferecer a Doutrina Espírita ao ser humano por meio do seu estudo, prática e difusão, pela união solidária dos espíritas e unificação das instituições espíritas, contribuindo para a formação do homem de bem". Entendemos assim ao revisitar o site oficial da FEB que a maior preocupação da Federação, é unificar as instituições espíritas do Brasil.

Conforme informações no site da FEB a sede fica em Brasília, está instalada em um conjunto arquitetônico de três edifícios: um à frente de todo o conjunto, com cerca de 5.300 metros quadrados de área, sendo os outros dois denominados Colmeia e Unificação.

Complementando informações sobre dados do Espiritismo no Brasil, o levantamento do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) feito em 2010 apontou 3.848.876 milhões de Espíritas declarados no país, que foi o lugar onde encontrou um singular e fértil terreno para prosperar.

Assim sendo compreendemos por esses dados apresentados pelo IBGE que o Espiritismo em crescente posição no campo das religiões e pelo crescente número de pessoas declaradas conforme informação exerce forte influência na cultura e na sociedade brasileira, nas áreas de saúde espiritual, filosofia e caridade. Sobre a posição do Espiritismo na sociedade brasileira (LEGOY, 2001) declara que:

> Chico Xavier é o espírita modelar porque praticamente tudo em sua vida e obra dão testemunho do sistema de valores do espiritismo kardecista, além de realizar, como nenhum outro médium, o ideal de uma "interautoria" ou parceria autoral psicógrafo versus espírito. Essa parceria, em verdade, é a afirmação de uma dependência voluntária dos homens perante a esfera religiosa, cuja máxima expressão é uma espécie de renúncia a uma vida ordinária, exemplificada pela biografia do médium. (LEWGOY, 2001, P.55).

Dessa forma, Lewgoy quer dizer que Chico Xavier foi além das barreiras convencionais associadas à religião, mostrava que seus exemplos serviram como fonte de inspiração, ele trouxe conforto espiritual para pessoas que o procuravam, não se preocupava com a religião ou crenças dessas pessoas. Assim o seu intuito era promover o auxilio individual e também coletivo.

Nota- se que há no Brasil um movimento Espírita demograficamente abrangente e rico de interpretações. Assim, Bertarello afirma que "o contingente Espírita é bastante relevante no

campo religioso brasileiro quando comparado com as denominações especificas dos outros contingentes". (BETARELLO, 2009, p. 62). O referido autor, desta forma, coloca o Espiritismo em crescente posição diante de outras religiões, confirmando a abrangência desta religião em relação ao Brasil.

E compreendendo essa posição crescente no campo religioso no Brasil, (LEWGOY 2000, p. 89), atribui-se a isso a importância de atentar, "a perspectivas da etnografia da leitura com análises da organização das conversas na prática kardecista". Assim podemos entender que o Espiritismo ocupa uma posição muito particular no quadro das religiões, sendo uma corrente filosófica muito importante na modernidade. A princípio consideramos o existente diálogo, a partir de observações racionais e cientificista, o que configura ser uma religião da cultura escrita, religião do livro, da leitura e do letramento.

Disso, pode-se extrair que o movimento Espírita possui aspectos singulares e distintos de outras matrizes religiosas anteriores por estar situado em um contexto de cultura moderna, de adeptos marcados pela instrução formal, dentre outras. Assim vale considerar que para se compreender o momento histórico no qual Kardec está inserido, a Europa se caracterizava nessa época pela intensa agitação nos meios intelectuais, pelo antidogmatismo que opunha a ciência à religião. Nesse contexto, os defensores da pesquisa científica e da razão como motor do progresso procuravam questionar as "verdades" defendidas e impostas pelas igrejas cristãs e propunham a liberdade de investigação e debate sobre os fenômenos humanos e naturais. (VILHENA, 2008 p.50-51).

Observamos que o Espiritismo desde o seu surgimento propõe aliança da ciência com a religião, afirmando que pode apresentar respostas para as questões filosóficas, com vistas a evolução e progresso do ser humano, tanto que podemos verificar no "Evangelho Segundo o Espiritismo" a seguinte percepção de que seria uma:

> Nova ciência que vem revelar aos homens por provas irrecusáveis, a existência e a natureza do mundo espiritual e suas relações com o mundo corporal; ele no-lo mostra, não mais como uma coisa sobrenatural, mas ao contrário, como uma das forças vivas e incessantemente ativas da natureza, como uma fonte de uma multidão de fenômenos incompreendidos, até então atirados, por essa razão ao domínio do fantástico e do maravilhoso. (KARDEC, 2009, p. 27).

Desta forma, para Kardec, o Espiritismo se insere na sociedade com a finalidade de trabalhar o aspecto espiritual das pessoas, mas também as ajudando a refletir sobre isso cientificamente e filosoficamente.

Para que possamos tratar do Espiritismo como objeto de pesquisa na História, será fundamental compreender as reflexões dos autores: Alves (1999), Da Mata (2013), Hanegraff (1997) e Durkheim (2000), acerca da religião, e da postura do historiador frente aos seus objetos de estudo, uma vez que, toda pesquisa no campo da religião precisa atender perspectivas do atual pluralismo religioso e trazer a compreensão das relações de qualquer religião com outra ou com ela mesma. No seguinte tópico analisaremos alguns conceitos de religião a partir dos autores mencionados.

Conceitos sobre religião e concepções dos autores: Hanegraaf, Rubem Alves, Sérgio da Mata e Durkein

Para começarmos o nosso diálogo sobre alguns conceitos acerca da religião, apontados pelos autores supracitados, é indispensável considerar suas abordagens com o intuito de elaborarmos a nossa própria compreensão e fazê-la tornar significativa para nosso trabalho. É Preciso pensar na historicidade para a construção do conhecimento, processos históricos para entender que a religião em cada período histórico sofreu forte influência de outros setores da sociedade, como também influenciou vários, e assim de maneira singular ou até mesmo por pequenos grupos, a religião era compreendida conforme os padrões sociais de cada vertente histórica.

Desse modo sem considerar o conjunto dos fatos religiosos em si mesmos ou comparados enquanto manifestações culturais e históricas da cultura humana, se torna impossível analisar conceitos e sobretudo compreender as abordagens e concepções de cada um dos autores estudados.

Seguimos nosso estudo na busca de compreender alguns conceitos e o primeiro conceito analisado é de (RUBEM ALVES ,1999), o qual acerca da religião nos afirma o seguinte:

> “Religiões são ilusões, realizações dos mais velhos, mais fortes e mais urgentes desejos da humanidade. Se elas são fortes é porque os desejos que elas representam o são. E que desejos são estes? Desejos que nascem da necessidade que tem os homens de se defender da forca esmagadoramente superior da natureza”. (ALVES,1999 p. 53)

Pelo escrito do autor percebemos que as variedades de religiões existentes têm o seu valor, dentre eles, satisfazer as necessidades e os desejos mais íntimos da humanidade de todos os tempos, o poder de nutrir o ser humano em suas necessidades emocionais e espirituais e abastecer suas forças para o seu proposito existencial. Assim cada religião com seus rituais,

práticas ou simbologia desempenham a sua função enquanto instituição sagrada, favorecendo a seus adeptos o auxílio na atribuição de significado e sentido para sua existência.

Desse modo compreendemos ainda que para Alves, a religião é permeada de símbolos, desejos e horizontes, assim sendo, diversa e rica experiência humana, que vai muito além do milagre que as pessoas almejam encontrar no imediatismo.

Partindo desse ponto citamos (DA MATA ,2013), o qual acerca do conceito de religião, nos aponta que é:

> Uma força capaz de gerar efeitos sociais concretos, de regular com maior ou menor êxito uma conduta de vida, de moldar com maior ou menor sucesso algumas das estruturas de pensamento por meio das quais aprendemos a nos relacionar com o mundo. Pois se há uma coisa que as religiões demonstram, desde sempre (algo que um marxismo dogmático nunca pôde admitir), é a efetividade histórico social das ideias" (DA MATA, 2013, p.22).

Nas palavras de Da Mata percebemos em seus apontamentos, que a religião influencia no modo pelo qual as pessoas se comportam em sociedade, ou seja, como elas vivem suas vidas, considerando o intrapessoal e interpessoal, no social. Assim a religião pôde desde sempre realizar um importante papel, de ajudar pessoas a repensar um padrão social de maneira a favorecer comportamentos, diretrizes morais e conduta ética nas relações.

Dessa maneira sob um olhar mais ampliado (HANEGRAAF ,2017) diz que religião é: "um sistema simbólico, incorporado em uma instituição social, que influencie as ações humanas, oferecendo possibilidades para manter contato ritualisticamente entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significados". (HANEGRAAF, 2017, p.239).

Compreendemos dessa forma que uma religião pode favorecer a trajetória de busca espiritual, ou seja, a busca pelo transcendente estabelecendo conexões espirituais, assim ele sugere que essas práticas permeiam as relações: individual e a social.

Continua especificando (HANEGRAAF,2017) "que uma espiritualidade compreende qualquer prática humana que mantenha o contato entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significados por meio da manipulação individual dos sistemas simbólicos.". (HANEGRAAF, 2017, p.239).

Desse ponto entendemos a definição de metaempírico nos possibilita atribuir o mesmo sentido para alma imortal, ou seja, que esta não é possível de se comprovar ou experimentar pelos sentidos sensoriais. Dessa forma com o pensamento Hanegraf, percebe-se que há similaridades e conexão com o objeto em estudo "o Espiritismo", que tem como um dos

princípios básicos a imortalidade da alma, constituindo a dimensão inteligível. Nesse sentido o espírito imortal coexiste também nesse campo metaempírico.

Numa dimensão mais aprofundada o autor atribui significado à espiritualidade, pode ser vista numa cosmovisão e analisada como uma prática humana que transcende o dia a dia, nesta busca o ser humano almeja algo que preencha o seu ser de mais sentido.

Partindo desse ponto é que o pesquisador enquanto historiador deve assumir o seu papel, buscando compreender o processo de inserção da religião no contexto social, abster-se de juízo de valor e fé. Assim deve perceber que todo objeto de pesquisa precisa te oferecer informações, confirmar ou não a sua hipótese. Seguindo o pensamento de (HANEGRAFF, 2017) entendemos que é possível analisar a religião numa perspectiva sistemática, a qual se define como o estudo focado nas ações humanas e seus significados, como numa perspectiva histórica, que é dirigida ao estudo dos eventos, processos históricos que aconteceram no passado e a forma que influenciam o presente.

Ainda na concepção de (HANEGRAF, 2017), na citação seguinte ele argumenta que:

> Uma das formas possíveis de escrever a história da *Religionswissenschaft* seria descrevê-la como uma série de estratégias inventadas para resolver – ou pelo menos reduzir – a tensão entre uma perspectiva sistemática e uma perspectiva histórica sobre religiões. É claro que sem a perspectiva histórica, baseada em uma investigação empírica detalhada e contextual de tradições específicas e fenômenos na cultura humana, a ciência da religião não teria qualquer material com que trabalhar. Mas sem pelo menos uma perspectiva sistemática rudimentar (que aspira a afirmações gerais sobre religião, religiões ou fenômenos religiosos), a disciplina é incapaz de definir e demarcar seu próprio objeto, e se desfaz numa variedade de especificações. (HANEGRAF,2017, p.202- 203)

O autor dessa maneira ressalta a importância dos dois processos: históricos e sistemáticos, tanto um quanto o outro são necessários para compreender de maneira precisa o conceito sobre religião, para que possa favorecer na construção do conhecimento nos diversos contextos históricos. Refletimos ainda que para Hanegraff, é importante compreender conceito histórico de religião ao realizar pesquisas empíricas, mas sendo necessário também levar em conta as dimensões universais e transcendentais da religião.

Este autor aponta que a ciência da religião não teria qualquer material com que trabalhar caso não se fundamentasse nos dados históricos. Mas sem pelo menos uma perspectiva sistemática rudimentar (que aspira a afirmações gerais sobre religião, religiões ou fenômenos religiosos), a disciplina é incapaz de definir e demarcar seu próprio objeto, e se desfaz numa variedade de especificações.

Desse modo, compreendemos sua afirmação, o quão necessário é perceber as diversas manifestações, levando em consideração crenças, práticas religiosas e as influências culturais, sociais e políticas e dessa maneira analisar os seus impactos na sociedade, pois, como ele bem afirma: a disciplina por si só não é suficiente é preciso considerar a influência das ciências sociais em que o objeto em estudo está inserido, não perdendo de vista o pluralismo religioso e a historicidade.

E**xperiência religiosa frente a modernidade e o pluralismo religioso: coisas sagradas e coisas profanas**

As experiências religiosas correspondem à vivência de um encontro pessoal com outra dimensão da realidade, ou seja, com o transcendente. Podem se manifestar principalmente nas instituições religiosas visíveis: templos, cultos, ritos, objetos sagrados, etc.

Desse modo entendemos que as coisas sagradas e as coisas profanas se diferem por ser a primeira relacionada as práticas religiosas, objetos, rituais, objetos sagrados e conceitos espirituais, considerados por ter uma conexão com o divino, e a segunda refere-se as coisas mundanas, ou seja, distante do religioso, tudo que refere a comportamentos da sociedade a cada período histórico.

Acerca da religião (ALVES,1999) nos afirma que: “a situação mudou, o mundo sagrado, a experiência religiosa era parte integrante de cada um, da mesma forma como o sexo, a cor da pele, os membros, a linguagem. Uma pessoa sem religião era uma anomalia. No mundo dessacralizado” (ALVES, 1999, p.10)

Diante do exposto pelo autor entendemos que em todos os períodos históricos da humanidade, a religião fez parte da essência do indivíduo, portanto, ela está intrinsicamente conectada ao interior. E num mundo em que a religião é considerada sagrada num contexto social e de extrema importância, uma pessoa sem religião é considerada como uma exceção, ou seja, fora do comum.

Nessa mesma linha de pensamento, (ALVES,1999), ainda aponta que:

> As coisas se interverteram. Menos entre os homens comuns, externos aos círculos acadêmicos, mas de forma intensa entre aqueles que pretendem já haver passado pela iluminação científica, o embaraço frente à experiência religiosa pessoal é inegável. Por razões óbvias (ALVES,1999, p.10)

Nas palavras do autor podemos perceber que a experiência religiosa vai muito além da sistematização e explicação científica. Isso não quer dizer que uma se opõe a outra, e sim, se

completam, pois à medida que buscamos tanto a explicação cientifica, quanto a espiritual percebemos que o ser vai se preenchendo, no sentido de encontrar respostas para seus questionamentos de foro íntimo.

Entretanto podemos pensar que a ciência tem uma tendência em focar-se no aspecto objetivo e mensurável, enquanto que a experiência religiosa se conecta com o transcendente atribuindo sentido à existência, ou seja, à vida. Percebemos que há uma certa distância entre o conhecimento científico e a própria experiência religiosa em cada período histórico. Nesse sentido (ALVES ,1999) nos afirma que:

> Não é difícil. Não é necessário que o cientista tenha envolvimentos pessoais com amebas, cometas e venenos para compreendê-los e conhecê-los. Sendo válida a analogia, poder-se-ia concluir que não seria necessário ao cientista haver tido experiências religiosas pessoais como pressuposto para suas investigações [...] (ALVES,1999, P.11)

Prosseguindo a nossa reflexão, percebemos nos apontamentos do autor que mesmo havendo distância entre o conhecimento científico e a própria experiência religiosa, não é necessário que os cientistas tenham experienciado uma vivência religiosa para realizar uma investigação acerca de conhecimentos históricos, pois nesse sentido a ciência consegue compreender o mundo natural, baseando-se em evidencias empíricas, isso independente de crenças religiosas e investimento nas análises e nas interpretações das vivências.

Assim considerando as divergências entre o campo cientifico e a vivência religiosa, a primeira está diretamente ligado a objetividade e a segunda à subjetividade, observa-se que é possível reconhecer mudanças na sociedade, as quais evidenciam transformações sociais, nas diversas esferas, tanto política, quanto no campo religioso, as quais influenciaram pensamentos e ações das pessoas em sociedade, modificando a maneira e a necessidade do indivíduo contemporâneo buscar uma religião,

Desse ponto pensamos se a religião se tornou mais desimportante para as pessoas em sociedade e será que elas estão mais distantes dos templos religiosos, experiências religiosas, qual a melhor explicação neste contexto? Nesse sentido (ALVES,1999) argumenta o seguinte:

> Desapareceu a religião? De forma alguma. Ela permanece e frequentemente exibe uma vitalidade que se julgava extinta. Mas não se pode negar que ela já não pode frequentar aqueles lugares que um dia lhe pertenceram: foi expulsa

> dos centros do saber científico e das câmaras onde se tomam as decisões que concretamente determinam nossas vidas. (ALVES, 1999, P.09)

Sobre o argumento do autor, entendemos que ciência e religião têm abordagens diferentes e ambas possuem peculiaridades, assim o autor não afirmava que a religião deveria ser excluída do saber cientifico, ao contrário desse pensamento reconhecia a importância da religião na experiencia humana. Dessa maneira, percebemos que ambas têm o seu espaço, pois a religião oportuniza a iluminação sobre a condição humana que complementa o conhecimento científico.

Nesse sentido sobre o olhar de (ALVES 1999) compreendemos que a religião não desapareceu e nem desaparecerá, o que se percebe são as mudanças e a percepção da sociedade em cada período e assim com um olhar mais apurado, é possível incorporar novos padrões de pensamento no campo religioso e também no científico.

Ainda sobre o conceito de religião na concepção de (DA MATA ,2013) em sua obra "História & Religião", diz o seguinte:

> Boa parte dos historiadores leva adiante seu trabalho como se a religião não existisse, como se as esferas política, econômica e social não mantivessem com ela qualquer tipo de relação. É um erro. Basta que olhemos à nossa volta. Chegamos ao século XXI sem que nenhuma das previsões sobre o "fim" da religião dê sinais de se confirmar. Renan escreveu em uma de suas obras: "as pessoas religiosas vivem de uma sombra. Nós vivemos da sombra de uma sombra. De que se viverá, depois de nós?" Resposta: de novas sombras, por nós mesmos criadas. (DA MATA,2013, P.106)

Entendemos desse modo que autor considera também que apesar das mudanças e avanços na sociedade as religiões sempre existiram e continuam a desempenhar uma função significativa na vida das pessoas. Nesse sentido é necessário entender o pluralismo religioso está presente num período histórico em que a modernidade traz a liberdade religiosa numa abordagem respeitosa, ética e inclusiva, promovendo no social a diversidade entre as tradições religiosas.

Enfim para (DURKHEIM,2000) o conceito de religião é:

> "[...] um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem [...]" (DURKHEIM, 2000, p. 32)

Compreendemos que para o autor, a religião não se limita no campo individual das pessoas, ou seja, nas experiências pessoais, e sim percebê-la como um ponto de conexão entre as pessoas, ou seja, um fenômeno social. Assim no âmago da religião estão as coisas sagradas que unem as pessoas em comunidade, em torno de um conjunto de símbolos, atribuindo assim significados para quem busca uma religião.

Considerações Finais

Com esse estudo foi possível aprofundar conceitos acerca do Espiritismo desde a sua gênese, contextos históricos, seu desenvolvimento e expansão, refletimos acerca de alguns conceitos sobre religião na perspectiva dos autores citados, percebemos que esses pensadores reconhecem o papel que a religião desempenha no campo social, criação de valores, ou seja, possibilita a construção de identidades, favorecendo a formação de valores e ética no convívio social. Percebemos que a religião é ressaltada por Hanegraff e Durkhein como um sistema de práticas e crenças que une as pessoas em um meio social.

Ao analisar cada conceito exposto percebemos que o objeto de estudo, o Espiritismo também pode ser compreendido como um sistema simbólico, pois através dos símbolos, rituais, há aproximação entre pessoas e sobretudo com o divino. Desse modo ocorre representações mentais, em um determinado grupo, favorecendo assim a vivência dos seus valores.

A diversidade religiosa é percebida nos escritos de Rubem Alves e Hanegraff, os autores enfatizam e defendem o respeito pelas diferentes tradições religiosas, primam por uma abordagem inclusiva que valoriza a diversidade religiosa num período histórico que se faz presente na sociedade o pluralismo religioso, fenômeno da sociedade moderna.

Percebemos ainda que Hanegraff Wouter, Sérgio da Mata e Émile Durkheim compreendem que objetos sagrados rituais, conceitos simbólicos fazem parte da experiência religiosa e que a isso devemos atribuir significados em todas as religiões e em todo período, contexto e eventos históricos que a humanidade já vivenciou.

Percebemos ainda a criticidade dos autores em relação as abordagens e nos convidam nesse diálogo a repensarmos o papel social da religião na sociedade moderna.

E para finalizarmos esse estudo (DA MATA ,1999) afirma que no campo da religião:

> "[...]O historiador não tem de partilhar o mesmo ponto de vista do crente; mas ele deve se esforçar para compreendê-lo caso queira, de fato, penetrar a mentalidade que guiou nossos antepassados e ainda guia tantos de nossos contemporâneos." (DA MATA, 1999, p.126)

Com essas palavras o autor aponta a necessidade de o historiador ser imparcial, desenvolver a empatia para compreender cada crença e seus adeptos no campo da religião, e ainda considerar nesse sentido, a critica interna e externa, as influências dos contextos históricos, assim desse modo é possível contribuir com uma análise mais precisa e detalhada do fenômeno religioso.

Contudo pudemos perceber que os autores estudados se preocupam em entender a religião no seu contexto social, valorizam a diversidade religiosa, considerando o pluralismo e os novos movimentos religiosos que são frutos da secularização na modernidade, presentes no período pelo qual estamos vivenciando, contexto histórico atual.

Referências

ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Loyola, 1999.

BETARELLO, Jeferson et al. Unir para difundir: o impacto das federativas no crescimento do espiritismo. 2009.

DA MATA, SÉRGIO. **HISTÓRIA & RELIGIÃO**. Autêntica, 2013.

DURKHEIM, Emile. **As formas Elementares da Vida Religiosa**, 2000.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA (FEB). **A sede.** Disponível em: https://www.febnet.org.br/portal/2022/09/16/sede-em-brasilia/ acesso em: 07/08. 2023. Federação Espírita Brasileira© Todos os direitos reservados Federação Espírita Brasileira Sede: SGAN 603, Conjunto F Av. L2 Norte Brasília-DF.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA (FEB). https://www.febnet.org.br/portal/category/a-feb/missao-da-feb Acesso em 07/08. 2023.

HANEGRAAFF_-**Definindo_religiao_apesar_da_história**_2017-libre.pdf

IBGE- https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107- site visitado dia 22/06/23

KARDEC, Allan. **O Evangelho Segundo o Espiritismo**. Tradução de Salvador Gentile. Araras/SP: Ide, 2009.

_____. O Livro dos Espíritos (1857). JD Brites, & MC Brites, Trads.) Lousã-Coimbra: Edição-Espiritismo Cultura, 2017.

_____. O Livro dos médiuns. trad. J. Herculano Pires, v. 4, 1861.

_____. O céu e o inferno. trad. J. Herculano Pires, v. 1, 1865.

_____. A Gênese, A. Os milagres e as predições segundo o Espiritismo. São Paulo: Instituto de Difusão Espírita, v. 21, 1868.

LEWGOY, Bernardo. **Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista**. 2000. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 2000.

PRESOTI, Vitor Cesar. O Espiritismo no Brasil: breve leitura da entrada e difusão da doutrina no país. **Anais dos Simpósios da ABHR**, 2021.

VILHENA, Maria Ângela. Espiritismos: **Limiares entre a vida e a morte**.1ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

COLONIZAÇÃO E CIVILIZAÇÃO: PACIFICAR, CATEQUIZAR E INTEGRAR

Elieth Barros Mendes[215]

Esse trabalho é parte da pesquisa de doutorado (em andamento) que tem como objetivo pesquisar o Sistema de Educação de Mato Grosso e as dificuldades da gestão das escolas indígenas, no período de 1995-2023.Esse artigo busca resgatar a educação oferecida pelos jesuítas da Companhia de Jesus, Salesianos e Missionários da Missão Anchieta para os povos indígenas pelo Estado. Primeiramente relaciono o processo de colonização da coroa portuguesa a política de padroado estabelecida com a igreja católica que permitiu a presença dos jesuítas e o início do processo de colonização que permitiu os salesianos e a Fundação Anchieta e o próprio Estado com o projeto inicial. A metodologia inicial foi a análise das bibliografias disponível da temática. Concluindo que a política de colonização e civilização esta ainda tão presente na atualidade com a proposta de educação do governo de Mato Grosso que desenvolverei durante a tese de doutorado.

> Todo documento de civilização é também um documento de barbárie. Benjamin, (2003, apud, SAID,2007, p.69).

Introdução

Entender o processo de colonização da coroa portuguesa nas terras brasileiras é rememora fatos registrados em cartas enviadas para outras partes do mundo conhecido na época, legislação e outros documentos que mostram através da cultura eurocêntrica as ideologias e o modo de viver do europeu .Para compreendermos as práticas de evangelização dos religiosos da Companhia de Jesus e da proposta de educação , precisamos discutir o encontro de culturas e as violências praticas pelos aparelhos ideológicos do Estado Opresso (ALTHUSSER,1992) .O retorno a esse passado é de fundamental importância para resgatarmos e dar visibilidade da organização da Educação Escolar Indígena na atualidade no Estado de Mato Grosso.

No lugar dessas culturas silenciadas impuseram os saberes Ocidentais e a religião judaico-cristã. Quijano questiona como foi organizado todo o poder no mundo e destaca que o

[215] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso.Email:ebarrosmendes@gmail.com.Orientador: Paulo Sergio Delgado.

conceito de raça foi criado com a finalidade de determinar a subjugação dos povos descobertos" ou que tiveram contatos com os europeus.

Com a crise no final da Idade Média no século XVI, começou a emergir a sociedade moderna, pautada no poder centralizado do rei e nos questionamentos das doutrinas e práticas da igreja católica, expansão comercial-marítima e do Renascimento. Delumeau aponta que a Reforma Protestante comandada por Martim Lutero era reflexo de "uma grande angústia coletiva "resultado da Guerra de cem anos, Peste Negra que assolava a Europa, as loucuras de Carlos V" entre outros eventos que era compreendido pelo homem desse período como um castigo de Deus[216].

VAINFAS (1997, p.10) ressalta que o Concilio de Trento convocado pelo Papa Paulo III, permitiu transformações dos costumes medievais e procurando moralizar o cotidiano das pessoas propôs a oficialização do matrimonio que possibilitou a igreja uma maneira de controlar a vida privada dos fiéis ampliando as ações missionárias para outros continentes. Qual é a lógica da proposta civilizatória dos portugueses? A colonização, e evangelização somente concretizou nas terras brasileiras com o apoio da Companhia de Jesus e das Congregações religiosas.

A proximidade com João III, rei de Portugal ocorria porque Inácio de Loyola pregava uma devoção total ao papa e acreditavam que existia uma guerra entre deus e Lúcifer, na alma dos indivíduos, cabendo a eles a responsabilidade de espalhar pelo mundo as palavras de Deus e assim libertariam aqueles que se deixaram dominar pelos encantos e artimanhas do mal[217] Essa aliança do Estado com a igreja ficou conhecida como Padroado.

Inicialmente esse contato com o colonizador trouxe a mortandade das populações indígenas como consequência do chamado "encontro de culturas". Cunha demonstra que a catástrofe demográfica na América ocorreu pelos seguintes motivos: "morreram por doenças, fomes, intensificação dos apressamentos de escravos, guerras de conquistas, fugas, desestruturação social[218].

Costa ao analisar as experiências do jesuíta português Fernão Guerreiro que descreveu as missões da Companhia de Jesus no Ocidente e Oriente narra, exalta os feitos dos "soldados de Deus", e desumaniza os indivíduos evangelizados, mas discorre a respeito das dificuldades

[216] VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
[217] Ibidem, Idem.
[218] CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma História Indígena: In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.) História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: Secretária Municipal de Cultura; F 5- COSTA, Célio Juvenal.Evanlegialização Jesuíta e Adaptação. Revista Educação em questão.V.22,nº8, jan. /Abr,2005,82-115.APESP,1992. p.9-24.

desse processo. Guerreiro descreve assim: “Ainda que os brasis tão boçais e agrestes, todavia, como não há feras tão bravas que com boas obras se não venham a abrandar e domesticar”.

O primeiro caráter limitador destacado foi a “variada de língua que tem este gentio” dificultando a comunicação e evangelização. Buscando solucionar o problema criaram a língua geral para dar conta primeiro de tentar entender a cultura do outro para depois descaracterizar e destruir. Segundo Costa isso não foi o suficiente porque só servia para o tronco tupi e precisariam adentrar pelo sertão do Brasil. O segundo elemento dificultador era a “grandeza da província e distância que há de umas partes a outra”, tinham que atravessar rios, estradas, matas e caminhos perigosos nas missões volantes. Mesmo com as reduções fixas com a construção de aldeamentos e colégios essa dificuldade continuava a existir. Terceiro obstáculo era descer os gentios do sertão para a costa, que exigia muito esforço porque tinham que convencer” o principal “da empreitada visto que os colonos necessitavam de mão-de-obra e para isso financiavam esse evento.

Inicialmente, a catequese ocorria pelo convencimento através da “mímica, saudação chorosa, presentes e discursos”. Após esse processo compreenderam que precisavam realizar os encaminhamentos ao contrário, em vez da evangelização teriam que entender, incorporando aspectos da cultura e tradições dos gentis para transformá-la e depois suprimi-las. Praticavam para aqueles que não se adequavam a pedagogia empregada, método medievais como castigos corporais pois acreditavam “que com sangue a letra entra”. Os” menores poderiam ser punidos com açoites, os médios com palmatorias e os maiores repreendidos primeiro em particular e posteriormente, em público”[219]. Segundo Assunção esses castigos em relação aos “curumins “serviam para educá-los a não seguir os costumes dos pais.

A ação educativa dos inacianos possuía três diretrizes: conversão das principais lideranças, doutrinação dos jovens e eliminação dos pajés que eram considerados grandes lideranças espirituais dos índios e ocupar a posição de líderes para terem uma influência maior entre os gentios e assim consolidar a cultural europeia como hegemônica.

A Reforma Pombalina, no século XVIII, impôs “a língua portuguesa”, os indígenas não poderiam utilizar mais a “língua Geral” trabalhada nas práticas pedagógicos e catequese pelos jesuítas. Essa legislação definia o método de ensino das primeiras letras, originando o silenciamento de todo traço cultural e diferenciação das atividades por sexo, fomentando a cultura preconceituosa Ocidental em relação ao sexo feminino. Orientava que deveriam

[219] ASSUNÇÃO, citado por Nascimento,2009.

organizar “nos aldeamentos duas escolas, uma para os meninos e outras para as meninas”. Para as meninas indígenas deveriam “desenvolver aptidões para o trabalho doméstico e os meninos aprender a falar, ler e escrever, além de rezar e argumentar”[220].

O regime de escravidão impostos a população indígena com o passar do tempo transformou a cultura dos grupos escravizados na região sudeste. Não viviam mais nas casas tradicionais, mas sim em alojamentos no fundo das propriedades. Modificou-se a divisão de trabalho, as mulheres continuaram a exercer atividades agrícolas, mas também os afazeres domésticos. Os homens exerciam funções nos transportes de mercadorias como “burro de Carga” e nas atividades sertanistas. Tudo isso os distanciavam das suas atividades tradicionais, os transformando em “produtores, comerciantes, quitandeiros “de forma independentes, chegando a prejudicar as atividades dos mascates portugueses nos anos de 1650[221]. Cunha (1992) e Monteiro (1994) possibilitaram refletir que em razão da inexistência de documentos do início do processo de colonização europeia, necessitamos utilizar uma diversidade de documentos e arquivos para reconstruir esse período silenciado pela academia.

A partir do século XVII, ganhou força o sertanismo que eram expedições organizadas a partir do Planalto Paulista para outras regiões em busca de mão-de-obra escravas para seus empreendimentos agrícolas agiam com muita violência. Existiam momentos nos quais os índios resistiram a esse processo, visto que o distanciam geograficamente da sua comunidade e da cultura.

Portugueses e espanhóis agiram com muitas violências com as nações indígenas, isso é evidenciado no Relatório do Diretor Geral dos Índios, Joaquim Alves Ferreira: “os escritos que tratam da população desta província fazem menção de mais de 70 nações aborígenes, porém advertir que algumas deixaram de existir e delas só resta os nomes conservados pela tradição…”. Ao analisarmos o relatório constam 33 nações indígenas ,10 como extintas e não consta o quantitativo de habitantes. Grande parte das citadas como extintas viveram no sul de Mato Grosso[222].

Na caracterização das nações indígenas citadas no relatório, perpassam a forma violenta que foi o processo de assimilação a cultura não indígena ou a eliminação daqueles que não subjugaram ao poder da coroa portuguesa, destaco as do povo Bororo de Cabaçais na estrada

[220] OLIVEIRA, Valéria Maria Santana e MESQUITA, Ilka Miglio de. Projeto Assimilacionista português: O diretório pombalino sob o olhar decolonial: Roteiro, Joaçaba, v.44, n.1’, p.1-18, 2019.
[221] MONTEIRO, John.Negros da terra: Índios e Bandeirantes na origem de São Paulo. São Paulo; Companhia das Letras,1994, p.60-66.
[222] FERREIRA, Joaquim Alves. Notícias sobre os índios de Mato Grosso. Cuiabá, Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso,2001, p.08.

de Cuiabá a Vila Bela.Comerciantes e viajantes atacados, roubas e até assassinados "...obrigou o governo a expedir bandeiras que fizeram grandes estragos nesses índios, não procurando fazer prisioneiros e sim matar o quanto podiam, sem distinção de idade ou sexo"[223] ou seja a eliminação total já que não aproveitavam nem para redução ou catequese, o mesmo aconteceu com a nação dos Coroados.

Jesuítas e Salesianos em Mato Grosso

Pesovento no seu trabalho: História da Educação Indígena na Província de Mato Grosso, ao questionar qual era a educação destinada aos indígenas, argumenta "aos indícios na sua maioria sugerem que era aquele dedicado aprender as atividades na agricultura e para atender as demandas de trabalho locais"[224].

A relação do Estado com a igreja continuou forte após a Proclamação da República, embora fosse um estado laico, o calendário civil do pais na atualidade ainda é balizado por datas religiosas, tais como: natal comemorado em 25 de dezembro, sexta-feira santa, Páscoa, dia de finados. Entretanto, a data mais importante para Igreja Católica no Brasil que tem significado místico, político e de fé é a data de 12 de outubro, fortalece a identidade do povo enquanto nação e atende reivindicações de segmento religiosos e políticos da Sociedade brasileira.[225]

Aquino destaca que o Estado laico brasileiro, apresenta uma laicidade" pragmática" que envolve utilidade e praticidade" porque estabeleceu em diferentes momentos "alianças, omissões, negociações, perseguições "de acordo com os interesses de quem controla o Estado. Para obter sucessos nos projetos republicanos favorecerem a atuação de instituições eclesiásticas como os capuchinhos no norte do Amazonas, em 1895, os salesianos e os jesuítas no Estado de Mato Grosso[226].

Os Salesianos chegaram ao Brasil primeiramente foram para o Rio de Janeiro em 1883, e para São Paulo em 1885, com intuito de evangelizar e civilizar os povos indígenas através das palavras de Deus e da Educação. A pedido do governador de Mato Grosso os salesianos vieram

[223] FERREIRA, Joaquim Alves.Op.Cit.p.21-24.
[224] PESOVENTO, Adriane. História da Educação Indígena na Província de Mato Grosso. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação, UFMT, Cuiabá,2014, pag.48.
[225] Em o Papa Pio XI consagrou Nossa Senhora Aparecida como Padroeira do Brasil e o presidente da república da época Getúlio Vargas tirou fotos ao lado da imagem representando a união entre o Estado e a Igreja. (Mathias,2018, pp.1-18.).
[226] AQUINO, Mauricio de. Modernidade Republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre o Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). Revista Brasileira de História. São Paulo, V.32, Nº 63,2012,144-152.

para o estado, também foram em Corumbá e depois se dirigiram para capital mato-grossense, em 18 de junho de 1894.Um dos membros da comitiva, o padre Antônio Malan foi nomeado vigário da Paroquia de São Gonçalo. Anexo "fundaram o oratório para meninos e o Salesiano de Artes ofícios". Segundo Sá e Furtado receberam a incumbência de integra os silvícolas a nação brasileira. Em 1895, dirigiram-se a Cuiabá as Filhas de Maria Auxiliadora que os auxiliaram nesse projeto[227].

A pedido do governador de Mato Grosso os salesianos vieram para o estado, também foram em Corumbá e depois se dirigiram para capital mato-grossense, em 18 de junho de 1894.Um dos membros da comitiva, o padre Antônio Malan foi nomeado vigário da Paroquia de São Gonçalo. Anexo "fundaram o oratório para meninos e o Salesiano de Artes ofícios". Segundo Sá e Furtado receberam a incumbência de integra os silvícolas a nação brasileira. Em 1895, dirigiram-se a Cuiabá as Filhas de Maria Auxiliadora que os auxiliaram nesse projeto[228].

Procurando construir uma outra imagem de um estado vocacional agrícola e com uma população indígenas mais civilizadas, pacificada e propensa para ser braços para trabalho, a fim de atrair novos investidores, o presidente da Província Manuel Jose Murtinho, solicitou aos missionários salesianos e as Filhas de Maria Auxiliadora que assumissem a Colônia Militar Tereza Cristina e Isabel em 1895, depois do fracasso dos militares. A colônia chegou a possuir uma população de 5.000 indígenas pacificados, em 1888 restavam apenas 3.500 nativos e 30 aldeias na região[229]. No século XIX, o Brasil necessitava inserir-se de fato no mundo capitalista, urbano e industrial para isso também precisava investir na educação.

Souza ressalta que tudo que os bororos precisavam eram produzidos na colônia ou fornecido pelo governo provincial. As roupas e instrumentos de trabalho recebidos quando estavam incomodados "arremessa-o Fora, quando precisavam de um saco para carregar carne e peixe utilizavam seus cobertores e as camisas" (Steinnem,1940, apud, Souza,2015, p.66). Demonstrando com esses fatos a insatisfação com o cerceamento das suas vidas.

Os missionários foram recebidos com hospitalidade, mas, ao impor o trabalho forçado na lavoura, proibir o consumo de pinga, serem vigiados por militares, tentarem através da Pedagogia de Dom Bosco impor que abandonasse a vida nômades, aprendessem ocupações

[227] FERREIRA, Joaquim Alves. Notícias sobre os índios de Mato Grosso. Cuiabá, Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso,2001, p.07-08.
[228] SOUZA, Daniely Messias de. A Vinda da congregação Salesiana na Província de Mato Grosso junto aos Bororos Coroados (1880-1920).
[229] SOUZA, Antônio Fernandees.Antonio Paes de Barros e a Política da Mato Grosso. Cuiabá, HIGMT,2001, pag.66.

profissionais, adotassem costumes dos brancos, enfim civilizar,100 abandonaram a colônia. Aproveitando a viagem para a Europa do padre Balzola, o vice-presidente Antônio Cesário de Figueiredo expulsou os missionários por não ter atingido os objetivos propostos da pacificação como os militares[230].

Os salesianos em 1902, retornaram para uma nova tentativa de evangelização e pacificação só que agora de forma autônoma, na região conhecida como Tachos. A futura colônia Sagrado Coração de Jesus, foi construída com muito trabalho e dificuldades por parte dos religiosos. Edificaram dois ranchos cobertos por palmeiras, posteriormente, abriram e limparam uma área extensão para cultivar frutas e verduras, planejando uma nova aldeia abriram um canal de água que serviam para o cultivo e para o consumo próprio. Demorou oito meses para os bororos coroados se aproximar e estabelecer contato. No primeiro encontro os religiosos tiveram muito medo de serem assassinados pelos bororos. Conseguindo a aproximação falaram de Deus e rezaram uma missa. Os bororos prometeram voltar a duas luas e a primeira coisa que os religiosos fizeram foram conseguir roupas para os mesmos e os indígenas ajudaram arrumar as cabanas e trouxeram as familias[231].

Souza destaca que os objetivos dos salesianos em relação aos indígenas era "transformá-los em bons cristãos, uteis a sociedade, cuidarem da higiene, da nudez", além de serem monogâmicos, com casamento cristão, com o casal recebendo lotes para produzirem e viverem como os ocidentais, enterrarem seus mortos não mais nas aldeias e sim em cemitérios com uma cruz no meio e murado", vemos assim a proposta de civilidade das nações europeias emergentes. Em relação a população cuiabana não criticavam as autoridades políticas e os governantes, incentivar os alunos ter civismo e amor à pátria, divulgar suas obras pela imprensa e assim conseguirem apoio financeiro[232].

Na comemoração dos cem anos da abertura dos portos para as nações amigas a banda da missão dos bororos apresentou-se para o presidente da República em 1908, Afonso Pena que ficou impressionados com as habilidades desenvolvidas das crianças bororas e parabenizou o bispo da região do Araguaia, Pe. Malan. (CASTRO,2014, p.381, apud, SILVA,2017, p.42,) pelo sucesso do empreendimento. Com o aumento da população aldeada em 1920, receberam do governo de Dom Aquino duas áreas totalizando 25.000 há, e transferiram a missão para o local denominado de Meruri.

[230] SOUZA, Daniely Messias de. A Vinda da congregação Salesiana na Província de Mato Grosso junto aos Bororos Coroados (1880-1920).
[231] Ibidem,Idem.
[232] Ibidem,Idem,p.84-85.

Silva (2017, p. 46) destaca “um dos maiores legados da missão Salesiana junto aos povos Xavantes e Bororos é a luta pela terra, onde o padre Rodolfo Lunkenbein e o bororo Simão Cristiano Koge Ekudugodu foram mortos por fazendeiros na Missão Meruri, em 1976”. Também cita outro evento “quando o padre Pedro Sbardelotto foi chicoteado por fazendeiro ao defender terra que seria reconhecida como território indígena e destinada para o povo xavante”.

Jesuítas: pacífica, catequizar e civilizar

Na região que um dia existiu o Internato Utiariti, hoje encontramos somente ruína da instituição, mais destaca pela beleza de sua cachoeira Salto do Utiariti, localiza-se em terras Paresi.A reconstrução do processo da história da instituição é como mergulhar nas profundezas das águas dessa cachoeira é fazer emergir um passado que muitos sobreviventes nem querem lembrar, de um passado de lembranças dolorosas e traumáticas. Durante a república, com a “marcha para o Oeste”, com as políticas de colonização da década de 1930, do governo de Getúlio Vargas, possibilitou o avanço da ocupação do Centro-Oeste, mediada pelo Estado, através da implantação e desenvolvimento de núcleos de colonização no sul de Mato Grosso (Mato Grosso do Sul)[233].

Na região Noroeste de Mato Grosso, que vai do Vele do rio Juruna até a fronteira com Rondônia, passou por um processo de ocupação e reocupação em razão das riquezas naturais e minerais e da abundância de terras para a agricultura vistas como “vazios populacionais “pelos governos inviabilizando os territórios das populações indígenas. Vieram para a região um grande contingente de trabalhadores pobres em busca de melhorias de vida, posseiros, grileiros, colonos, garimpeiros, seringueiros com objetivos e interesses conflitantes que agiram com muita violência contra os povos indígenas que viviam nessa região[234].

Jesuítas: pacífica, catequizar e civilizar

Na região que um dia existiu o Internato Utiariti, hoje encontramos somente ruína da instituição, mais destaca pela beleza de sua cachoeira Salto do Utiariti, localiza-se em terras Paresi.A reconstrução do processo da história da instituição é como mergulhar nas profundezas

[233] Ibidem, idem, p.84-85.
[234] Ibidem, idem, p.34.

das águas dessa cachoeira é fazer emergir um passado que muitos sobreviventes nem querem lembrar, de um passado de lembranças dolorosas e traumáticas.

BIGIO (2021) analisa as pressões e ameaças sofridas pelos povos isolados e o processo inicial da expansão das frentes econômica na Região Noroeste. O historiador indigenista inicia a discussão mostrando como colaboradores desse processo, os jesuítas da Missão Anchieta da Prelazia de Diamantino que pacificaram os índios Rikbaktsa, Kayabi, Apiaká, Tapayuna através da equipe móvel denominada de "equipe de pacificação". Esses religiosos segundo Bigio através dos seringueiros tiveram suas ações financiadas pelo Banco da Amazônia para realizarem aproximação com os índios isolados[235].

O posto Utiariti foi criado em 1910, as margens do rio Papagaio é considerado pelo povo Paresi sagrado e por sua posição estratégia em 1945/1946, tornou-se centro de atuação dos jesuítas no Noroeste de Mato Grosso. No local foi instalado o Internato de Utiariti para crianças indígenas e era utilizado também como ponto de apoio das expedições dos missionários jesuítas para os territórios de indígenas que viviam na região. Os jesuítas passaram a realizar trabalhos assistenciais e de catequização junto aos povos indígenas do Vale do Juruena, especialmente com o povo Rikbaktsa contatado pelo padre Dornstauder[236].

As principais estratégias criadas pela Prelazia de Diamantino para a catequização dos povos indígenas foram: criar um centro de educação religiosa (Utiariti) e promover a irradiação através da catequese por intermédio das missões volantes. A educação desenvolvida estabelecia uma rotina rígida com horário de estudos. Momentos obrigatórios de oração e dedicavam ao aprendizado de atividades domésticas e agrícolas, marcenarias e proibiam o uso da língua materna, ornamentos e práticas culturais. Após o fechamento do internato parte dos alunos não sabiam como iriam ser recebidos por suas comunidades, resultando quando relembram como momentos de sofrimentos, traumáticos e de aculturação.

Considerações Finais

Inicialmente procurei mostra que o padroado enquanto instituição permitiu a expansão das nações ibéricas economicamente, colonizando e dominando outras regiões do planeta e do

[235] BIGIO, Elias. Relatório: Povos isolados em Mato Grosso: Análises das pressões e ameaças sobre as terras indígenas onde há presença de povos isolados e de recente contato no Estado de Mato Grosso. Cuiabá, Operação Amazônia Nativa, 2021.
[236] SANTOS, Júlio Cesar dos. A fronteira como lugar das diferenças:Rikbatsa entre a igreja e o estado (1930-1985). Cuiabá UFMT ,2018, p.57-58.

cristianismo com o financiamento pelos monarcas das congregações religiosas. Esse aspecto permite vermos o Estado e as organizações religiosas portadoras de uma educação que silenciaram e foram responsáveis pelos extermínios de grupos indígenas e de suas culturas .

O aldeamento enquanto uma politica de colonização e civilização como na Provincia de São Paulo somente foi implantado no final do século XIX e XX, através dos Salesianos e missionários da Fundação .Anteriormente, a politica de colonização centrava na escravidão indígena como mão de obra em razão da necessidade de acumulação de capital ,entretanto,enfretaram muitas resistências principalmente dos guaicurus que "avaliou quase os espanhóis foram exterminados pelos guaicuru(HOLANDA,1986) estimando que "no trajeto das vias de comunicação com Cuiabá 4 mil paulistas foram mortos" no período colonial (RIBEIRO,1995).O processo de colonização e civilização, nas etapas de pacificação, catequese e civilização obtive maior êxito com a criação pelos missionários da Fundação Anchieta da Internato de Utiariti, que em razão da atividade da poia e as vendas de terras por parte do Estado as etnias da região noroeste como tática de sobrevivia permitiram que seus filhos passassem por esse processo.

Referências Bibliográficas

AQUINO, Mauricio de. Modernidade Republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre o Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). Revista Brasileira de História. São Paulo, V.32, Nº 63,2012,144-152;

BIGIO, Elias. Relatório: Povos isolados em Mato Grosso: Análises das pressões e ameaças sobre as terras indígenas onde há presença de povos isolados e de recente contato no Estado de Mato Grosso. Cuiabá, Operação Amazônia Nativa, 2021.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma História Indígena: In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.) História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: Secretária Municipal de Cultura; F 7-

COSTA, Célio Juvenal.Evanlegialização Jesuíta e Adaptação. Revista Educação em questão.V.22, nº8, jan. /Abr,2005,82-115.APESP,1992. p.9-24.

FERREIRA, Joaquim Alves. Notícias sobre os índios de Mato Grosso. Cuiabá, Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso,2001, p.07-08.

HOLANDA, Sérgio Buarque de 1986 O extremo oeste, São Paulo, Brasiliense.

MONTEIRO, John.Negros da terra: Índios e Bandeirantes na origem de São Paulo. São Paulo; Companhia das Letras,1994, p.60-66

OLIVEIRA, Valéria Maria Santana e MESQUITA, Ilka Miglio de. Projeto Assimilacionista português: O diretório pombalino sob o olhar decolonial: Roteiro, Joaçaba, v.44, n.1', p.1-18, 2019.

PESOVENTO, Adriane. História da Educação Indígena na Província de Mato Grosso. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação, UFMT, Cuiabá,2014, pag.48.

QUIJANO, Aníbal. Colonidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RIBEIRO, Darcy 1995 O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo, Companhia das Letras.

SANTOS, Júlio Cesar dos. A fronteira como lugar das diferenças: Rikbaktsa entre a igreja e o estado (1930-1985). Cuiabá UFMT ,2018, p.57-58.

_____, Júlio Cesar dos. O processo de Multiterriorização no Noroeste de Mato Grosso: Uma reflexão sobre os impactos sociais nas vidas de indígenas, seringueiros, colonos e garimpeiros. XXVIII Simpósio Nacional de História ,21 a 31 de julho, Florianópolis, Santa Catarina,2015, p.1-15.

SOUZA, Antônio Fernandees.Antonio Paes de Barros e a Política da Mato Grosso. Cuiabá, HIGMT,2001, pag.66.

SOUZA, Daniely Messias de. A Vinda da congregação Salesiana na Província de Mato Grosso junto aos Bororos Coroados (1880-1920).

VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997

CONCEPÇÕES DA HISTÓRIA ENQUANTO CIÊNCIA E O PAPEL DO HISTORIADOR PARA REINHART KOSELLECK E FANÇOIS HARTOG

Suely Gonçalves De Souza[237]

A pesquisa em questão aborda as concepções da história enquanto ciência e o papel do historiador, tendo como referência os pensadores Reinhart Koselleck e François Hartog. Reinhart Koselleck enfoca a história dos conceitos, analisando as mudanças semânticas ao longo do tempo e destacando a importância dos conceitos e da linguagem na interpretação histórica. François Hartog, por sua vez, aborda a teoria da história e os estudos culturais, ressaltando que diferentes culturas e sociedades têm diferentes formas de experiência temporal.. A pesquisa histórica busca entender os processos e mudanças políticas, emocionais, sociais e culturais ao longo do tempo, utilizando diversas abordagens teóricas e metodológicas. A abordagem de Koselleck enfatiza a análise dos conceitos e suas transformações, enquanto Hartog destaca a relação entre experiência e tempo nas diferentes sociedades. A história dos conceitos de Koselleck envolve uma comparação de usos em diferentes fontes, analisando diacronicamente e sincronicamente, e considerando as questões sociais e políticas. Já Hartog enfoca a relação entre memória, história e presente, explorando a temporalidade e as diferentes formas de experiência ao longo da história.

Palavras-chave: História dos conceitos. Experiência temporal. Interpretação histórica.

Introdução

Nosso estudo parte da seguinte questão norteadora: Quais são as principais concepções de Reinhart Koselleck e François Hartog sobre a História enquanto ciência e qual é o papel do historiador em suas abordagens?

Partimos da compreensão de que, se tratam de questões importantes para o debate da teoria da História e caminhos para o desenvolvimento de nossas pesquisas fornecendo visões mais profundas e abrangentes da experiência e temporalidades, pois, para a metodologia da pesquisa histórica, é essencial para a construção de interpretações confiáveis e significativas capazes de contextualizar fontes, analisar diferentes perspectivas e desenvolver interpretações coerentes e fundamentadas dentro de um processo.

[237] Mestranda em História pelo PPGHIS-UEG.

Para tanto, nosso objetivo central é analisar as concepções de Reinhart Koselleck e François Hartog em relação à História enquanto ciência e investigar o papel do historiador em suas perspectivas, buscando compreender como esses pensadores contribuíram para o desenvolvimento da teoria da História e para a metodologia de pesquisa histórica.

No que tange a Reinhart Koselleck, historiador alemão, conhecido por seu trabalho acerca da História dos conceitos, faz-se necessário conhecer sua abordagem ao explorar as mudanças semânticas dos conceitos utilizados ao longo do tempo bem como suas transformaçõese ou modificacões, destacando a importância dos conceitos e da linguagem na interpretação histórica.

Já François Hartog é um historiador francês conhecido por suas contribuições no campo da teoria da história e estudos culturais, especializado em Historiografia que defende a ideia que diferentes culturas e sociedades têm diferentes formas de experiência num determinado tempo que moldam sua compreensão e relação com o tempo nas instâncias temporais históriograficas. Ele é graduado pela Escola Normal Superior de Paris Lycée Pasteur (Neuilly-sur-Seine), professor emérito de História Antiga e Moderna dos Mundos Mediterrâneos na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris.

Cada um desses pensadores oferece uma perspectiva singular sobre como abordar o estudo histórico, abrindo caminhos para pesquisadores da área a medida em que estabelece quais aspectos sejam cruciais para obtenção de uma base sólida de conhecimetos metodológicos capazes de garantir, a seleção e a análise de fontes primárias e secundárias, como documentos, cartas, registros, testemunhos orais, obras literárias, entre outros.

Ao examinar essa gama de fontes com uma abordagem metodológica apropriada, os historiadores estarão aptos a verificar sua autenticidade, avaliar sua confiabilidade e situá-las em seus contextos históricos. Isso permite que sejam feitas interpretações fundamentadas e baseadas em evidências sólidas, evitando-se a especulação e a construção de narrativas arbitrárias, pois somente com uma metodologia rigorosa, os historiadores são capazes de analisar evidências, interpretar fontes e construir narrativas históricas coerentes.

A metodologia de pesquisa histórica é o conjunto de amplas abordagens, técnicas e ferramentas utilizadas pelos historiadores para investigar e compreender o passado sendo um processo complexo que exige uma abordagem metodológica adequada para garantir a precisão e a confiabilidade dos resultados tornando um aspecto fundamental para a produção do conhecimento histórico, conforme observa-se que muitos historiadores se dedicaram a refletir sobre esse debate.

A pesquisa histórica volta ao passado na tentativa de entender os processos e as mudanças nas esferas, políticas, econômicas, sociais e culturais ao longo do tempo. Além disso, ela oferece um grande repertório de abordagens seja no campo das teorias e metodologias que ajudam os historiadores a formular perguntas significativas e a analisar os eventos passados em seu contexto adequado. Isso inclui a análise de causas e consequências, a exploração de mudanças ao longo do tempo, a comparação entre diferentes sociedades e a compreensão das estruturas de poder e das relações sociais.

A metodologia adotada nesta pesquisa consiste em uma análise crítica das obras de Reinhart Koselleck e François Hartog, utilizando uma abordagem qualitativa. Foram realizadas leituras aprofundadas dos textos produzidos por esses autores, buscando identificar suas principais concepções sobre a História enquanto ciência e o papel do historiador. levantandos os pontos convergentes e divergentes entre suas abordagens, bem como as contribuições teóricas e metodológicas que cada um oferece. Além disso, foram considerados outros estudos e analises acadêmicas sobre o trabalho desses historiadores. A pesquisa buscou uma compreensão aprofundada das visões de Koselleck e Hartog, a fim de ampliar o conhecimento sobre a teoria da História e a prática historiográfica.

Koselleck (1923-2006): História dos Conceitos e Categorias Históricas

Reinhart Koselleck, cuja trajetória intelectual se deu durante meados do século XX e uma pequena parte de sua vida no início do século XXI, contribuiu para a história com sua abordagem da "História dos Conceitos", em que desenvolveu a teoria da história dos conceitos, analisando as mudanças dos significados de palavras-chave ao longo do tempo e como essas mudanças reverberam as transformações sociais e políticas no tempo histórico, onde ele entende que o tempo é uma “construção cultural que, em cada época, determina um modo especifico de relacionamento entre o já conhecido e experimentado como passado e as possibilidades que se lançam ao futuro como horizonte de expectativas”. (KOSELLECK, 2006, p.9).

Permitindo assim, pensar o tempo numa perspectiva pendular, em que futuro e passado habitam o presente, cada um em sua maneira e caracteriscas, tornando impossível se pensar em tempo histórico presente, sem a experiência do passado e exergando-o como “espaços de experiência" que descreve as diferentes maneiras pelas quais as pessoas vivenciam e interpretam o mundo ao longo da história, definindo este coceito como sendo uma estrutura conceitual que descreve a relação entre tempo, experiência e história.

E a expectativa de futuro como “horizontes de expectativa” referindo assim às expectativas e possibilidades futuras sendo essenciais para entender como as pessoas percebem e constroem as percepções da realidade histórica, que são influenciadas pelas experiências passadas, pelas transformações, culturais, sociais e políticas e pelos projetos e ideais contruidos coletivamente no cerne de uma sociedade, mas também pelas perspectivas e projeções feitas em direção ao futuro em um determinado momento histórico que podem variar de acordo com os diferentes grupos sociais, culturas, classes e contextos históricos.

Nosso autor apresenta a diferença entre a palavra e conceito, afirmando que uma palavra se torna conceito quando ela é passível de generalização, argumentando sobre o modo pelo qual a linguagem influenciava os tempos históricos evidenciando a importância da compreensão dos conceitos como cruciais para analisar as mudanças nas estruturas de pensamento ao longo do tempo, assim a história dos conceitos mostra o processo de teorização através das fontes como as sociedades se organizam e constroem sentido a partir do empirismo.

Para ele: “todo conceito se prende a uma palavra, mas nem toda palavra é um conceito social e político. Conceitos sociais e políticos contêm uma exigência concreta de generalização, ao mesmo tempo em que são sempre polissêmicos”. (KOSELLECK, 2006, p.108). Logo, o conceito não é apenas uma linguagem, são elementos que estão interpenetrados na realidade concreta, onde a realidade é mediada pela linguagem, que influencia na realidade concreta, ou seja, conceito atua em contexto e o torna compreensível e cita como exemplo sua tese de doutorado “Critica e Crise” mostrando como o conceito de crise construída pelo iluminismo foi essencial para atividade crítica, tornado a ideia de crise, construída conceitualmente contribuiu para dar sentido á àquela realidade e a realidade em crise deu-se novos sentidos ao conceito de crise dessa forma ele não separa a concretude da linguem, elas andam juntas e interligadas.

A metodologia da história dos conceitos em Koselleck é comparar os usos em diferentes fontes e ver no conjunto da língua como os conceitos são utilizados, fazendo a análise dos discursos diacronicamente, e sincronicamente, antes, durante, depois e os diferentes usos no mesmo momento. E cada conceito e usando varias vezes, porém nem sempre com o mesmo significado, pois ele pode variar de acordo com o contexto ou época em que está sendo utilizada, a ideia permance o que muda são concepções, pois eles são articulados com a realidade vigente.

Para o autor em análise, é fundamental compreender as definiçoes dos conceitos no momento em que são ultilizados, para isso amplia-os para discutir História como Geschichte, e histórias deixando naquele momento de se pensar em varias histórias, ou a que seria mestra da vida, como ensinamento e passando a utilizar uma História única, o que seria de alguma maneira a unificação dessas várias histórias em um processo histórico único que assume o papel de protagonismo na reflexão dos acontecimentos históricos.

Em Koselleck (2006), história dos conceitos, não é um retorno á história das ideias que o historiador francês Lucien Febvre, um dos fundadores da Escola dos Annales sendo o predecessor em dinfundir esta áreas de estudo que aborda as compreensões de como as ideias se desenvolviam no decurso de tempo e como estas influenciavam a sociedade, defendo que e as ideias não surgiam isoladas nem de uma hora outra, mas estavam intrinsecamente ligadas ao contexto social, político, econômico e cultural de uma determinada época.

Ainda de acordo com Febvre, para entender plenamente as ideias, era necessário analisar esses fatores e suas interações, pois somente explorando as concepções e atitudes coletivas em diferentes períodos considerando assim o contexto social e cultural nas análises historiografica, fazendo uma abordagem interdisciplinar, incorporando métodos da antropologia, sociologia e psicologia para compreender as ideias em seu contexto mais amplo, onde poderia entender as representações mentais das pessoas e como elas moldavam suas ações e comportamentos e como estas abordagens teve um papel fundamental no desenvolvimento da história das ideias.

Com uma abordagem crítica e interdisciplinar Lucien Febvre foi um dos pioneiros na incorporação da história social como um dos elementos centrais a serem desenvolvidos na disciplina história, não mais se limitando, apenas a eventos políticos e governantes, mas também considerando as estruturas sociais, as classes sociais, as relações de poder e as condições de vida das pessoas comuns, ampliando o escopo da história, levando em conta as dimensões sociais e econômicas.

De acordo com Koselleck (2006), o papel do historiador não pode se dissociar da importância da metodologia de pesquisa em história podendo ser contextualizada em diversos aspectos como estabelecimento de uma base sólida trazidas pelas fontes selecionadas, desenvolvimento de análises críticas em torno do evento pesquisado e construção de interpretações confiáveis envolvendo as narrativas apresentadas, sem esses pilares a pesquisa pode apresentar vicios ou incapacidade de responder as questões fundamentais para os problemas de pesquisa do historiador.

É a história baseada em evidências, e a metodologia de pesquisa que estabelece os princípios e procedimentos que os historiadores devem seguir para coletar, examinar e analisar fontes primárias e secundárias, capazes de reponder adequadamente seus problemas de pesquisas, com isso historiador deve estar ciente das teorias e conceitos que embasam suas análises, já que serão eles moldam a maneira como os eventos são interpretados e explicados historicamente.

Para Koselleck, a ideia de progresso assim como a categoria tempo são construções culturais em que a ideia de progresso aflorou no contexto da modernidade ocidental, argumentando que essa ideia de progresso não é universal ou estática, mas estava enraizado na noção de tempo linear e na crença no aprimoramento constante da humanidade, afirmando que os diferentes períodos históricos têm concepções distintas de progresso, e essas concepções podem mudar ao longo do tempo.

Ele chama para o centro do debete as consequências negativas da ideia de progresso, como a dominação política, a exploração econômica e a destruição ambiental partindo do pressuposto que o progresso não é uma trajetória linear e contínua, estando sujeito a contradições, reversões e crises, que trás consigo os efeitos negativos do progresso ilimitado onde ele defende a necessidade de uma reflexão crítica e contextualizada sobre as noções de progresso que podem variar de acordo com o contexto histórico.

Koselleck aborda a ideia de progresso como uma construção cultural que varia ao longo do tempo. Ele ressalta a necessidade de uma reflexão crítica e contextualizada sobre as noções de progresso, considerando as consequências negativas, como a dominação política, a exploração econômica e a destruição ambiental. Essa perspectiva amplia o entendimento dos processos históricos e desafia visões lineares e simplistas de progresso.

Por fim, nosso autor destaca a importância da metodologia de pesquisa em história. Os historiadores devem seguir princípios e procedimentos para examinar, examinar e analisar fontes primárias e secundárias, a fim de responder aos problemas de pesquisa. A história baseada em evidências e a construção acreditada são fundamentais para a produção de conhecimento histórico.

Memória, História e Presente em François Hartog

François Hartog também é um estudioso relevante no campo da história dos conceitos. Hartog desenvolveu a noção de "regimes de historicidade", que analisa como diferentes sociedades e períodos históricos têm formas distintas de relacionar-se com o tempo e compreender a história. Suas ideias complementam e ampliam as perspectivas de Koselleck.

Hartog é um historiador francês especializado em Historiografia grega, Historiografia romana e Historiografia Moderna. Professor da Escola de Estudos Avançados em Ciências Sociais (EHESS), na França, estudou na Escola Normal Superior de Paris, suas principais áreas de pesquisa são História Intelectual da Grécia Antiga, Historiografia e Temporalidade, autor de várias obras muitas delas traduzidas no Brasil, com quem tem um bom relacionamento e fez visitas frequente estando a par dos acontecimentos historicos de nosso país, relações que foram reveladas em uma entrevista de novembro de 2019.

Nesta entrevista para divulgação de lancamento de seu novo livro, Hartog menciona ter realizando seminários em São Paulo, em seu diálogo ele revela como se deu sua relação com o Brasil, lembrando que esses laços começaram durante a ditadura e continuou depois e que antes dele, houve Fernand Braudel e Claude Lévi-Strauss, mostrando que outros escritores franceses, também tiveram relações com o Brasil, e que conhece de perto as pesquisas historicas realizadas aqui, inclusive fazendo alusão aos acontecimentos à luz do contexto atual daquele momento.

François Hartog é autor de várias obras importantes, incluindo “Regimes de historicidade - Presentismo e experiências do tempo" (2003), nesta obra ele introduz o conceito de presentismo para analisar e discutir esse conceito como categoria, um trabalho amplamente reconhecido e discutido no campo da teoria da história, explorado e alargando as pesquisas sobre temas como as interpretações culturais do passado a temporalida de histórica, a construção narrativa da história, e a relação entre história e memória.

Considerado um dos principais pensadores contemporâneos ainda vivo e contribuindo com pesquisas no campo da teoria da história, em que suas obras têm sido amplamente debetidas e discutidas sendo traduzidas para diversos idiomas, ele sendo francês já era de se esperar seu vinculado a perspectiva historiografica francesa da escola dos Annales citada anteriormente nos escritos sobre a obra de Koselleck, passado e futuro.

Hartog em sua obra regime historicidade partindo historia cultural de como pensar as formas que o tempo histórico assume em uma dada sociedade, em que ele faz refencia ao Marshall Sahlis, quando analisou as concepçoes de historia na Polinésia como sendo heroicas que “Esse regime heroico deveria, em todo caso, levar-nos a questionar a divisão tranquila que fazemos entre ritual e história”. (HARTOG 2003, p. 52) ele nos convida a pensar num distaciamento de como se contrói o tempo histórico no ocidente.

Para entendermos mellhor o conceito de regime de historicidade é necessário compreender como as categorias de temporalidades de passado, presente e futuro se articulam entre si de maneira pendular e perceber no ambiente experiência o que do passado está sendo retomado naquele presente, e o que de futuro no horizonte expectativa esta sendo planejado naquele momento, e dessa relação emergiu se o regime de historicidade organizando as normas e regras deste tempo histórico.

Em que ele percebe que o paradigma moderno de história não lança mais luz na sociedade, pois passado não é capaz de ensinar as gerações para o futuro, futura este que deixou de ser tangívelvel como se imaginava não se planeja mais esse futuro, ocorrendo o que ele chama de dilatação ou alargamento deste presente que á capaz de ser autosufuciente, que ele chama de presentismo como “O presente é inapreensível, o futuro, imprevisível e o passado, ele próprio, torna-se incompreensível”. (HARTOG 2003, p. 112).

E o modo como esse presentismo se instaura na sociedade é visto com incerteza e insegurança, pois ele passa serer enxergado com medo seja ele de grandes catástrofes climáticas, ambientais da fome e até mesmo de uma guerra nulear, esse futuro ameaçador faz parte das caracteristicas deste presentismo, “O presentismo pode, assim, ser um horizonte aberto ou fechado: aberto para cada vez mais aceleração e mobilidade, fechado para uma sobrevivência diária e um presente estagnante”. (HARTOG 2003, p. 15).

O presentismo apresenta como uma forma se viver sem planejar um futuro em longo prazo, nescessidando de aceleração do futuro onde cada vez se age no presente para acelerar a chegada do futuro, porém fluído em que já se encontra no presente, e que basta a si mesmo tendo-o como incerto não sendo mais esperado como algo melhor desmantelando todos os projetos de planejamento futuro que segundo ele “O presente único: o da tirania do instante e da estagnação de um presente perpétuo”. (HARTOG 2003, p. 11).

Para François Hartog, a memória desempenha um papel imprescindível na construção e na compreensão da história, não sendo uma reprodução objetiva do passado, mas sim uma construção interpretativa que está intrinsecamente ligada ao presente, destacaando que a memória é seletiva e sujeita a influências culturais, políticas e sociais e nesse sentido, a memória não apenas reflete o passado, como também são moldadas pelas necessidades e preocupações do presente.

Além disso, Hartog distingue entre dois tipos de memória: memória "monumental" e memória "documental", a memória monumental refere-se às memórias coletivas e públicas, muitas vezes representadas por monumentos, comemorações e narrativas históricas oficiais, passíveis de intenções e escolhas por parte dos historiadores que as constroem geralmente ligadas a militares e governantes, enquanto a memória documental é mais individual e privada, ligada a documentos pessoais, diários e arquivos pessoais.

Segundo nosso autor a relação entre memória e história é complexa, enquanto a história busca uma compreensão com análises críticas e objetivas do passado tendo como bases sólidas as evidências, a memória é subjetiva e influenciada pelas experiências individuais e coletivas, a memória é um componete que desempenha um papel fundamental na construção e formação da história, pois é a partir das lembranças coletivas e individuais que construem-se as narrativas em relação ao passado.

Ele ainda cita Jacques Le Goff e Pierre Nora, tinha a “pretensão é "ilustrar e promover um tipo novo de história", aquela que responde à "provocação" das outras ciências humanas, em particular da etnologia da história das mentalidades à antropologia histórica, era o momento de uma consciência e de uma ciência de nossa distância em relação a nós mesmos, mas distanciada tanto no tempo quanto no espaço”. (HARTOG 2003, p. 157) autores com obras fundamentais para o entendimento do papel do historiadore o tratamento das fontes.

Em que ele alerta para que o tratamento dos documentos históricos, fontes documentais tenham os mesmos cuidados que se tem com os monumentos, como investigações e percepções das nuances diversas envolvidadas, para que um documento não seja apenas monumentos, no sentido de “que todo o documento é um monumento ou um texto, e nunca é "puro", isto é, puramente objetivo”. (LE GOFF, 2003, P, 33), ou seja, não é uma tarefa fácil explicitar as influências e interesses que um orgão ou repartição pública exerce para tranformar uma imagem em monumento histórico, já que eles estão geralmente ligados aos governos.

Com isso o historiador precisa estar ciente que os documentos e monumentos partem de uma intencionalidade de uma escolha por parte de uma corelaçãode força onde se escolhe as fontes para dar veracidade ao foto ou narrativa histórica e que não se pode ser ingênuo de acreditar que todo domumento fala por si só mesmo que o compromisso do historiador seja com a verdade os documentos históricos podem não fornecerem verdades absolutas e objetivas, diante disso ele cita “O historiador não deve ser apenas capaz de discernir o que é "falso", avaliar a credibilidade do documento, mas também saber desmistificá-lo”. (LE GOFF, 2003, p. 124).

Para ele os monumentos desempenha papel fundamental na manutenção, preservação e transmissão da memória coletiva com intencionalidade de transformar esses monumentos em expressões culturais, testemunhos históricos como elementos que moldam a compreensão do passado, para fins de memória e lembrança em diferentes contextos.

Entende-se como memória coletiva as lembranças compartilhadas por comunidades ou grupo de pessoas ao longo do tempo, capaz de moldar e ser moldada por fatores sociais, culturais e individuais, sendo influenciada por narrativas transmitidas oralmente por tradições, rituais e práticas culturais, oferecendo uma perspectiva subjetiva e emocional do passado, revelando como os eventos históricos são interpretados, significados e ressignificados por um indivíduos ou diferentes grupos.

Dessa forma a história é sempre uma interpretação subjetiva do passado, moldada pelas estruturas de poder, pelos interesses políticos e pelas questões culturais de uma determinada sociedade, onde a história por sua vez é influenciada pelas preocupações, visões, perspectivas e contextos do presente, partindo destas indagações, que o históriador seleciona certos eventos e personagens para construir narrativas históricas e contextualizando as informações para contar uma história coerente, significativa, baseada em evidências e fontes seguras.

François Hartog, em sua obra, também aborda a perspectiva da história global, que busca entender as experiências e conexões entre diferentes regiões e culturas ao longo do tempo. Essa abordagem amplia o escopo da história, superando as fronteiras nacionais e valorizando a interconexão das sociedades. Ao passo que também contribui para uma perspectiva pós-colonial na história, examinando como as narrativas históricas foram influenciadas pelos processos coloniais e como as representações do passado podem fortalecer ou questionar as hierarquias de poder protegido.

Além de trabalhar com documentos e fontes escritas, Hartog reconhece a importância da história oral, que envolve a coleta de testemunhos e relatos pessoais para complementar e enriquecer a compreensão do passado. Essa abordagem valoriza as vozes e perspectivas das pessoas comuns na construção da história.

Hartog reconhece que a história é uma interpretação subjetiva do passado, influenciada pelo contexto social, político e cultural de uma sociedade. Os historiadores selecionam eventos e personagens específicos para construir narrativas históricas coerentes e evidências, com base em evidências e fontes. Essa abordagem destaca a importância de considerar o contexto ao analisar e compreender a história.

Considerações Finais

Tanto Koselleck quanto Hartog enfatizam a importância de uma abordagem interdisciplinar para a compreensão dos conceitos e categorias históricas. Eles incorporam métodos e insights da antropologia, sociologia e psicologia, reconhecendo que as ideias não surgem de forma cuidadosa, mas estão intrinsecamente relacionadas ao contexto social, político, econômico e cultural de uma determinada época.

Embora os estudos sobre a categoria temporalidade histórica tenha sido debatido por ambos os historiadores como se um complemetasse o outro onde Fançois Hartog cita Koselleck frequentemente em sua obra retomando aos conceitos meta histórica desenvolvida por Koseleck de espaço de experiência e horizonte de expectativa para de alguma forma acidionar sua percepção sobre um novo conceito que pudesse dilatar o presente introduzindo assim o conceito de presentismo.

Nas visões dele no momento em que a historia mestra da vida não tinha mais nada a ensinar e a Geschichte ou o futurismo com a ideia de progresso deixou de ser dominante nascia ali esta nova categoria preocuapda apenas com o imediato, capaz de suprir os desejos de projeção de futuro e progresso sem fim, foi quando a ideia de progresso ilimitado troexe dúvidas e incertezas e a perspectiva do presentismo se colocando nesse intervalo entre o ambiente de experiêcia e horizonte expectativa poduzindo assim um efeito de alargamento ou dilatação do presente.

Nesse sentido ele aponta que quanto mais e espaço de experiência menor seria o horizonte de expectativa e vice e versa, em que a percepção humana do presente aumenta na mesma proporção que a velocidade dos acontecimetos e as tranformaçãoes sociais e tecnologicas ocorrem, fazendo com que os indivíduos se importassem exacerbadamente com o presente sem projeção para o futuro, porém com necessidade de viver hoje até mesmo o que poderia ser vivido futuramente criando assim uma urgência pelo presente.

A matriz teórica historiográfica francesa a qual o historiador François Hartog congrega foi influenciada pela Escola dos Annales, que buscava uma análise mais ampla e de longa duração, enfatizando as estruturas sociais e econômicas tendo como base a idealização dos valores culturais, a antropologia histórica e a crítica literária, com ideais republicanos e Humanistas Socialistas frequentemente utilizados na construção de narrativas focando tanto na história formal quanto na social, com a história cultural das mentalidades.

A escola dos Annales uma corrente historiográfica fundada pelos historiadores Lucien Febvre e Marc Bloch, e depois deles outros historiadores de renome fizeram parte de outras gerações dessa corrente, que reconhecendo e promovendo o papel das ciências sociais no contexto historico privilegiando as análises dos fatos, buscando incorporar os métodos qualitativos e quantitativos, para acompreender grandes histórias e dinâmicas sociais, incluindo várias técnicas como a análise documental, história oral, entrevistas, pesquisa de campo entre outras, nesta forma de análise historiográfica.

Já matriz historiográfica alemã a qual Koselleck está associado, parte de abordagens interpretativa e filosófica da história, defendendo o estudo das fontes primárias e da compreensão do contexto histórico para uma interpretação precisa dos acontecimentos passados, também ligada à tradição jurídica onde o direito seria o elemento central para a compreensão da história e das instituições sociais, ressaltando que a história não deveria ser vista como uma série de fatos isolados, mas como um processo contínuo e evolutivo.

Tal abordagem buscava fundamentalmente um metódo de pesquisa original com interpretação empírica objetiva, privilegiando a análise da documentação de fontes históricas, com destaque para estudos fundamentados na teoria da Ciência da História, com influência marcante do escritor Leopold Von Ranke considerado base do pensamento histórico alemão moderno, e que tentava se libertar da filosofia hegeliana com a história dos vencidos, e com isso temos uma história progressiva que se organiza na ideia de movimento rumo ao futuro.

Nessa perspectiva Koselleck trás uma discussão sobre a evolução e dos usos de conceitos antitéticos assimétricos na história, buscando-os desde a Grécia antiga até a cultura cristã, conceitos com estruturas comuns que se repete na linguagem política, criando divisões e hierarquias na linguagem política, em que diz (KOSELLECK, 2006.) “então toda a história pôde ser concebida como um processo de contínuo e crescente aperfeiçoamento; apesar das recaídas e rodeios, cie teria que ser planejado e posto em prática pelos homens”.

O historiador diante da narrativa e do fato histórico tem a capacidade de investigar as intencionalidade e questionar a estrutura argumentativa desses conceitos e como as posições opostas foram negadas e como esses conceitos refletem tanto a repetitividade quanto a novidade das situações históricas e continuam a moldando e/ou direcionando os discursos políticos até hoje.

O espaço de experiência sendo um conjunto de experiências passadas, ou seja, já vivenciadas por uma sociedade ou pessoas e que servem como base para a criação de projeções e expectativas para o futuro, esse espaço é composto por diferentes estratificações de tempos anteriores que estão simultaneamente presentes e não existe uma experiência cronologicamente mensurável, pois não seria possivel fazer tal medição se trantando de algo inefável ou abstrato, em que cada momento, o espaço de experiência é constituido de tudo o que é possível de recordar-se da própria vida ou da vida de outros.

O horizonte de expectativa assim como o espaço de experiência é o conjunto de expectativas em relação ao futuro que uma pessoa ou sociedade possue, com base em suas experiências passadas, em que esse horizonte é influenciado por diversos fatores como a cultura, a história, a políticas e as condições sociais, onde pode ser ampliado ou limitado por eventos históricos e mudanças sociais, e é fundamental para a criação de conceitos e ideias que moldam a política e a sociedade.

Em suma as principais diferenças entre historicismo alemão e a escola dos Annales francesa está nas abordagens em que o historicismo enfatiza a explicação com base no contexto único de um período específico, a ecscola dos Annales procuram identificar tendências ao longo do tempo, podendo olhar como determinadas estruturas sociais mudaram ao longo de anos, décadas, ou até mesmo séculos, ao passo que o historicismo dedicava-se a compreender a cultura de uma determinada época.

Lucien Febvre, mencionado no texto, foi um dos pioneiros na incorporação da história social como um elemento central na disciplina histórica. Sua abordagem ampliou o escopo da história, considerando não apenas eventos políticos e governantes, mas também as estruturas sociais, as relações de poder e as condições de vida das pessoas comuns. Essa perspectiva social é fundamental para uma compreensão mais abrangente dos conceitos históricos.

Portanto, reiteramos que ao longo deste trabalho, buscamos apressentar a figura dos historiadores Koselleck e François Hartog e suas contribuições para o campo da história dos conceitos. Ao desenvolver a noção de "regimes de historicidade", Hartog analisa como diferentes sociedades e períodos históricos têm formas distintas de relacionar-se com o tempo e compreender a história. Suas ideias ampliam e complementam as perspectivas de outros estudiosos, como Koselleck, e abrem caminho para uma compreensão mais profunda da temporalidade e das narrativas históricas.

Dentre as tendências adicionais exploradas, destaca-se a história global, que busca transcender as fronteiras nacionais e entender como desejável entre diferentes culturas ao longo do tempo. Uma perspectiva pós-colonial também é relevante, pois examina como as narrativas históricas foram influenciadas pelos processos coloniais e como as representações do passado podem perpetuar ou questionar as hierarquias de poder protegidas.

Além disso, Hartog reconhece a importância da história oral e a valorização das vozes das pessoas comuns na construção da história, assim como a incorporação da história digital como uma nova forma de coletar, analisar e compartilhar informações históricas. As contribuições de François Hartog e as tendências mencionadas enriquecem o campo da teoria da história e ampliam as perspectivas de análise. Ao reconhecer a complexidade da relação entre memória e história, Hartog destaca a importância da interpretação subjetiva do passado, moldada pelas estruturas de poder e pelos contextos sociais, políticos e culturais. A história, portanto, é uma construção interpretativa que reflete não apenas o passado, mas também as preocupações e visões do presente.

Nesse sentido, o trabalho do historiador é fundamental na seleção de eventos e personagens, na contextualização das informações e na construção de narrativas históricas coerentes, fornecidas em evidências e fontes seguras. Ao desmistificar os documentos históricos e reconhecer a intencionalidade por trás das escolhas e representações, o historiador busca uma compreensão mais aprofundada do passado, evitando uma visão ingênua e buscando desvendar as influências e interesses envolvidos.

Em conclusão, François Hartog se destaca como um dos principais pensadores contemporâneos no campo da teoria da história. Suas contribuições, combinadas às tendências exploradas, abrem novos horizontes para a compreensão do tempo histórico, das narrativas do passado e das relações entre memória e história. Ao considerar as nuances e complexidades inerentes ao estudo do passado, Hartog nos convida a refletir sobre como as perspectivas históricas moldam nossa compreensão do presente e influenciam a construção de um futuro mais informativo e inclusivo.

Referências

HARTOG, François. Memória, história, presente. In:_____. Regimes de Historicidade. Presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

KOSELLECK, Reinhart. “Espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”: duas categorias históricas”. In:_____. Futuro passado: Contribuição à semântica do tempo histórico. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora da PUC-Rio, 2006.

CONGADA DE CATALÃO (GO): NARRATIVAS DECOLONIAIS DE RESISTÊNCIA E IDENTIDADE CULTURAL NO PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO

Irenilde dos Passos de Castro Ribeiro *

Este artigo examina o patrimônio cultural através de uma lente decolonial, focalizando as Congadas de Catalão, GO, atualmente em processo de patrimonialização para registro estadual. Ligado ao projeto de pesquisa "A Congada de Catalão GO: retórica da preservação e patrimonialização em curso", busca entender as motivações desse processo e como os detentores dos conhecimentos envolvidos o percebem. Utilizando métodos qualitativos, como revisão bibliográfica, análises documental e documentária, fontes audiovisuais, entrevistas semiestruturadas e observação participante, investiga-se a riqueza cultural das Congadas de Catalão, que mescla elementos religiosos, históricos e étnicos afro-brasileiros, crucial na preservação da memória histórica e promoção da diversidade. Para fortalecer sua relevância como narrativas decoloniais, é essencial implementar políticas que assegurem a preservação, valorização e visibilidade dos grupos historicamente marginalizados. A descolonização desempenha um papel fundamental, exigindo a superação de estereótipos e preconceitos coloniais destacando o protagonismo do sujeito na continuidade da manifestação em questão.

Palavras-chave: Congadas. Decolonialidade. Narrativas. Patrimônio.

Introdução

Segundo Chuva (2020), abordar a ideia de patrimônio sempre se revela um desafio, pois surge a questão de como navegar pelos diversos caminhos para explorar um termo polissêmico e multifacetado. Ao longo da história, esse conceito foi descrito de maneiras variadas, envolvido em políticas públicas de memória e amplamente destacado na contemporaneidade. Adicionalmente, encontra-se influenciado por modismos além de ser permeado pelo mercado.

Este artigo visa adotar uma abordagem multidisciplinar que incorpora elementos da antropologia, história, sociologia e estudos culturais. É originário do projeto "A Congada de Catalão: a retórica da preservação e a patrimonialização em curso", o qual objetiva analisar sob quais motivações ocorre o recente processo de registro das Congadas de Catalão (GO), e como este está sendo percebido pelos detentores dos saberes e fazeres que envolvem a manifestação cultural. O processo de registro das Congadas foi iniciado em 2022 ainda está em andamento.

* Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais Memória e Patrimônio (PROMEP) da Universidade Estadual de Goiás, e-mail: ire.dospassos@gmail.com. Orientadora: Luana Nunes Martins de Lima.

Apresentamos uma revisão bibliográfica que abrange trabalhos previamente realizados sobre Congadas e obras de cunho teórico e conceitual sobre o patrimônio cultural e decolonialidade. A análise também se desenvolveu a partir de entrevistas semiestruturadas realizadas com os congadeiros ao longo do ano de 2023.

Ademais, nosso enfoque abordará a relevância da perspectiva decolonial nesse processo de patrimonialização, destacando as narrativas dos detentores do referido bem cultural, que são os principais interessados na preservação e salvaguarda da memória identitária presente nas Congadas de Catalão, GO. É de nosso interesse oferecer visibilidade a indivíduos que foram silenciados, mas que representam a essência dessa manifestação cultural. A patrimonialização, nesse sentido, não deve ser entendida como um instrumento que garante a preservação, mas que visa dar visibilidade aos grupos detentores de manifestações culturais que compõe a diversidade étnica e identitária da nação e preservaram suas referências culturais como forma de resistência.

Essa expressão cultural possibilita que comunidades historicamente excluídas e marginalizadas, como as afrodescendentes, tenham a oportunidade de manifestar suas identidades, resistir à opressão e reafirmar sua presença na sociedade. Portanto, as Congadas estabelecem um espaço de fortalecimento, onde essas vozes e performances têm a chance de serem reconhecidas e apreciadas.

Congadas de Catalão: origens e evolução

As Congadas de Catalão-GO representam uma manifestação cultural de grande importância para a identidade e memória coletiva da comunidade. Para Rodrigues (2008), a cidade ora estudada, originou-se no século XIX durante o "segundo povoamento de Goiás" ocorrido no século XIX, e caracterizou-se por uma vida rural; tal qual muitos municípios goianos, surgiu a partir de fazendas que doavam terras para a construção de capelas. Junto a essas capelas, desenvolveram-se pequenos comércios e as primeiras casas dos moradores foram erguidas próximas a esse ponto inicial.

A origem das Congadas remonta à época da escravidão, quando os africanos trazidos à força para o Brasil foram submetidos a condições de extrema opressão e exploração. Mesmo diante dessas adversidades, os escravizados conseguiram preservar suas crenças, rituais e práticas culturais, criando uma simbiose entre suas tradições africanas e a religião católica trazida e a eles imposta pelos colonizadores. Esse sincretismo cultural deu origem às Congadas, que incorporam elementos da religião católica e crenças africanas, tornando-se uma

manifestação singularmente significativa. De acordo com Rodrigues (2008), o município de Catalão, Goiás, passou por transformações diversas com a modernização da agricultura a instalação de indústrias mineradoras e, posteriormente, de indústrias automotivas. Essas mudanças resultaram em um aumento na oferta de emprego e na visibilidade da cidade em âmbito nacional. No entanto, apesar de todas essas transformações, a tradicional Congada ainda é realizada na região, sendo organizada pelos seguintes ternos: Congo e Moçambique, Catupés, Vilões, Penacho, Marinheiro e Marujeiro. Essa manifestação cultural continua sendo uma forma de homenagear, agradecer e demonstrar devoção à Nossa Senhora do Rosário, conforme testemunhado por fontes orais locais.

> [...] E eu tenho muita paixão por essa Festa, ela tem uma conexão muito grande com minha ancestralidade. A Festa do Rosário tem uma origem africana, então, principalmente no tempo da escravidão, os escravizados utilizavam as cantigas, as músicas como forma de se conectarem com esse lado mais espiritual para tentar amenizar o sofrimento, dessa época... (Lucas Gomes Arruda, 2023).

O significado das Congadas de Catalão está profundamente relacionado com a devoção religiosa, a resistência cultural e a celebração da liberdade. Na cidade de Catalão as congadas ocorrem há 147 anos, durante a Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário. E o entrevistado Diogo, capitão do Terno de Congo Moçambique (2023), em sua fala, explicita que a origem da Festa em Louvor à Nossa Senhora do Rosário e as Congadas já ocorreriam há mais tempo:

> A nossa Festa, ela não tem tantos registros, assim, vamos dizer, de forma legal; lá de um passado, nós sabemos ela tem 147 anos de registro, mas nas histórias passadas dos nossos mais velhos, ela é muito mais antiga, a cidade de emancipação tem 162 anos e hoje se a gente for analisar muito antes da cidade ser emancipada ela já tinha devoção, já tinha a Festa de Nossa Senhora do Rosário. (Diogo Gonçalves de Resende, 2023).

As festividades envolvem danças, músicas, cortejos, símbolos sagrados, e a coroação do rei congo, cada terno tem ritmo e cores próprias, o primeiro e o segundo capitães que comandam os dançadores. Os trajes utilizados pelos participantes são ricamente ornamentados, repletos de cores e simbolismos que representam a riqueza da cultura e a conexão com o sagrado. Em Catalão, no ano de 2023 participaram da Festa cerca de cinco mil dançadores, com 25 ternos de congos e o Reinado. O capitão do Terno de Congo do Prego, Edson Arruda da Costa Júnior relata que:

> A Festa hoje em vem com 25 ternos, né. O terno do Catupé, é o Vilão, o Moçambique, o Congo, Marinheiro, Marujeiro, então, a Festa do Rosário se resume nisso aí. Eu creio que para população de Catalão é um patrimônio muito grande, ter essa Festa aqui que é de Catalão, sendo uma das maiores festas culturais do Brasil. (Edson Arruda da Costa Júnior, 2023).

Em seu estudo referencial, Brandão (1985) acentua que as congadas locais requerem meses de preparação no que se refere a organização dos ritos, a preparação das danças, os ensaios, a separação das músicas e diversos outros trabalhos que compõe toda a celebração. Uma vez devidamente organizadas, as congadas acontecem tradicionalmente na primeira quinzena do mês de outubro e tem sua gênese em diversas versões mitológicas sobre a descoberta da imagem de Nossa Senhora do Rosário:

> Uma santa apareceu na rocha, algumas pessoas conseguiam vê-la e outras não, o padre celebrava missa no local, levava grupo musical com o intuito de conduzir a santa para uma igreja, ela os acompanhava, mas no outro dia voltava para o rochedo. Foram várias tentativas da parte da igreja e da população, mas foi "Pai João" que visitou a santa e a reconheceu como mãe (mãe dos pretos), dali por diante ele arrebanhou um grupo de pessoas com alguns instrumentos retirados da mata, e reproduziram um ritual próprio em frente à santa, conseguiram retirá-la e colocaram-na numa igreja, onde permanece até hoje. (Brandão, 1985, p. 84).

Segundo Pereira (2021), o mito desempenha um papel crucial ao ser elaborado e praticado com o propósito de elucidar a origem de tudo. Nesse contexto, surge a demanda por um *ethos* que confira sentido e significado a padrões de comportamento, hábitos e costumes, seja em práticas coletivas ou individuais. Essa construção mitológica não apenas molda, mas também exerce influência sobre os hábitos, costumes e caráter, representando um conjunto de comportamentos durante ritos de proteção ou devoção.

Ademais, as Congadas são uma forma de devoção aos santos católicos e entidades espirituais africanas, com cada grupo de congados reverenciando um santo específico. As danças e rituais executados durante as festividades têm o propósito de honrar essas entidades e agradecer pelas bênçãos concedidas, além de pedir proteção e prosperidade para a comunidade. As Congadas frequentemente incorporam elementos do catolicismo, uma das religiões trazidas pelos colonizadores. Esse sincretismo religioso demonstra a capacidade das comunidades afrodescendentes de adaptar e reinterpretar elementos coloniais em suas próprias tradições, mantendo uma conexão com suas crenças originais.

Outrossim, as contas do Rosário são elementos fundamentais nas Congadas de Catalão e são usadas pelos congadeiros como adorno e símbolo de devoção religiosa. As contas, geralmente feitas de madeira, são utilizadas para contar orações e representam a ligação dos congadeiros com a espiritualidade e ancestralidade africana.

Além de sua função religiosa, as contas do Rosário também têm um papel importante na preservação do patrimônio cultural. Elas são transmitidas de geração em geração, juntamente com os conhecimentos, rituais e músicas das Congadas. Ao utilizar as contas, os congadeiros mantêm viva a memória dessa tradição secular, contribuindo para a preservação e valorização do patrimônio cultural da região. Para o capitão do Terno Moçambique Mamãe do Rosário:

> O que tem sustentado as tradições das Congadas até os dias de hoje é a fé. A fé em Nossa Senhora do Rosário e São Benedito e Santa Efigênia, [eh...] primordial para que a Festa, que a dança aconteça. A gente costuma falar que primeiro lugar é a fé depois vem as alegorias, depois vem as músicas, as coreografias, as cores, né o folclore e tudo mais... e em primeiro lugar vem a fé em Nossa Senhora do Rosário (Diogo Gonçalves de Resende, 2023).

Outro aspecto significativo das Congadas é a resistência cultural que elas representam. Durante o período colonial e pós-abolição, os africanos escravizados enfrentaram severas opressões e proibições de suas práticas culturais. No entanto, eles conseguiram manter viva sua identidade cultural através das Congadas, que serviam como um espaço de expressão de suas tradições, reafirmando sua resistência e resiliência frente à adversidade.

Segundo Costa (2010), a Congada se trata primeiramente de uma festividade realizada por descendentes escravizados, para manterem vivas os costumes africanos na terra do colonizador, com o passar dos anos, tais festejos resistem às marginalizações da cultura oriunda “dos pretos”, em que reis e rainhas africanos são coroados, marcando e perpetuando a memória e identidade de um povo; na contemporaneidade as Congadas de Catalão se tratam de um festejo para todos, ressignificada para se manter até os dias atuais, em que a espetacularização mercantilizada também faz parte de sua composição uma vez que a questão mercadológica turística também está presente.

Outrossim, as Congadas desempenham um papel significativo na luta contra o racismo e na promoção da igualdade racial. Elas representam uma forma vital de reafirmar a identidade e a dignidade das comunidades afrodescendentes, constituindo um desafio direto à discriminação racial e às desigualdades sistêmicas. Essas celebrações se tornam uma expressão

poderosa na resistência e no combate à marginalização, contribuindo para a construção de uma sociedade mais inclusiva e justa.

Conforme Gonçalves (2015), os portadores dos saberes e práticas das manifestações culturais estão constantemente reinterpretando-os, atribuindo-lhes significados diversos e imbuídos de memórias coletivas e individuais. Tais expressões culturais podem ser consumidas pelos turistas como produtos ou espetáculos, desvinculando-as muitas vezes de seus contextos originais e autênticos.

Ademais, as Congadas possuem um significado profundo para a comunidade local. Essas festividades representam uma conexão viva com as raízes ancestrais, reafirmando identidades culturais, promovendo a coesão social, celebrando a devoção religiosa e preservando a memória histórica. Através das Congadas, a comunidade mantém viva sua história e tradições, transmitindo-as de geração em geração, assegurando que as próximas gerações conheçam e apreciem o legado cultural deixado pelos seus antepassados.

Resistência cultural nas Congadas de Catalão: uma leitura decolonial

> Meu nome é Cleiber sou dançador de Congo do Terno do Prego tenho 49 anos comecei desde os meus 8 anos de idade a dançar essa Festa. E assim ela tem uma grande importância cultural para nossa cidade e a parte religiosa, então ela envolve um movimento muito grande. E [...] mais ou menos hoje eu sou a quarta geração de dançadores. Começaram com os meus antepassados, e hoje eu estou aqui [...] e assim vai postergando essa cultura nossa e não podemos deixar ela acabar. (Cleiber R. dos Santos, 2023).

No contexto da virada decolonial, a valorização e a preservação do patrimônio cultural afro-brasileiro, como as Congadas de Catalão, tornam-se instrumentos cruciais para desafiar as narrativas hegemônicas e eurocêntricas que por muito tempo dominaram a história oficial. Ao reconhecer e celebrar essas expressões culturais, estamos promovendo uma visão mais inclusiva e justa da história do Brasil, reconhecendo as contribuições e a resiliência das comunidades afrodescendentes.

Para Costa e Grosfoguel (2016), a decolonialidade não se trata apenas de uma teoria acadêmica, mas também de uma prática de oposição e intervenção. A ideia central é que a decolonialidade surgiu como resposta aos desígnios imperiais que tiveram início em 1492, quando o primeiro sujeito colonial do sistema-mundo moderno/colonial reagiu contra essas imposições.

Além disso, a localização do início do "sistema-mundo capitalista/patriarcal/cristão/moderno/colonial europeu" em 1492 é destacada como significativa para os teóricos da decolonialidade. Isso contrasta com interpretações que veem a modernidade como um projeto interno à Europa, surgindo a partir da Reforma, do Iluminismo e da Revolução Industrial, com o colonialismo sendo adicionado posteriormente. A perspectiva apresentada argumenta que o colonialismo foi uma condição essencial para a formação não apenas da Europa, mas da própria modernidade. Enrique Dussel (1994, *apud* Costa e Grosfoguel, 2016) é mencionado como um autor que articula a ideia de que a modernidade não teria surgido sem o colonialismo.

Segundo Costa e Grosfoguel (2016), a "colonialidade do poder" vai além do controle do trabalho, abrangendo também o Estado e suas instituições. A diferenciação entre conquistadores e conquistados, baseada na ideia de raça, impactou não só a economia, mas também a política. O conceito é central na compreensão de que raça e racismo influenciam a organização do poder e a acumulação de capital globalmente, conforme articulado por Enrique Dussel (1994, *apud* Costa e Grosfoguel, 2016), e outros teóricos.

> A partir do século XVI iniciou-se, portanto, a formação do eurocentrismo ou, como nomeia Coronil (1996), do ocidentalismo, entendido como o imaginário dominante do mundo moderno/colonial que permitiu legitimar a dominação e a exploração imperial. Com base nesse imaginário, o outro (sem religião certa, sem escrita, sem história, sem desenvolvimento, sem democracia) foi visto como atrasado em relação à Europa. [...] Essas não somente descreveram um mundo, como o "inventaram" ao efetuarem as classificações moderno/coloniais. Ao lado desse sistema de classificações dos povos do mundo houve também um processo de dissimulação, esquecimento e silenciamento de outras formas de conhecimento que dinamizavam outros povos e sociedades. (Costa e Grosfoguel, 2016, p. 3).

Durante o período colonial e pós-abolição, os africanos escravizados no Brasil enfrentaram inúmeras formas de opressão e proibições de suas práticas culturais, como parte de um sistema que buscava desumanizá-los e apagar suas identidades. No entanto, mesmo diante dessas adversidades, os africanos e seus descendentes conseguiram preservar e transmitir elementos fundamentais de sua herança cultural. Entre esses elementos, as Congadas de Catalão se destacam como um espaço significativo de resistência e resiliência.

A virada decolonial, nesse contexto, implica não apenas na desconstrução das estruturas coloniais, mas também na valorização e promoção de narrativas diversas que reflitam a multiplicidade de experiências e perspectivas. Surge como uma nova abordagem destinada a

desafiar e desconfigurar os padrões, conceitos e perspectivas que foram impostos às comunidades subalternizadas, e que manifestam insistência se considerarmos a maneira pela qual na contemporaneidade ainda somos levados a repetir algumas destas estruturas de pensamento. Essa abordagem representa uma crítica direta à modernidade e ao capitalismo, buscando desentranhar as estruturas de poder persistentes e promover uma resistência contínua contra a influência eurocêntrica em nossas formas de compreender e viver no mundo.

O patrimônio cultural, como as Congadas de Catalão, torna-se, portanto, uma ferramenta poderosa para a efetivação do pensamento decolonial, permitindo que as comunidades afrodescendentes recontem e reafirmem suas histórias, construindo uma identidade que vai além das imposições coloniais.

Ademais, as Congadas são manifestações culturais que mesclam elementos africanos, indígenas e europeus, e foram capazes de servir como uma forma de expressão cultural para os africanos escravizados e seus descendentes. Essas festividades não apenas incorporavam elementos de suas tradições ancestrais, mas também proporcionavam um ambiente onde a comunidade podia se reunir, celebrar e reafirmar sua identidade cultural.

A resistência cultural foi fundamental para manter viva a rica diversidade cultural dos africanos na diáspora, mesmo quando suas práticas foram proibidas e reprimidas. Através das Congadas, as comunidades afrodescendentes eram capazes de preservar suas línguas, danças, músicas, rituais e crenças espirituais, contribuindo assim para a construção de uma narrativa própria em meio à dominação colonial. E no século XXI encontramos nas Congadas de Catalão gestos de reparação de atitudes ocorridas nos séculos passados em que esta manifestação cultural foi proibida de adentrar na igreja, conforme menciona a narrativa do capitão Diogo (2023):

> A simbologia da entrega da chave é para explicar, para redimir um acontecido no passado. Os negros chegaram na antiga igreja do Rosário que hoje é a velha matriz da cidade de Catalão para dançar e os padres americanos os frades franciscanos americanos, por não conhecer a Festa, pensaram que era algo pagão, fechou as portas da igreja, não deixou a Congada entrar. Então, para redimir e para corrigir esse erro do passado foi entregue as chaves da igreja como uma forma de abertura da igreja para acolher e envolver toda a Irmandade do Rosário junto com a Congada. (Diogo Gonçalves de Resende, 2023).

Na narrativa do General Laudimiro da Silva (2023), também conhecido como General Dimiro, destaca-se a importância do reconhecimento das Congadas de Catalão como

patrimônio cultural e as dificuldades enfrentadas para preservar suas tradições. Isso ecoa a crença de que ao oficializar o patrimônio cultural, ele será protegido e continuará existindo.

> A gente vê as dificuldades que tem a gente quer fazer uma coisa bonita, mas depende muito do poder público, nós dependemos muito das autoridades. É um povo que sofre, é despesa que a gente tem, a gente quer fazer o de melhor. Então, a gente busca um reconhecimento hoje pelo Estado vê a nossa luta, vê a nossa riqueza que nós temos dentro do Estado. Isso que eu falo para você que eu sei o quanto é difícil o dançador fazer sua farda, o capitão lutar aqui e colocar seu terno, ele tira dinheiro do bolso, ele fica em dívida, então eu gostaria que as autoridades vissem essa riqueza que nós temos, esse reconhecimento que nós temos e que tem que levar sabe, em seriedade. (Laudimiro da Silva, 2023).

A dimensão de luta por reconhecimento e por respeito à diversidade religiosa também está expressa na fala do General Laudimiro (2023):

> Essa luta não pode acabar. Nós imploramos para as autoridades olhar o nosso trabalho, valorizar o nosso trabalho e é a coisa que eu peço: respeito! Esse respeito cada um tem com sua devoção. É uma Irmandade que para falar a verdade, existe várias religiões misturadas, é uma mistura, mas nós estamos voltados pela fé em Jesus Cristo e a Nossa Senhora do Rosário. É a grande importância que nós temos, isso eu falo, nós procuramos pessoas para luta para nossa Irmandade, procurar aquilo com dignidade que nós precisamos, é o reconhecimento, é o que tenho que fala para você aqui é o que vamos lutar com certeza. (Laudimiro da Silva, 2023).

O patrimônio representa um significativo investimento na história da nação. As entidades encarregadas de selecionar e administrar o patrimônio são organizações públicas focadas na preservação e na promoção do que é considerado representativo da identidade nacional. De acordo com Chuva (2020), quando se aborda o conceito de patrimônio, há uma intensa disputa de narrativas em torno do bem cultural.

No contexto da análise das Congadas de Catalão, a obtenção de um título e o reconhecimento como patrimônio cultural não marca o fim dessas batalhas. Pelo contrário, diversos interesses, tensões e contradições em relação aos valores atribuídos à Congada continuam a desafiar uma visão unificada do que se constitui como patrimônio. A discussão sobre patrimônio, nesse sentido, envolve o direito à preservação da memória e aborda a situação de sujeitos que historicamente foram silenciados.

Decolonialidade e identidade cultural no processo de patrimonialização em trâmites legais

Segundo Chuva (2009), a seleção de edificações arquitetônicas como elementos culturais a serem preservados refletia a perspectiva predominante da época, que dava destaque à estética clássica e monumental como símbolo de prestígio cultural e histórico. No século XIX, na Europa, quando o interesse pela preservação cultural começou a ganhar impulso, muitas comunidades eram influenciadas por conceitos neoclássicos que reverenciavam a antiguidade clássica greco-romana. Essas estruturas eram percebidas como evidências tangíveis do passado e, portanto, consideradas merecedoras de preservação. Adicionalmente, havia uma sensação de urgência em proteger certas construções arquitetônicas que estavam se deteriorando devido à negligência ou eventos históricos, como guerras, entre outros.

Sobre o contexto brasileiro, Chuva (2009) expõe que os patrimônios, ao serem conservados, incluíam determinados objetos arquitetônicos como constituintes do patrimônio histórico e artístico nacional, em que se buscava o ideal nacional pautado na visão eurocêntrica:

> As práticas de conservação do patrimônio histórico e artístico nacional foram caracterizadas como parte integrante do amplo processo de formação do Estado e de construção da nação brasileira, e consideradas como formas específicas integradoras da nação, não plenamente contempladas pela ação primeira do Sphan: a de seleção do que deveria identificar a nação na qualidade de patrimônio (histórico e artístico). (Chuva, 2009, p. 331).

Ao situarmos tal assunto, é crucial considerar o contexto histórico e social do Brasil nas primeiras décadas do século XX. As classes burguesas e as elites tinham os recursos financeiros para investir na conservação de edifícios notáveis, muitas vezes vinculando esse processo à promoção do nacionalismo e da identidade cultural. À medida que o campo da preservação cultural se desenvolveu, houve uma expansão na compreensão do que deveria ser considerado patrimônio cultural. Com o tempo, outros tipos de bens culturais, como objetos de arte, documentos históricos e até tradições intangíveis como o folclore, passaram a ser reconhecidos, embora no Brasil, especialmente em relação a manifestações afro-brasileiras, esse reconhecimento ainda seja tímido. Esses elementos também são percebidos como igualmente essenciais para a preservação da herança cultural de uma sociedade.

Ademais, a recente abrangência do patrimônio cultural abre caminho para a preservação não apenas dos elementos da cultura europeia, mas também para a salvaguarda de outras

expressões de nossa memória coletiva. Os elementos culturais imateriais desafiam, assim, a predominância do patrimônio material, representado por construções físicas como "pedra e cal".

As Congadas de Catalão, no contexto do processo de patrimonialização, destacam dimensões decoloniais ao desafiar narrativas colonialistas. Essas manifestações representam uma forma de resistência e subversão, questionando as interpretações dominantes da cultura. Ao explorar as Congadas, percebemos uma narrativa não apenas de celebração cultural, mas também de confronto com elementos coloniais persistentes, como a religiosidade marcada por signos do catolicismo. O relato do General Laudimiro da Silva (2023), nos ajuda a entender como a mescla de temas religiosos ocorre de forma especificamente importante nas festividades:

> [...]. Nós cumprimentamos nossos irmãos, né, com um Salve Rosário, né! Em seguida fala o Rosário Salve. Para mim é de uma grande importância é a minha história de ser um general de Nossa Senhora do Rosário. Assim, como todos os dançadores são devotos de Nossa Senhora do Rosário. É uma gratidão! A gente vem de geração em geração e ser um general hoje a gente tem uma eleição aonde escolhe o seu general, os capitães, para poder assumir o comando. Hoje eu faço parte do Reinado aonde o Reinado é passado de pai pra filho. O rei, rainha, príncipe, princesa é passado, o general não, mas é uma grande responsabilidade que eu tenho hoje; que eu carrego. (Laudimiro da Silva, 2023).

A incorporação de símbolos, rituais e linguagens tradicionais nas Congadas desafia a hegemonia cultural, fornecendo uma plataforma para vozes historicamente marginalizadas. A celebração das Congadas e o fortalecimento das identidades afrodescendentes promovem uma perspectiva afrocentrista, que coloca a história, a cultura e as tradições africanas e afro-brasileiras no centro das narrativas. Isso é fundamental para a promoção da decolonialidade.

O processo de patrimonialização, ainda em trâmites legais, destaca a importância de reconhecer as Congadas de Catalão como patrimônio cultural, afirmando uma identidade independente e forte. Essa iniciativa não apenas protege as práticas culturais, mas também desempenha um papel crucial na desconstrução das hierarquias culturais impostas pelo colonialismo. Chuva (2020, p. 93) nos diz que:

> A Nova Constituição Brasileira, promulgada em 1988, absorveu parte dessas reivindicações, o que provocou uma ampliação significativa do escopo da ação do IPHAN. Com o decreto federal 3.551/2000, foi inaugurada a salvaguarda do patrimônio de natureza imaterial [...], que aproximou as políticas de patrimônio de políticas de reconhecimento e

> de reparação, dirigidas aos novos sujeitos na definição do patrimônio – denominados detentores. (Chuva, 2020, p. 93).

Segundo Oliveira Neto (2020), o Artigo 216 da Constituição Federal do Brasil de 1988 estabelece que o patrimônio cultural brasileiro abrange bens de natureza material e imaterial, considerados individualmente ou em conjunto, que contenham referências à identidade, à ação e à memória dos diversos grupos que contribuíram para a formação da sociedade brasileira.

De acordo com a legislação, o registro de patrimônio cultural efetivamente tomou maior envergadura com o Decreto Lei 3.551, de 4 de agosto de 2000. O referido Decreto complementa essa disposição ao instituir o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial como parte integrante do patrimônio cultural brasileiro. Além disso, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e estabelece outras providências relacionadas à preservação desses bens culturais.

Uma notável inovação introduzida por este decreto é o reconhecimento da participação de novos sujeitos na definição do patrimônio cultural, denominados "detentores". Isso destaca a importância das comunidades e grupos diretamente envolvidos na criação, prática e manutenção de expressões culturais, conferindo-lhes um papel central na preservação do patrimônio imaterial.

A partir do ano 2000, observa-se a implementação da representação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) nas capitais. Essa medida sugere uma descentralização das ações de preservação, facilitando a integração e participação mais ativa das comunidades locais na identificação, salvaguarda e promoção de suas expressões culturais únicas. Esse enfoque reforça a ideia de que a preservação do patrimônio imaterial brasileiro requer uma abordagem inclusiva, participativa e descentralizada, valorizando a diversidade cultural e reconhecendo a importância dos detentores na definição e proteção desses bens. Veloso (2006) destaca essa ampliação do conceito de patrimônio cultural, indicando também os riscos agregados:

> O patrimônio cultural deve ser entendido como um campo de lutas a que diversos atores comparecem construindo um discurso que seleciona, se apropria de práticas e objetos e as expropria. [...]Assim, falar de patrimônio cultural é mais complexo do que pode parecer à primeira vista, patrimônio cultural é fruto de relações sociais definidas, historicamente situadas e, ao mesmo tempo, é corporificado em alguma manifestação concreta, seja conceitualmente definida como material ou imaterial. Contudo, o patrimônio cultural corre o risco de ser retificado, corre o risco de tornar-se um fetiche. (Veloso, 2006, p. 438 e 439).

Segundo Chuva (2012), o campo do patrimônio no contexto global para o local sofreu alterações complexas no que diz respeito aos processos de patrimonialização:

> [...] passaram a requerer a diversificação dos referenciais teórico-conceituais e políticos para o exame dos fenômenos que constituem essa rica e estimulante diversidade relativa ao campo do patrimônio. Patrimonializar é selecionar um bem cultural (objetos e práticas) por meio da atribuição de valor de referência cultural para um grupo de identidade.[...] estão submetidos a uma nova ordem jurídico-legal, bem como a condições de existência diferenciadas, marcadas por essa singularidade.[....] (Chuva 2012, p. 74 e 75).

O recente pedido de registro das Congadas de Catalão como patrimônio cultural imaterial no âmbito estadual está em andamento na Secretaria de Cultura (SECULT). O processo em curso, identificado como 202217645001127 SEI, foi iniciado pela Irmandade Nossa Senhora do Rosário das Congadas de Catalão no ano de 2022. Adicionalmente, é importante destacar que a legislação que rege o registro de bens de natureza imaterial nesse estado é o Decreto 8.408/015, um processo administrativo que foi regulamentado em 2019 por meio da Instrução Normativa número 003. Esta normativa possibilita ao Estado a formulação de políticas públicas para a preservação do patrimônio imaterial. Ainda em 2024, o processo de tornar as Congadas de Catalão patrimônio está na etapa de instrução técnica, exigindo a conclusão de várias fases. Os encarregados desta etapa enfatizam a importância de democratizar o processo de registro, salientando que, conforme destacado pela Secretária da Cultura Yara Nunes dos Santos em 2023, "a comunidade detentora do bem desempenha um papel central".

Segundo o capitão do Terno de Moçambique Diogo, antes desse recente pedido de registro houve outras tentativas em patrimonializar as Congadas de Catalão, estas que partiram de empresas que atuam na cidade:

> [....] Nós já tivemos sob influências de projetos das empresas que atuam na cidade, em relação a essa questão; o registro cultural patrimonial e a gente tem alguma coisa de registro nesse sentido em relação a nossa igreja, que é a nossa sede mais antiga que tem um registro pelo IPHAN. (Diogo Gonçalves de Resende, 2023).

As Congadas, ao serem reconhecidas como patrimônio cultural, contribuem para a construção de uma narrativa histórica mais inclusiva e representativa. Este reconhecimento legal não apenas legitima as práticas culturais, mas também empodera as comunidades envolvidas, fortalecendo sua identidade cultural frente às influências coloniais persistentes.

A interseção entre questões patrimoniais tangíveis e intangíveis, especialmente no contexto das Congadas de Catalão, reflete desafios contemporâneos na preservação cultural. O diálogo entre legislativo e executivo é crucial para superar obstáculos burocráticos e promover uma abordagem mais holística que valorize saberes e fazeres imateriais, além de agilizar processos de registro e tombamento. Para Morais (2019):

> A patrimonialização também é um recurso mobilizado por essas comunidades na luta contra os crescentes casos de intolerância religiosa dos quais são vítimas. Dessa maneira, a patrimonialização torna-se, assim, um instrumento para garantir a manutenção de suas práticas (Morais, p. 443, 2019).

Portanto, as Congadas de Catalão, no processo de patrimonialização, revelam dimensões decoloniais ao desafiar narrativas coloniais, contribuindo assim para a construção e afirmação de uma identidade cultural independente e robusta. Essas manifestações não apenas resistem às influências coloniais, mas também moldam ativamente a narrativa cultural local, promovendo a diversidade e a autonomia cultural.

Conclusão

A patrimonialização da Congada em Catalão representa uma estratégia crucial para preservar, valorizar e proteger essa expressão cultural, trazendo impactos positivos como a conservação da cultura local, o estímulo ao turismo cultural e o fortalecimento dos laços comunitários. No entanto, enfrentar desafios como a transmissão e renovação da tradição é essencial, garantindo uma gestão responsável e uma salvaguarda apropriada para manter essa manifestação como parte vibrante do patrimônio cultural do Brasil.

A incorporação do pensamento decolonial no processo de registro abre diálogos, promovendo novas narrativas e buscando combater o racismo e intolerância religiosa, valorizando a pluralidade cultural. Impulsionar a patrimonialização requer gestão e salvaguarda responsáveis, assegurando a preservação das práticas culturais e estabelecendo políticas públicas e apoio governamental. As disparidades entre o patrimônio material e imaterial destacam questões essenciais, exigindo maior valorização do patrimônio imaterial, muitas vezes subvalorizado. O registro da Congada de Catalão como patrimônio cultural estadual está em andamento, iniciado pela Irmandade Nossa Senhora do Rosário, evidenciando a necessidade

contínua de visibilidade e valorização das narrativas locais que moldam a identidade do povo goiano, especialmente os catalanos.

Referências

BRANDÃO. Carlos Rodrigues. **A Festa do Santo de Preto**. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1985.

_____. **De um lado e do outro do mar: festas populares que uma origem comum aproxima e que um oceano e um cerrado separam**. In: OLIVEIRA, Maria de Fatima. Et al. (Org). Festas, Religiosidade e Saberes do Cerrado. Anápolis: Editora UEG, 2015.

BRASIL. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. **Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.** Brasília: Palácio do Planalto, 2000. Disponível em: https:// www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em: 28 jan. 2024.

_____. Decreto nº 8.408, de 08 de julho de 2015. **Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural do Estado de Goiás, cria o Programa do Patrimônio Cultural Imaterial e dá outras providências por meio de Instrução Normativa de nº 003 de 2019, aprimorada/atualizada em 2022**. Diário Oficial do Estado de Goiás nº 23.947. 27 de dez. 2022. Disponível em: https://legisla.casacivil.go.gov.br/api/v2/pesquisa/legislacoes/67486/pdf. Acesso em: 01 fev. 2024.

CHUVA, Márcia. Capitulo 7 - **A arquitetura da memória nacional** – p. 331- 389; In Os arquitetos da memória - Sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940). Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

_____. **Patrimônio Cultural em perspectiva decolonial: historiando concepções e práticas.** In Alice Duarte (ed.), Seminários DEP/FLUP, v.1. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras/DCTP, 2020, p. 16-35. https://doi.org/10.21747/9789898969682/seminariosv1a1. Acesso em: 29 jan. 2024.

. **Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil.** Revista do **Patrimônio** Histórico e Artístico Nacional, 2012.

COSTA, Carmem Lúcia. **Cultura, religiosidade e comércio na cidade: a festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário em Catalão-Goiás.** Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010.

COSTA, Joaze Bernardino; GROSFOGUEL. Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra.** Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 janeiro/abril 2016.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição.** Estudos Históricos Rio de Janeiro, vol. 28, n. 55, p. 211-228, janeiro-junho, 2015.

MORAIS, Mariana Ramos de. **"Festas do Rosário como patrimônio: entre o vivido e a prática estatal."** *Caderno CRH* 32 (2019): 435-448.

OLIVEIRA NETO, D. de. **Mário de Andrade e a Preservação do Patrimônio Arquitetônico no Brasil**: o anteprojeto de 1936 em perspectiva, p.1-16. Disponível em: https://www.encontro2020.pe.anpuh.org/resources/anais/22/anpuh-peeeh2020/1602097328_ARQUIVO_c201f1d416d58d130dd257354dfd30_b8.pdf. Acesso em 29 jan. 2024.

RODRIGUES, Ana Paula Costa. **Corporiedade, cultura e territorialidades negras: a Congada em Catalão – Goiás**, Dissertação (Mestrado) – Universidade Fesderal de Goiás, Instituto de Estudos Sócio Ambientais, 2008.

VELOSO, Marisa. **O fetiche do patrimônio. Habitus**, V.4, N.1. Goiânia-GO, p.437-454, 2006.

Fontes orais

ARRUDA, Lucas Gomes, [out. 2023]. Entrevistadora Irenilde dos Passos de Castro Ribeiro, Catalão, GO, 8 out. 2023.

COSTA, Edson Arruda Júnior da, [out. 2023]. Entrevistadora Irenilde dos Passos de Castro Ribeiro, Catalão, GO, 8 out. 2023.

RESENDE. Diogo Gonçalves de, [out. 2023]. Entrevistadora Irenilde dos Passos de Castro Ribeiro, Catalão, GO, 8 out. 2023.

SANTO, Cleiber R. [out. 2023]. Entrevistadora Irenilde dos Passos de Castro Ribeiro, Catalão, GO, 8 out. 2023.

SANTOS, Yara Nunes dos. [nov. 2023]. Entrevistadora Irenilde dos Passos de Castro Ribeiro, Catalão, GO, 7 nov. 2023.

SILVA, Laudimiro da, [out. 2023]. Entrevistadora Irenilde dos Passos de Castro Ribeiro, Catalão, GO, 8 out. 2023.

CONTRACULTURA NO BRASIL: POSSÍVEIS DISCUSSÕES SOBRE O MOVIMENTO A PARTIR DA REVISTA *MANCHETE* (1964-1978)

Raissa Silveira Buss[238]

Este texto é parte de uma pesquisa de mestrado ainda em desenvolvimento que pretende analisar as manifestações da contracultura juvenil na década de 1960 e 1970 no Brasil, a partir de sua singularidade conforme o contexto de ditadura militar. Theodore Roszak (1972) concebe a contracultura como uma rejeição às normas tecnocráticas, refletindo o desencanto dos jovens com os valores tradicionais após eventos como o holocausto e as bombas nucleares. O movimento representa uma busca por autonomia e prazer, manifestada em expressões culturais como o *rock'n'roll* e a moda alternativa. Eric Hobsbawm (1995) contextualiza esse fenômeno em um momento histórico de empoderamento juvenil durante a "Era de Ouro". No Brasil, sob ditadura militar, a contracultura assumiu formas distintas como resistência à censura e repressão. O estudo se concentra nas representações midiáticas, especialmente pela revista Manchete (1952-2000) para compreender como o movimento da contracultura foi retratado e apropriado em contextos comerciais, revelando as complexas interações entre manifestações culturais e interesses de mercado em meio a um processo de censura e repressão.

Palavras-chave: Contracultura, imprensa, revista Manchete, Ditadura Militar.

Introdução [239]

Década de 1950, Estados Unidos como nação "modelo do mundo", *american way of life*[240] em voga, Guerra Fria estampando os jornais do ocidente. Cultura de consumo e os EUA se recuperando de uma crise financeira. Estes são alguns dos enlaces importantes para se compreender o que viria adiante, já nos anos 1960: o movimento da contracultura juvenil.

---

[238] Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGH/UFGD), sob orientação do Prof. Dr. Fernando Perli. Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: raissabuss@hotmail.com .

[239] Este trabalho é parte de pesquisa desenvolvida no curso de mestrado, iniciado em 2024, no PPGH/UFGD.

[240] O American Way of Life, que dominou o cenário da sociedade americana após a Segunda Guerra Mundial, caracterizou-se por um forte interesse intervencionista dos EUA nos assuntos mundiais. O país se apresentou como uma nação que garantia liberdade e prosperidade aos povos do mundo. Internamente, a sociedade [...] passou a vivenciar um ideal de consumismo massivo, padronização cultural e fortalecimento da vida privada, em detrimento do espaço público. O American Way of Life foi oferecido ao mundo por meio do cinema, da propaganda, de investimentos privados, da TV e do rádio, como oposição ao autoritarismo soviético. (LIMONCIC, 2004, p. 29-30)

Segundo Theodore Roszak, autor do conceito de *Conter Culture*, se compreende a contracultura como um fenômeno social em oposição à cultura tecnocrática, sendo essa uma forma social na qual uma sociedade industrial atinge o ápice de sua integração organizacional (ROSZAK, 1972, p. 12). Isto é, a contracultura se estabelece a partir da negação de uma cultura tradicional bem definida e, neste caso, Roszak foi evidente ao relatar sobre uma juventude que, enfim, se percebia como classe própria, não mais limitada à herança do passado.

Isto é, parte dos jovens nos anos 1960 passaram a questionar o modelo de vida proposto até então, consternados com o que seus pais tinham visto acontecer: o holocausto alemão, as bombas nucleares de Hiroshima e Nagazaki, a disparidade de poder, o imperialismo e a ciência beneficiando a barbárie foram justificativas para a crítica e negação do estilo de vida tradicional e início de uma vida 'rebelde'. A reivindicação do prazer é dada como um símbolo de identidade dentro deste grupo que, num sentido de espiral, se identifica para outros grupos, dos grupos para a nação, da nação para o mundo. É uma forma de se estabelecer dentro do sistema saindo dele, como sugere Roszak.

O autor considera o caráter geracional da contracultura como um dos fatores do seu acontecimento, bem como Eric Hobsbawn, que explica que aquela cultura jovem global não poderia ter acontecido em outro período senão naquele, na "Era de Ouro", contexto em que a juventude, ora através das universidades, ora através da entrada no mercado de trabalho, teve maior poder aquisitivo que seus antecessores. (HOBSBAWN, 1995, p.321). Assim, quase que de forma inédita, jovens tornaram-se autônomos e, principalmente, autoconscientes.

A contracultura, ou seja, negação dos sistemas e padrões tradicionais de sociedade, tornou-se resposta também ao preconceito e aversão pela juventude revelada por demais camadas da sociedade.

> Uma coisa muito simples, e na qual não se pensa, é que as aspirações das gerações sucessivas, dos pais e dos filhos, são constituídas por referência a estados diferentes da estrutura da distribuição dos bens e das oportunidades de acesso aos diferentes bens: o que para os pais era um privilégio fora do comum [...] tornou-se estatisticamente banal. [...]. O desfasamento é particularmente forte no caso das classes em declínio que não tem sequer o que tinham aos vinte anos e isto numa época em que todos os privilégios dos seus vinte anos (por exemplo, o ski ou os banhos de mar) se tornaram comuns. Não é por acaso que o racismo antijovens [...] é obra das classes em declínio (como os pequenos artesãos ou comerciantes), ou dos indivíduos em declínio e dos velhos em geral. (BOURDIEU, 1983, p. 118).

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Assim, aos adultos se predestina a aversão ao novo, aos jovens e suas novas experiências, sendo marginalizados e invalidados quanto suas formas de expressão cultural. A juventude é ligada a rebeldia, violência e crime, por exemplo. Já aos jovens do século XX, como detalhado por Hobsbawn (1995), uma busca frenética por autonomia, consumo e diferenciação do velho, 'ultrapassado' e tradicional.

Outro ponto de destaque se dá nas classes sociais dos agentes contraculturais. Pereira (1982) defende que não é coincidência que o movimento tenha chamado atenção primeiramente da juventude da classe média, pois tendo contato direto com uma estrutura familiar tradicional e suas possíveis formas de repressão procurou-se ir contra aquilo que já se conhecia. O acesso às universidades e o mercado de trabalho próspero foram auxiliares pela procura ao movimento, afinal a oportunidade de renunciar a um salário e lar não era realidade de todos. Por isso, a necessidade de "considerar o lugar social do indivíduo e sua formação intelectual e moral" (CAPPELARI, 2007, p. 45), entendendo não só na contracultura uma complexidade de contextos próprios.

Este novo modo de vida não se baseava somente na mudança de pensamento e ideal de presente-futuro, mas também - e principalmente - a partir da maneira de se pôr e se expressar no mundo. O consumo de novos produtos culturais, como o *rock'n'roll* e a *nouvelle vague*, bem como a alteração de padrões estéticos, vide o cabelo comprido e roupas coloridas, foram fatores evidentes acerca da nova filosofia de vida, cada vez mais distante do 'mundo corrompido pela guerra'.

> A luta era a favor de um novo mundo, e, por isso, buscava-se destruir tudo o que viera antes: questionavam-se as relações entre os jovens e adultos, entre os professores e alunos, entre os homens e as mulheres. Fosse em Paris, em Nova Iorque, no Rio de Janeiro, em Praga ou em Tóquio, a juventude subvertia os costumes ditos incontestáveis pela igreja e pela família. A luta era contra a autoridade, a revolução era a dos costumes, e uma das principais aspirações dos jovens era sentir prazer em seus cotidianos, recusando uma vida pautada no tédio em troca da sobrevivência dentro do modo de produção capitalista. (NUNES; WOLFF, 2019)

Anterior a dita revolução dos costumes, é interessante frisar dois pontos. Primeiramente, o movimento da contracultura, assim como todo movimento social, não pode ser entendido por bases únicas, afinal, cada espaço-tempo tem peculiaridades, resultando num movimento individual, apesar das similaridades. Logo, a contracultura no Brasil não deve ser comparada de igual para igual com o movimento estadunidense, considerando que aqui ele ganhou uma

roupagem própria, conforme o contexto de repressão ditatorial a partir do golpe militar de 1964. Os Estados Unidos tiveram, sim, grande influência para os movimentos juvenis ao redor do mundo, incluindo o Brasil, mas é importante compreender a diversidade de trocas culturais ocorridas nas décadas de 1960 e 1970 como muito mais múltipla e global.

O desbunde, o *underground* e o marginal são conceitos que exemplificam o movimento abrasileirado. De acordo com Cappelari (2007), existiram três grupos principais em resposta a ditadura militar brasileira: aquele que recorreu a guerrilha armada, outro que se aderiu ao sistema e, por fim, os *desbundados*, que romperam com o sistema através dos comportamentos. Pode-se dizer que a principal diferença entre o primeiro e o último grupo são suas relações, respectivamente, muito próximas ou afastadas de organizações políticas e de sindicatos.

O que nos leva ao segundo ponto: ao contrário do que se deve imaginar, o movimento da contracultura não necessariamente se ancorou em pautas da esquerda revolucionária, marxista-leninista, por assim dizer. Sua bandeira foi a da liberdade pessoal, incluindo a liberdade de organizações sindicais. O que não significa que a revolução dos costumes não caminhasse paralela à resistência política, mas não eram movimentos intrínsecos, dependentes um do outro.

> A gente conseguiu conciliar uma luta política com um estilo de vida que foi prazeroso. Se acampava, se fazia festas. A gente não pode ter um imaginário de que a ditadura militar foi capaz de parar o país e fazer a juventude inteira pensar do seu modo. Chegava notícia dos Beatles, chegava notícia do movimento hippie, do Hendrix, do Festival do Woodstock, havia drogas. E isso não havia como eles controlarem. Então a revolução foi se dando aos poucos por outros caminhos que não foram a luta política. (RIAL, 2018, s/p)

Dessa maneira, a revolução dos costumes pode ser considerada também uma maneira de sobrevivência no contexto da ditadura militar, além de ter sido um escape da hierarquização que ocorria no interior das organizações políticas de esquerda, ainda que em solo brasileiro o movimento da contracultura tenha ganhado um caráter contra a censura e a repressão.

> A fé no marxismo como ideologia redentora é abalada pelo sentimento de que a única realidade seria o poder. Instala-se a desconfiança em todas as formas de autoritarismo, inclusive os que são exercidos em nome de uma revolução e de um futuro promissor, promovendo a valorização política de práticas tidas como alienadas, secundárias ou pequeno-burguesas. O moralismo comunista é recusado como uma atitude de "salão" que resguarda o corpo, teme as forças revolucionárias do erotismo e evita pensar as próprias contradições. Estremecidas as

> sólidas e 13 antigas referências, sob o signo da mudança, o empenho na procura de uma forma nova de pensar o mundo, a loucura passa a ser vista como uma perspectiva capaz de romper com a lógica racionalizante da direita e da esquerda. (HOLLANDA, 2004, p. 78)

Pierre Bourdieu (1984) escreve que, assim como existem regras que compõem sociedades dominantes, existem também "regras de desordem", ou seja, até mesmo na rebeldia de grupos como o da revolução armada, ocorrem estruturas de organização e hierarquização que, de alguma maneira, exclui identidades do grupo. Dessa forma, parte da juventude no contexto da ditadura militar brasileira também visualizou repressão nos grupos revolucionários e pouco espaço para suas experiências individuais. Nascia aí, a revolução dos costumes, mais distante dos 'dogmas', estruturantes demais para essa nova juventude.

Mas a escolha por revolucionar através dos costumes, do cotidiano, não pode ser visto como uma mera fuga da luta armada ou medo da reação à revolução marxista, mas como uma outra maneira de sobrevivência e resistência. Ou melhor, a 'fuga' da luta armada não significa abandono da resistência, mas reelaboração desta, afinal, como descrito, o conceito de luta armada não foi antagônico ao da revolução dos costumes, ambos podiam seguir paralelamente. A pílula anticoncepcional, o sexo por prazer, a releitura da estrutura familiar tradicional, a não-necessidade de um local fixo, o tropicalismo[241] em suas variantes, todos esses elementos retratam uma maneira de sobreviver num cotidiano ditatorial e repressivo, unindo o prazer à luta.

'O que escreve os impressos sobre a contracultura?': a revista *Manchete* como recorte para estudos da contracultura juvenil brasileira

Os estudos acerca da temática da contracultura dos anos 1960 e 1970 têm sido cada vez mais presentes na historiografia brasileira. É possível perceber um aumento de obras recentes que vem sendo escritas sobre o conceito, ora pelo distanciamento temporal das décadas de 1960 e 1970 - e melhor estabelecimento historiográfico delas -, ora por uma certa emergência da história cultural que tem ocorrido nos últimos tempos. A historiografia tem retratado a produção cultural destes grupos a partir de um viés marginal e alternativo, não mais como um grupo de

[241] No tropicalismo, movimento de (1967-1968), Caetano Veloso, Hélio Oiticica e Glauber Rocha chamaram a atenção pela subversidade e protesto contra o sistema através da música, artes plásticas e cinema, respectivamente. RIDENTI, **Marcelo. Cultura e política: os anos 1960-1970 e sua herança**. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília A. N. O Brasil Republicano. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008, pp 133-166

‘vazio cultural’, como costumava-se interpretar pela intelectualidade da esquerda tradicional (Kaminski, 2019, p. 10-12).

As manifestações culturais, incluindo a contracultura, estão cada vez menos relacionadas a uma escrita e pesquisa nobre como costumou ser, e, enfim, estão sendo analisadas a partir de novas abordagens e recortes. Podemos dizer que esta temática está cada vez mais espalhada geograficamente no campo da historiografia brasileira, o que nos faz entender uma retirada do eixo Rio-São Paulo, até então muito presente. Outro ponto importante tem sido a sua multiplicidade de recortes de estudos, a partir das manifestações artísticas contraculturais, como a música, a literatura e o teatro, ou então, através da análise do caráter coletivo do movimento e suas experiências próprias.

Isto é, muito tem se pesquisado sobre a contracultura por seus próprios símbolos, mas não sobre as representações que demais grupos fizeram do movimento contracultural. Afinal, como o Brasil recebeu a ideia da contracultura jovem nos anos 1960 e 1970? Existe, claro, extrema importância em compreender o movimento a partir de seus próprios dizeres - e é também um de nossos objetivos -, mas percebendo como ele foi retratado pode nos trazer novas respostas sobre o seu lugar e tamanho no cenário cultural brasileiro.

Um desses caminhos para se estudar a contracultura é a partir da imprensa, seja por jornais, revistas e *sites* ou, televisão, rádio e mídias sociais. Apesar do grande valor histórico, a imprensa somente se consolidou como objeto de pesquisa histórica nos anos 1970, explicado pelas alterações da prática historiográfica nas décadas finais do século XX, a chamada história nova que, evidenciando novas perspectivas, diálogos com outras disciplinas e expansão dos objetos de estudo, foi capaz de atribuir à imprensa um caráter de fonte primária de pesquisa, não mais somente de documentação.

No entanto, utilizar a imprensa como fonte de pesquisa traça um caminho bifurcado: o das informações e o do próprio periódico. Para além das constatações encontradas através da leitura dos materiais, é imprescindível os entender como nunca isentos de jogos de poder e editoriais tendenciosos, produzidos através de propósitos, público-alvo e contexto histórico-social. O historiador tem como metodologia, nesse caso, o de questionar e pesquisar para além da publicação em questão, como sua tiragem, seus escritores e relações com grupos econômicos e políticos. É historicizar a fonte, nas palavras da historiadora Tânia Regina de Luca (LUCA, 2015, p. 132).

Aqui, na pesquisa de mestrado que embasa este texto, utilizaremos as edições da revista *Manchete* (1952-2000), especificamente as publicadas entre os anos 1964 e 1978[242], como fonte primária de estudo. A escolha se dá não somente por sua influência no cenário da época, mas também pela sua característica de "[esquivar-se] muitas vezes de comentar a situação delicada em que o país se encontrava. Além de contribuir com a construção negativa da imagem dos sujeitos que se voltavam contra o governo, buscando eliminar qualquer fala que se contrapusesse aos militares e à ordem social" (FALCÃO, 2013). A Revista *Manchete*, portanto, pode ser considerada um objeto midiático favorável ao contexto ditatorial brasileiro e, por isso, se torna fonte interessante para responder acerca das representações de um grupo cultural determinado.

A revista *Manchete* circulou pelo Brasil durante cinco décadas, sendo publicada semanalmente. Considerada a segunda maior revista brasileira da época, foi criada em 1952 pelo ucraniano Adolpho Bloch, numa tentativa de aproximação com o formato da revista estadunidense *Life*, que teve como foco a fotorreportagem, mistura da fotografia e do jornalismo dentro do impresso de maneira que a primeira tenha destaque sobre o último. Considerando o grande índice de analfabetismo no Brasil da segunda metade do século XX, é possível compreender o sucesso de uma revista marcada pela presença de fotografias de qualidade, coloridas e bem destacadas, que chamou rapidamente a atenção de um público vasto da classe média. Mas, apesar do sucesso, a *Manchete* não tem total destaque dentro da historiografia brasileira e "uma revista que durou meio século num país e mundo em ebulição, certamente tem muito mais a oferecer para interpretações no entendimento das relações de representação de um Brasil contemporâneo" (FÁVERI, 2014, p. 8).

A imprensa, enquanto importante veículo de informação, forma opiniões a todo instante, até mesmo com a ausência de determinadas temáticas em suas páginas e, por isso, é adequado a problematização daquela que foi uma das maiores revistas de circulação no espaço brasileiro, afinal, percorreu durante cinco décadas evidenciando representações do mundo social. O historiador Roger Chartier, em *A história ou a leitura do tempo* (1998), traz reflexões acerca da materialidade do texto como parte do próprio tempo histórico, sendo ou não idealizada pelo autor. Neste caso, nos interessa compreender as edições, reconfigurações, escolhas de imagens, precificação dos impressos e, não menos importante, leitura acerca desses como capazes de traçar interpretações sobre o objeto de estudo em questão.

[242] A escolha deste recorte temporal se dá a partir do contexto do golpe militar brasileiro, em 1964, até o fim do AI-5, em 1978, quando ocorreu um apaziguamento da censura e repressão.

Sobre apropriação, Chartier (1998) ressalta que a maneira como os "leitores" se apropria dos discursos, ditos e não-ditos, são tão importantes quanto o que está escrito ou dito. A forma com que determinado texto é lido, ouvido ou visto é cultural e dependente do leitor e seu contexto histórico e social, o que implica em novas representações sobre si e dos outros. Aqui, podemos pensar o contexto da ditadura militar brasileira como favorável para a recepção de textos e matérias jornalísticas sobre a contracultura juvenil de forma a aplicar um juízo de valor conservador. Não é coincidência as representações negativas - não somente através da *Manchete* - feitas sobre a juventude contracultural naquele período, afinal, a temática de uma juventude transviada serviria de gancho jornalístico para venda e circulação dos periódicos. Cabe aqui, algumas considerações acerca das estratégias mercadológicas da imprensa quanto às representações do movimento contracultural dos anos 1960 e 1970 no Brasil.

A 'reversão de valores', segundo Orivaldo Leme Biagi (2019), pode ser considerada como a principal estratégia mercadológica da imprensa daquele período:

> Para contornar tal situação, a publicidade brasileira utilizou-se da seguinte estratégia: 1 - não esconder que existia um imaginário de contestação ligado aos jovens, a contracultura, pois, se o fizesse, seria difícil criar a identificação deste público para o consumo; 2 - procurar destacar seus aspectos mais superficiais e imagéticos, ou seja, elementos mais fáceis de serem manipulados; 3- relacionar o desejo de contestação social à derrota e/ou à cooptação pela sociedade. Chamaremos tal estratégia de reversão de valores - a contracultura apresentava um conjunto de valores e a publicidade, sem desprezar tal conjunto de valores, trabalhava neles, invertendo-os, revertendo-os a uma ótica mais conservadora (BIAGI, 2019, p. 47-48).

Dessa forma, os meios midiáticos delineiam a juventude e seus quereres ao mesmo tempo em que é delineada pela própria. A imprensa forja opiniões sobre a juventude, vide matérias narrando a possível violência dos 'cabeludos', 'rockers' e 'mods', ao mesmo tempo em que se utiliza de seus simbolismos, na 'reversão de valores'. Enquanto é possível encontrar reportagens e matérias jornalísticas que retratem a juventude da contracultura de forma estereotipada, conforme a lente conservadora do grupo editorial, vemos publicidades que se utilizam da temática 'jovem', 'hippie' e 'contracultura' fazendo parte das edições do periódico citado, numa tentativa de venda e aproximação do próprio público contracultural.

Maria Celeste Mira (2001) sugere que a imprensa se categoriza conforme as necessidades do momento, isto é, cria segmentos para públicos alvos específicos a fim de maior potencial de consumo. Disso, se entende que esses grupos eram discriminados não só

socialmente, mas também como consumidores. Para estes, trata-se de recuperar sua autoestima e mudar sua trajetória já que não havendo espaço entre os meios midiáticos, pouco foram as chances de forjar uma identidade simbólica. A revista Manchete, logo, traria de incluir o movimento da contracultura em suas pautas, ora por tentativa de aproximação com o próprio ora por legitimação de um discurso conservador, já esperado pelo público-alvo da revista, a classe média brasileira. Em ambos os casos, vemos uma estratégia mercadológica por parte do impresso.

Reflexões finais

O objetivo desta comunicação foi, enfim, traçar uma breve discussão sobre a temática presente, tratada na dissertação de Mestrado em História (PPGH/UFGD) a qual venho desenvolvendo, estando aberta a possíveis modificações conforme o andamento da pesquisa.

A partir disso, podemos perceber a temática da contracultura juvenil nos anos 1960 e 1970 no Brasil como promissora, pois a historiografia brasileira nos revela uma abertura de possibilidades de estudo sobre o assunto. É possível, a exemplo, compreender o movimento a partir de suas manifestações artísticas, como a música, a literatura e o teatro, ou então, através de suas representações nos demais campos da sociedade da época.

Neste caso, buscaremos compreender a contracultura através de suas representações nas páginas da revista *Manchete*, nosso outro recorte temático, considerando o editorial da revista muito próximo aos ideais de censura da ditadura militar brasileira. A contracultura sob as lentes da revista *Manchete* como objeto de análise poderá ser capaz de responder: quais dessas lentes ainda seguem sendo realidade como herança deste período? Essas práticas do mercado editorial têm relações com o campo editorial atual? Dentro da história da imprensa brasileira as práticas de representações podem estar sempre entrelaçadas.

Assim, nos interessa analisar todo o material conforme as problemáticas anteriormente descritas, dando ênfase nos processos mercadológicos e conservadores que podem ser interpretados contra o movimento de contracultura dos anos 1960 e 1970. Os objetivos e questões implícitos na pesquisa podem, como toda pesquisa, traçar caminhos variantes dos pressupostos, o que não significa a rápida aceitação das hipóteses como equivocadas, mas reestruturação delas. Muito é possível quando se fala em contracultura e imprensa brasileira num período de censura e de repressão. É preciso questionar.

Referências Bibliográficas

Fontes

RIAL, Carmen Silvia. Entrevista concedida a Binah Irê, Jair Zandoná e Maria Helena Lenzi. Florianópolis, SC, Brasil, 25/09/2018. Transcrita por Alina Nunes. Acervo do Laboratório de Estudos de Gênero e História (LEGH/UFSC)

Revista Manchete. Rio de Janeiro, 1964 – 1978. Diversas edições.

Referências

ANDÚJAR, Andrea**. De novelas, sexo e rock' and roll: as relações amorosas em dias de revolução**. In: PEDRO, Joana Maria; WOLFF, Cristina Scheibe (org.). Gênero, feminismos e ditaduras no Cone Sul. Florianópolis: Editora Mulheres, 2010. p. 31-51.

BIAGI, Orivaldo Leme. **A Construção de Discursos Conservadores pela Publicidade Brasileira em Relação Contracultura**. In: Kaminski, Leon. (Org.). Contracultura no Brasil, Anos 70 - Circulação, Espaços e Sociabilidades. 1ed.Curitiba: Editora CRV, 2019, v., p. 43-65.

BOURDIEU, Pierre."**A juventude é apenas uma palavra**". In: Questões de sociologia. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

CAPELLARI, Marcos Alexandre. **O discurso da contracultura no Brasil: o Underground através de Luiz Carlos Maciel**. São Paulo, 2007. 256p. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo.

_____. **Poder Simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1984.

CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difusão Editora, 1988.

FALCÃO, Greyce. **A imprensa a serviço do golpe: O AI-5 nas páginas da revista Manchete** (1968-1979). IX Encontro Nacional de História da Mídia, 2013, Ouro Preto. Anais Eletrônicos.

FÁVERI, Marlene de. **A Revista Manchete como Fonte: Memória Social e Representações do Brasil Contemporâneo**. In: VII Simpósio Nacional de História Cultural: História Cultural: Escritas, Circulação, Leituras e Recepções. Universidade de São Paulo – USP, São Paulo – SP, 10 a 14 de Novembro de 2014.

FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília A. N. **O Brasil Republicano**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008, pp 133-166

GONÇALVES, Daniel José. **O desbunde como manifestação política: a identidade de gênero na obra de Ana Cristina Cesar.** 2008. 118 fl. Dissertação (Mestrado em Letras) – Setor de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

HOBSBAWM, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLLANDA. Heloísa Buarque de. **Impressões de Viagem: CPC, Vanguarda e desbunde. 1960/1970**. Rio de Janeiro: Aeroplano. 2004.

KAMINSKI, Leon. **Olhares sobre a Contracultura no Brasil**. In: Kaminski, Leon. (Org.). Contracultura no Brasil, Anos 70 - Circulação, Espaços e Sociabilidades. 1ed.Curitiba: Editora CRV, 2019, v., p. 9-15.

LUCA, Tania Regina de. **História dos, nos e por meio dos periódicos**. In. PINSKY, Carla Bassanezi (org.). Fontes históricas. São Paulo: Contexto, 2015.

NUNES, Aline do S.; WOLFF, Cristina Scheibe. **A todo vapor: revolução sexual e desbunde**. In: WOLFF, Cristina Scheibe; ZANDONÁ, Jair; MELLO, Soraia Carolina de (org.). Mulheres de Luta: feminismo e esquerdas no Brasil (1964-1985). Curitiba: Appris, 2019. p. 233-253.

PEREIRA, Carlos Alberto M. **O que é Contracultura**. 2ª ed., São Paulo: 1983.

ROSZAK, Theodore. **A contracultura: reflexões sobre a sociedade tecnocrática e a oposição juvenil**. Petrópolis: Vozes, 1972.

DANÇANDO COM OS TAPUIOS
POR UMA REVISÃO DO PATRIMÔNIO NA CIDADE DE GOIÁS

Vanessa Bohn Costa

Este artigo atua em duas frentes a primeira com objetivo de denunciar o apagamento histórico cultural da população afro-indígena na cidade de Goiás, principalmente no que diz respeito à constituição de uma ideia de cidade patrimônio, e a segunda tem por objetivo trazer a público o patrimônio cultural invisibilizado ainda hoje, aprofundando o debate no estudo de caso da dança dos tapuios, patrimônio imaterial da cidade, que devido a um profundo processo de apagamento não é mais praticado por seus detentores.

A Cidade de Goiás pela ótica do apagamento histórico-cultural da população afro-indígena

A cidade de Goiás é fruto do ciclo do ouro, momento em que a expansão territorial tomava conta da colônia portuguesa, em busca do tão valioso minério, mas também com a pretensão da ocupação do novo território português.

No início do século XVIII o bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva Filho reconhece as eminências do rio vermelho, outrora percorrido junto ao seu pai, onde são descobertas as minas de ouro goianas, culminando na fundação do Arraial de Sant'Anna. Essa ocupação territorial teve grande importância nacional por ser a primeira região ocupada por portugueses para além do Tratado de Tordesilhas e mais tarde configurou grande importância local, pois esse dado da ocupação territorial que contribuía para a expansão do território brasileiro, aufere uma importância histórica à cidade que hoje é reconhecida como patrimônio mundial da humanidade pela UNSECO (TEDESCO, 2008) (IPHAN)[243].

A região se constitui a partir de um povoamento mestiço entre portugueses, índios e negros. E é edificada aos moldes da arquitetura colonial através das mãos de pessoas assaltadas de seus lares e submetidas ao violento processo de escravização.

[243] http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/362

Após o declínio do ciclo do ouro na região vieram outros ciclos, da pecuária, agricultura; o arraial de Sant'Anna ascende à vila Boa de Goyaz e em 1818 a vila passa a ser sede da província de Goiás, posteriormente capital do Estado.

Com o advento do Estado Novo no Brasil, na década de 1930, há uma reconfiguração política que interfere diretamente na antiga Capital, Pedro Ludovico Teixeira, então representante do sudeste é nomeado interventor federal e põe em prática o antigo plano de mudança da capital da cidade de Goiás para uma nova região que vem a ser conhecida como Goiânia.

Essa transição se dá de forma traumática para a elite vilaboense, que além de ser destituída de sua importância política vê todas as suas instituições migrando para a nova Goiânia, muitos distritos acabaram se emancipando promovendo uma perda territorial e demográfica para Goiás, além do impacto financeiro que atingiu o patrimônio público e privado gerando um profunda memória de espoliação que segundo Izabela Tamaso (2008) é ocasionado pelo impacto econômico, política e social acometendo diretamente as estruturas familiares que, a partir de então, desenvolveram uma "retórica da perda" (GONÇALVES, 1996) que implica na construção de uma narrativa reproduzida acerca das privações materiais e simbólicas sofridas pelos indivíduos, famílias e sociedade.

Segundo Gonçalves (1996) a perda dos elementos estabilizadores de uma cultura por meio dos quais um indivíduo, grupo ou nação se distingue e afirmam sua personalidade gera uma desordem no campo sociocultural. Em resposta a essa desordem instituída pela retórica da perda a elite cultural da cidade de Goiás se empenha em reconstituir a centralidade perdida com base na sua importância histórica e cultural.

Portanto, em meio a transição da capital inicia-se um dialogo junto ao Serviço de Patrimônio Histórico Artístico Nacional - SPHAN, na época, para analisar a possibilidade de tombamento de alguns monumentos e edifícios da cidade, inicia-se então, um processo gradual e contínuo em busca de um reconhecimento cultural e histórico que contribui para o fortalecimento das prática culturais dos filhos de Goiás.

Na década de 50 foram tombados: Casa da Câmera e Cadeia, Quartel do XX, Igreja da Boa Morte, Palácio Conde dos Arcos, Igreja de São Francisco, Igreja do Carmo igreja da Abadia, Igreja de Santa Bárbara.

Em 1978 expandiu-se o tombamento de edifícios e monumento para uma área urbanística configurada por construções coloniais:

> Rua Dom Candido; trechos Praça do Rosário; Rua Bartolomeu Bueno; Caminho que leva à Fonte Carioca; Rua Guedes de Amorim até o Largo da Boa Vista; Rua Senador Eugênio Jardim; Rua da Abadia e trecho da rua Treze de Maio; Rua Passo da Pátria; inclusive a igreja Santa Bárbara; Rua Couto Magalhães esquina c/R. Senador Eugênio Jardim; Rua Couto Magalhães, trecho que inclui a Igreja da N.Sª do Carmo e trecho entre a Rua Sebastião Fleury Caiado e Rua Dr. Corumbá; Rua Sebastião Fleury Caiado que margeia o Rio Vermelho, desde a entrada da cidade até a 3ª. ponte; Praça do lado da Igreja São Francisco de Paula; Praça Castelo Branco e trecho da Rua Corumbá. (TAMASO, 2008, p.177 a 178)

No ano de 1993 a portaria regional nº001, do Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural amplia a área de proteção para as áreas do entorno do tombamento, ampliando significativamente área de proteção.

Em 1998, mais uma vez, a elite vilaboense se une em um movimento pró candidatura da cidade de Goiás à patrimônio Mundial da Humanidade, fizeram então uma articulação no intuito de angariar fundos para a construção do Dossiê as ser apresentado à UNESCO requerendo a tão almejada titularidade, em junho de 1999 o documento foi entregue ao Itamaraty; em 2000 o ICOMOS deu parecer favorável ao tombamento, por fim, em 2001 a UNESCO referendou o parecer do ICOMOS e concedeu o título de Patrimônio Mundial de Humanidade para a cidade de Goiás.

A área considerada patrimônio pela UNESCO (Fig.1) é basicamente a delimitada em 1978, somando-se a área do entorno e a paisagem natural da cidade, o patrimônio considerado como símbolo representativo da história e cultura local são as ruas, monumentos e edificações coloniais, inerentes a uma elite branca que se pretende hegemônica e carrega junto ao sonho do patrimônio a intenção de imprimir na história mundial uma visão “única” de sua identidade.

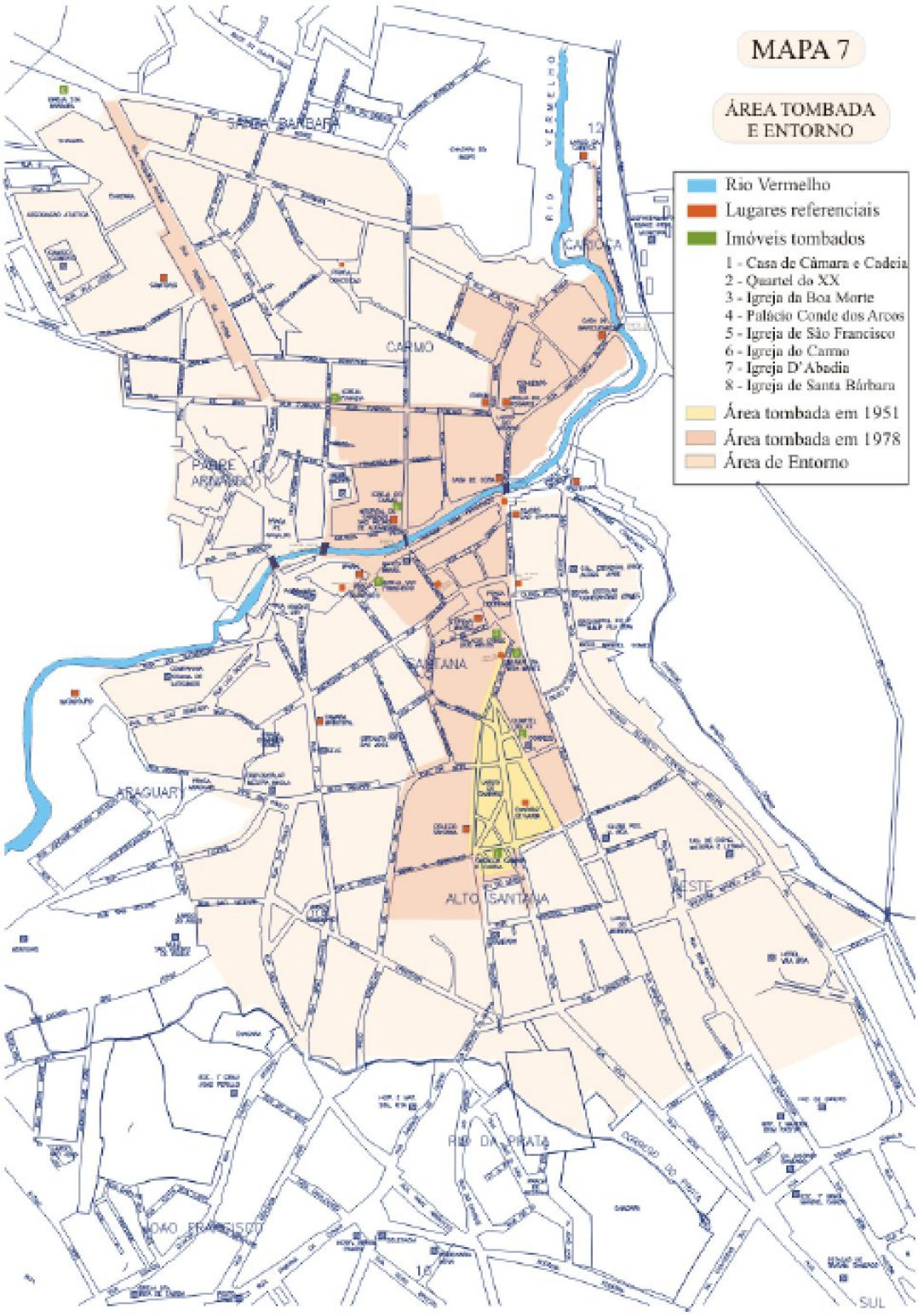


FIGURA 1 - mapa da área tombada e do entorno do centro histórico de Goiás

Ao analisar o anexo III do Dossiê é possível perceber como foi construída a singular trajetória cultural dos vilaboense; para concepção deste documento, levou-se em conta não

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

apenas a importância do patrimônio material mas também a dinâmica e o contexto sócio cultural abrangendo os bens culturais de natureza imaterial ou intangível. Foram entrevistadas 90 pessoas na cidade de Goiás, todas moradoras do centro histórico - para fazer o levantamento dos bens de natureza imaterial - limitando, com isso, a comunidade a ser entrevistada e excluindo aqueles que residem em outros bairros (DELGADO, 2005). Dessa maneira constitui-se a singular trajetória cultural dos vilaboenses, sob a perspectiva do descarte:

> A seleção empreendida pelas instituições de preservação cumpre o papel de garantir o sentido ou própria possibilidade de determinação daqueles bens escolhidos para representar o passado, a história a tradição a memória, o restante não contemplado fica sujeito a possíveis descartes (TAMASO, 1998)

Nos depoimentos coletados foram notórios os referenciais culturais referente às manifestações relacionadas à igreja católica e à elite vilaboense: as procissões da semana santa, a festa do divino espírito santo, a música erudita ligada à igreja católica, as pinturas de Goiandira do Couto, os versos de cora Coralina, toda uma produção cultural promovida ou forjada pelos moradores deste centro histórico; havendo uma menção ou outra às manifestações culturais para fora do centro a exemplo do Congo de Goiás. A partir dessas entrevistas é produzido um texto cultural particular, que vem a se somar ao Dossiê, distinguindo e consagrando Goiás como um depositário do passado regional.

A construção de um dossiê de preservação cultural sob a perspectiva de descarte da diversidade existente nessa região - diversidade essa relacionada à produção simbólico-cultural da cultura afro brasileira e indígena – denuncia a perpetuação do genocídio epistêmico nos processos de validação e preservação do conhecimento mesmo após o período de produção e disseminação do racismo, promovido pela lógica étnico-racial constituída ao longo dos sec. XVI e XIX.

A construção de uma identidade cultural através dos valore simbólicos contidos nos referenciais culturais que parecem naturais dos moradores da cidade de Goiás, na verdade, são:

> "produto de uma imposição arbitrária, quer dizer de um estado anterior da relação de força no campo das lutas" pelo poder simbólico de produzir nesse espaço social "uma visão única da sua identidade, uma visão idêntica da sua unidade" (BORDIEU, 1989, p. 115, apud DELGADO, 2005 p.131).

Se nos séculos passados a população negra e indígena era proibida de produzir conhecimento de forma autônomo, sendo negado o direito à prática cultural e cosmológica, hoje são privados da manutenção e perpetuação de suas memórias no presente e às gerações futuras.

O Patrimônio Afro-Brasileiro da Cidade de Goiás

Tendo em vista o processo de marginalização sofrido historicamente pela população afrodescendente e reiterado pelo processo de patrimonialização da cidade de Goiás, este capítulo irá empenhar esforços para mapear o patrimônio cultural da cidade secularmente marginalizado e silenciado pela lógica eurocêntrica e capitalista.

O centro histórico da cidade de Goiás foi construído e preservado pelas mãos de pessoas negras, todas as casas, igrejas, monumentos, prédios públicos, foram moldados e edificados pelo conhecimento e trabalho forçado de pessoas que eram mantidas sob o brutal sistema escravocrata.

Mesmo sob o regime escravocrata, os escravizados, criavam meios e possibilidades de socializar, promover e manter viva sua cosmologia, ou seja, de se afirmarem enquanto seres humanos, constituindo espaços sociais e até físicos que viabilizavam sua existência até mesmo no campo político e econômico.

> As associações religiosas eram, portanto, importantes elementos de integração social e cultural entre a população negra no interior da sociedade escravagista e uma das instituições que garantiam a essas mesmas pessoas escravizadas o mínimo de dignidade humana. Se a sociedade escravizadora apagava a existência individual dos escravizados, organizados eles garantiam sua existência coletiva e impediam o total assujeitamento social a que estavam submetidos. (CARVALHO, 2021, p. 140)

Um marco do patrimônio cultural afro-brasileiro e da importância dessa parte da população na construção simbólica e subjetiva da cidade de Goiás se dá na constituição da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e na construção, em 1734, da Igreja do Rosários dos Pretos, primeira igreja construída na cidade de Goiás, às custas do dinheiro e trabalho de negros e negras escravizados. Um espaço, em meio a todas as privações e restrições, capaz de promover, em algum âmbito, a preservação da cultura e subjetividade da população negra, além de ser um ambiente de socialização, com relevante importância política e econômica para estes, também, moradores da cidade de Goiás (CARVALHO, 2021) : (TAMASO, 2008).

Ainda que impossibilitados de exercer suas práticas simbólicas, culturais, cosmológicas, “os negros se representavam ou por meio dos códigos europeus, infiltrando-se em cenas e símbolos católicos, ou nas religiões de matrizes africanas, que praticavam mais ou menos às escondidas”. (CONDURO, 2012, p.44)

A Irmandade dos Pretos na cidade de Goiás, reunia um volume grande de adeptos e também de manifestações praticadas por seus fiéis, conforme mencionado por Regina Lacerda,

> O Tambor passou em Goiás, como em outros lugares por transfiguração de sentido. Originalmente Dança lasciva, é, ali, considerada dança sagrada, pois "foi a única dança que Nossa Senhora dançou" (...). Dizem que deve ser dançada com alegria, mas com respeito pois é ela a dança que acompanha a Rainha até a igreja nas festas do Rosário. (LACERDA, 1968, p. 34)

Mais a frente Regina Lacerda (1968) relata que foi na festa do Rosário que ficaram o Tambor, a Taieira e o Congo. Em relatos de Elder Camargo dos Passos (2018) ela menciona também a Dança dos Tapuios como manifestação integrante da festa, podemos crer que, possivelmente, muitas outras manifestações somavam-se não somente à festa do Rosário mas ao cotidiano da população africana e afrodescendente que se encontrava por essa região e que foram descartadas nas narrativas que sobreviveram aos séculos de violência deferidos à essas pessoas.

Esse patrimônio cultural construído pela comunidade negra, que também elucida a indissociabilidade entre o material e o imaterial dentro do campo do patrimônio, resistiu ao longo de dois séculos quando em meados da década de 1930 a irmandade foi destituída e a igreja demolida para dar lugar a uma nova igreja, aos moldes de uma arquitetura neogótica[244], agora sob gestão de frades Dominicanos.

Muitas das manifestações promovidas pela irmandade foram desarticuladas e as poucas que sobreviveram a essa estratégia de silenciamento, passaram a se apresentar na festa do Divino Espírito Santo, com consentimento da elite vilaboense, assim como, sob sua "rédea".

No século XX, o que restou de mais expressivo referente às manifestações culturais afro-brasileira foram: a dança do Congo, a dança dos Tapuios, a Capoeira e as práticas religiosas que conseguiram resistir ao sincretismo imposto pela violenta cultura eurocêntrica.

Recentemente, surgiram novas manifestações culturais promovidas por agentes da cultura negra da cidade de Goiás, que em meio à luta simbólica, pela constituição e manutenção de espaços possíveis para a existência da cultura afro-brasileira, vem conseguindo estabelecer um campo fértil para a prática e difusão de seus saberes culturais.

> Esse movimento negro atuante nas margens e também no centro histórico está proporcionando transformações: em relação aos lugares, há um início de democratização dos espaços públicos; em relação à narrativa oficial de patrimônio, percebe-se um deslocamento e o início de visibilidades de narrativas insurgentes; (MACEDO, 2021, p. 237)

[244] O estilo neogótico destoa completamente do conjunto urbanístico erigido pela perspectiva vernacular colonial da cidade de Goiás. "Talvez o única substituição radical de um grande prédio público da cidade deu-se justamente com o templo dos irmão pretos". (Carvalho, 2021, p. 166)

Além do Congo e da Capoeira Angola que resistiram bravamente pela permanência de suas práticas e narrativas em um meio tão nocivo, no século XXI surgiram os afoxés Ayodele e Pilão de Prata e mais recentemente o Samba de Roda e o Jongo, manifestações que se constituíram na cidade de Goiás a partir do estudo de referenciais de outras regiões do Brasil como Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo. Ainda que recente o afoxé Ayodele já não mais é praticado pelos agentes culturais que o realizavam.

No levantamento do patrimônio imaterial da cidade de Goiás feito em 2014 pela UFG em parceria com o IPHAN, o depoimento de Estevão Gomes de Sá, traz a luz a forma como a cultura negra na cidade de Goiás se faz presente, fragmentada, descontextualizada de seus rituais de narrativas de saber, escondida em quintais, mas ainda sim tem os que se vestem de branco, os que comem quiabo milho e canjica - comidas de terreiro, as espadas de São Jorge nas calçadas, as panelas e utensílios de barro, os quintais com raízes medicinais; uma diversidade de elementos espalhados pela cidade como uma espécie de quebra-cabeça que remontam a memória e o conhecimento produzido pelos negros escravizados, perpetuado por seus descendentes e inclusive incorporado pela elite branca que reproduz essas práticas cotidianas.

A repressão à população negra, não a impediu de armazenar, transmitir e continuar produzindo seus conhecimento e saberes, no entanto, é notório o silenciamento imputado pelos grupos hegemônicos que acabam, muitas vezes, por extinguir o saber-fazer dessa população; antigamente através do extermínio físico e da proibição de suas práticas e hoje na falta de valorização, investimento e políticas públicas preservacionistas que se comprometam com a viabilidade e manutenção do patrimônio cultural afro-brasileiro; lógica essa exacerbada na cidade de Goiás pelo próprio sistema de promoção patrimonial colonialista que ao valorizar o patrimônio branco da cidade, corrobora para a intensificar o processo de marginalização do patrimônio negro, que já existe à margem.

> Sendo assim, as críticas recaem sobre a forma como os recursos são aplicados e, fazendo analogia com o patrimônio material na cidade, a moradora relata que, quando um prédio, mesmo privado, precisa de reforma, o Iphan contribui para a manutenção e preservação. Nesse aspecto, o patrimônio negro não está sendo cuidado, não se dispensa recurso para mantê-los e, para que ele seja salvaguardado dentro das políticas públicas de patrimônio, é necessário que a humanidade de quem produz esse ofício patrimonial seja reconhecida como tal, ou seja, a luta é por reconhecimento (MACEDO, 2021, p.245)

Dançando com os Tapuios

A exemplo desse processo de seleção e apagamento sobre o qual versa o patrimônio afro-indígena na cidade de Goiás encontra-se a Dança dos Tapuios, manifestação cultural com mais de século de existência que ao início dos anos 1990 deixa de ser praticada – pela segunda vez - em um processo de profunda desvalorização que tornou a dança desinteressante aos olhos da nova geração em vista dos desafios que o grupo encontrava para se manter. A falta de oportunidade fez com que alguns membros migrassem para outras cidades e os que aqui se mantiveram acabaram se desmobilizando frente a tantas promessas de auxilio e manutenção que nunca se concretizaram, por parte de agentes ligados à cultura, a órgãos como IPHAN, ao governo local e regional: "Já procuramos o IPHAN por conta de um acordeom e nunca arrumou, disseram que iam arrumar um cômodo para guardar nossas roupas e instrumentos, e nunca arrumaram". (FREITAS, 2024)

Ao visitar a história e memória da dança dos tapuios sinto quase como o desfio de montar um quebra-cabeça de 500 peças onde parte delas sumiram no tempo e espaço. Existe pouquíssimo material sobre a dança seja escrito ou através de registros fotográficos, sonoros e cinematográficos e o pouco material que existe não nos permite entender exatamente os meandros da construção dessa tradição.

A dança dos tapuios foi referencia cultural na cidade de Goiás ao longo de um século e há registro de ocorrer em outras regiões do estado como Jaraguá. Na cidade de Goiás se tem relato de pessoas que dançavam os tapuios desde 1909[245] e com indícios de que a manifestação nessa época já era tradição na cidade.

A ultima geração que dançou os Tapuios associa a manifestação ao levante do mastro da festa do Divino, onde se apresentavam. Antes da festa passavam de 5 a 7 dias ensaiando e fazendo os preparos necessários de vestimentas, segundo relatos a rua se enchia de gente para assistir aos ensaios, momento em que a população agendava com o grupo a apresentação em suas casas, em sua maioria moradores do centro histórico[246], mas também apresentavam no bacalhau ou onde fossem convidados, passavam por volta de uma semana dançando nas casas que eram convidados e por fim se apresentavam no levante do mastro do Divino. O grupo não cobrava pela apresentação, mas em geral recebiam uma caixinha pelo dono da morada que solicitou a dança, assim como, em geral, a família que solicitava a apresentação ofertava um lanche e bebida ao grupo. As apresentações aconteciam sempre após as 19 h e não passavam da meia-noite, pois todos os integrantes eram trabalhadores, o que permitia com que fizessem uma no máximo duas apresentações por dia:

> Esse Tapuio desde que eu conheço a dança , desde que conheço por gente, eles veio de geração, eles era tudo servente, pedreiro ali, amigo, morava tudo no

[245] O musicólogo Renato de Almeida, no ato do batismo cultural de Goiânia colheu o depoimento de um dos membros dos Tapuios, o sargento da polícia goiana, Wadjou Manoel da Paixão que relatou que quando criança em 1909 ingressou na dança como cacique Mirim.(Almeida,1942)

[246] Na época, não haviam muitas casas para além do centro histórico, mas existiam outras regiões, tão antigas como o centro histórico, como por exemplo, a região do bacalhau, hoje um bairro da cidade.

> mesmo lugar, era uma comunidade de pedreiro, como se diz, de pessoa que vivia ali na labuta e organizava a dança. (CAMARGO, 2024)

Os integrantes do grupo em geral pertenciam a famílias humildes que moravam fora do perímetro onde hoje é reconhecido como centro histórico da cidade. Os detentores de saber ainda vivos hoje, moram em bairros afastados do centro histórico e tem pouca relação com esse território.

A performance cultural era composta apenas por homens negros, mulheres e pessoas brancas não dançavam. Consiste em um grupo de 14 pessoas e 2 tocadores que andavam em duas filas, vestidos com saias de penas, cocar, braceletes e pernetas, pelas ruas de Goiás ao anúncio de um berrante que a cada 10 ou 15 minutos era tocado, avisando a população que os Tapuios estavam chegando.

Cada fila era formada por 7 integrantes, na ponta têm a figura do chefe, na sequência o cacique, então os demais indígenas e por último o cacique mirim. Um dos detentores de saber ainda vivo, conta que o grupo andava pelas ruas de cabeça baixa e não se comunicavam com a população. Ao chegar no local da apresentação entram na casa primeiro os tocadores, então o chefe apita e estes começam a tocar, na sequencia entram os demais integrantes para dançar. A dança era pulando, batendo as bordunas e as flechas no chão, ao entrar na casa "as duas filas se encontravam na frente e iam caminhando pelo meio até parar, formando novamente uma fila, como na quadrilha" (FREITAS, 2024). Cada detentor de saber entrevistado traz um detalhe da dança, formando uma espécie de colcha de retalhos:

> A primeira parte da Dança é Arirê cum-cum, dança um de frente para o outro, ai o chefe apita e encontra cacique com cacique pra brigar, batendo pau um com outro no meio e volta para o mesmo lugar. Todos da fileira vão fazer a mesma coisa, saem os chefes um de cada lado e batem a borduna no meio, na sequência voltam para o mesmo lugar, assim sucessivamente cada um dos indígenas até o Último. (CAMARGO, 2024)
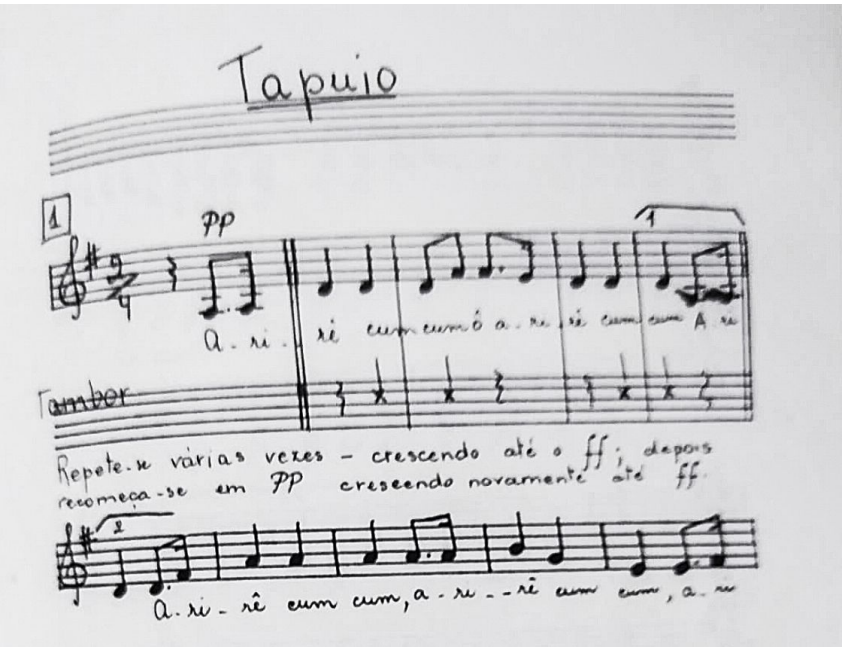


FIGURA 2 – trecho tirado do livro A Música em Goiás (Mendonça, 1981)

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

O início da dança dura por volta de dois minutos, na sequência começa o primeiro confronto, conforme o relato a cima, depois a dança continua, são ao todo nove partes, cada uma com um canto e dança específica. Ao todo a dança dura entorno de quarente e cinco minutos, podendo chegar a uma hora. O apito conduz toda a dança: apita para começar a tocar, apita para começar a dançar, apita para parar de dançar, apita para mudar o toque, apita para começar a próxima parte da dança; quem conduz o apito é o chefe de cada fila, que também é o responsável por se comunicar com os donos da casa ou outras pessoas caso necessário. Ao fim da dança geralmente o chefe recebia uma gorjeta pelo grupo e na sequência os caciques entoavam "Papai grande já vai embora" era o chamado para que os tapuios se retirassem do local encerrando a apresentação.

Em conversa com Adair Camargo, seu Dadá, um dos poucos detentor de saber da dança dos tapuios ainda vivo, explica que a dança encena uma briga "política" entre dois grupos, os chefes brigam pelo direito dos filhos para ver quem vai assumir como cacique, "por que com o tempo o cacique vira chefe, depois vira pajé e não quer perder o poder, quer que seu filho assuma como cacique" (CAMARGO, 2024). Seu Dadá explica que essa é a interpretação dele da encenação. Sendo assim, na disputa um morre e o outro assume a liderança.

As vestimentas eram feitas por cada um de seus integrantes que também eram responsáveis por guarda-las para a apresentação do ano seguinte. O cocar que na verdade era chamado de capacete tinha a base de uma caixa de sapato e nos furinhos eles encaixavam as penas coletadas e colavam as penugens na frente para cobrir o papelão, a "saia " era feita na verdade com um calção onde prendiam muitas penas até cobri-lo por inteiro, usavam também seis colares feitos de conta-de-lágrimas, um bracelete que era feito de pano e penas, usavam amarrado no braços e da mesma forma na perneta no calcanhar. Carregavam uma borduna, pau feito de Guatambu - alguns tinham bordunas originais feitas por xavantes - e, a flecha feita do mesmo material da borduna, o guatambu; era feita, também uma pintura de guerra.



FIGURA 3 – Fotografia tirada do livro A Música em Goiás (Mendonça, 1981)

Os instrumentos utilizados são o bumbo e a sanfona[247], segundo Renato Almeida, "a música nada tem de indígena. (...) Os instrumentos não tem nada de característico: uma sanfona de 8 baixos, que lá se chama Pé de Cabra ou Pé de Bode, bombo e um tambor surdo. Portanto, nada de índio." (ALMEIDA, 1942, pg. 164). É curioso que a menção da Almeida à apresentação assistida em Goiânia da dança dos tapuios em decorrência do batismo cultural da nova cidade, difere do depoimento dos detentores ainda vivos, que mencionam o uso de apenas dois instrumentos.

Na descrição de Americano de Brasil (1925) menciona que o grupo dança ao som de borés, maracás, flautas e assobios, nesse sentido são instrumentos que remetem à cultura indígena. Existe ai uma discordância de relatos, que pode se dar por se tratar de manifestações observadas em regiões distintas, pois como bem observa Americano Brasil a dança dos tapuios " É arremedo fiel de caterã indígena e varia muito conforme os lugares e as tribos de que foi tomada de empréstimo". (Brasil, 1925, pg. 265), ou pode também a manifestação ter sofrido

[247] Os primeiros registros da sanfona no Brasil surgem no Rio Grande do Sul, trazida, provavelmente, pelos imigrantes italianos, por volta de 1836, e pelos alemães, em 1845, e foi levada ao norte por soldados nordestinos que lutaram na guerra do Paraguai, em 1864-70 (Almeida 1951: 113; Rugero 2009: 5). Por suas possibilidades melódicas e harmônicas, a sanfona veio ser uma alternativa mais prática e econômica, substituindo a orquestra ou piano, para acompanhar as danças ou cantigas locais. Alcançou popularidade entre as décadas de 40 e 70, quando começa a cair em desuso conforme cresce a acessibilidade ao teclado eletrônico.

transformações ao longo do tempo, sendo incorporados novos elementos e outros deixado de lado.

É possível observa que o texto publicado por Americano Brasil data de 1925 e o texto publicado por Renato Almeida data de 1942, por tanto, existe uma lacuna temporal, espaço de tempo em que pode a dança ter sofrido alterações.

Uma informação interessante que nos dá Renato Almeida é sobre a continuidade da manifestação, em seu texto nos revela que teve a oportunidade de colher informações com um dos integrantes da dança dos tapuios – em ocasião do batizado da nova capital Goiânia, 1942 - , Wadjou Manoel da Paixão, que na época tinha 41 anos de idade, e dançava os Tapuios desde 1909, revela a Renato Almeida que "há muitos anos se fazia esse bailado e a sua última exibição foi em 1929". O texto nos leva a entender que entre 1929 e 1942 a dança dos tapuios não havia sido exibida, por tanto, estava sendo retomada em 1942, possivelmente em virtude do batismo de Goiânia.

Temos, nos escritos de Elder Passos sobre a dança dos tapuios na cidade de Goiás que

> "no ciclo de Pentecostes dois grupos folclóricos se apresentaram: os Tapuios e os Congos. Segundo levantamentos, estes grupos anteriormente se apresentavam por ocasião da festa de nossa Senhora do Rosário dos Pretos, pelo fato de haver sido esta, durante um longo período a festividade mais importante da região." (PASSOS, 2018, pg. 456-457)

Por fim, atentando a um fato que atravessa a história da tradicional dança dos tapuios, faço menção ao artigo Temporalidades Negras: Memória Testamental da Igreja dos Pretos da Cidade de Goiás, em que Carvalho narra a memória da Igreja Nossa Senhora do Rosários dos Pretos e sua irmandade que foi violentamente desfeita, assim como, a igreja demolida em 1930, para a construção de um novo templo aos moldes neogóticos, agora sob comando de frades dominicanos que assumiram a administração da igreja e impuseram novas diretrizes para aquele lugar que outrora fora construído pela irmandade católica de pessoas escravizadas.

Ao entre cruzar essas três narrativas de Renato Almeida, Elder Passos, e Euzébio Carvalho, podemos supor que a dança dos tapuios, tinha como referência cultural a festa da Igreja do Rosário, curiosamente a dança tem uma interrupção em sua prática a partir de 1929, pouco antes da antiga igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos ser demolida, ao que tudo indica volta a ser praticada só em 1942 no evento de batismo de Goiânia.

Portanto, na hipótese aqui desenhada a primeira interrupção enfrentada pelo grupo dos tapuios durou 13 anos, possivelmente por conta do epistemicídio imputado ao território sagrado construído pela população negra e posteriormente derrubada pela lógica eurocêntrica de

dominação e extermínio da igreja católica, que contribuiu para o apagamento da memória e dos referenciais culturais desse parcela da população.

Mais a frente em meado dos anos 1990 temos o segundo momento de interrupção da dança que dura até os dias de hoje, aproximadamente 30 anos, causado pela desvalorização do grupo por parte do poder público e das organizações voltadas à cultura e patrimônio que ao oferecerem um suposto "auxílio" que nunca se concretizou, acabaram por desarticular o grupo que já cansados de tantas promessas resolveram não mais apresentar a dança.

Esse quebra cabeça montado a partir de trechos de textos e dos poucos relatos que se tem registro, ainda que flutue no âmbito da instabilidade dos fatos, nos revela a história de uma manifestação cultural considerada referencia cultural de Goiás, que teve sua trajetória interrompida duas vezes ao longo de um século, atingindo diretamente o direito do grupo de constituir e preservar sua própria identidade. É, portanto, testemunho de um processo histórico de apagamento proveniente do racismo que a população afro-indígena e suas manifestações sofrem a séculos.

Entre Congos e Tapuios a herança indígena nas danças populares

A presença indígena nas danças populares e tradicionais tem relação direta com uma herança deixada pela política da catequese promovida pelos jesuítas. Esse desenvolvimento da religião católica no Brasil deu lugar a um acentuado sincretismo, entre as práticas e rituais cristãs e as práticas culturais e cosmológicas dos povos originários que aqui se encontravam.

No processo de aldeamento promovido pela igreja católica, afim de catequisar a população indígena acabaram por aderir práticas culturais nativas aos cultos e festas religiosas como "técnica provisória, para servir de passagem à perfeita identificação do índio catequizado com a cultura ocidental, pelo menos no que se refere a vida religiosa".(CANDIDO, 1956, pg. 05)

Os relatos e formas de mestiçagem "racial" e cultural foram muitas, desde procissões após as missas feitas com danças indígenas, que as vezes contavam com a presença de padres dançando e tocando junto, até a assimilação de práticas cristãs nos rituais indígenas, resultando no completo sincretismo em que há a incorporação de prática mágico religiosas dando origem a novos cultos.

O Compromisso encarado como parte transitório do catecismo, foi na verdade definitivamente incorporada a vida sociocultural de nova sociedade como um processo de aculturação das tradições indígenas frente à imposição da camada dominante europeia.

No que diz respeito às danças dos povos originários havia uma pressão por parte da cultura europeia dominante, em forma de jesuítas, para a incorporação de padrões culturais do português em um nítido processo de aculturação.

> As danças das tribos tupi apresentam, pois, um conjunto de elementos que foram integrados na dança caipira do cururu, segundo um processo de reinterpretação orientado por duas forças ora complementares, ora convergentes, ora divergentes: de um lado, a pressão cultural exercida por intermédio dos jesuítas, sob a forma de catequese religiosa; de outro, as necessidades de organização manifestadas pela sociedade neo-brasileira, oriunda do contato racial e cultural. (CANDIDO, 1956, pg. 11)

As necessidades da nova sociedade que se formulava motivaram frequentemente a dissolução de elementos puramente europeus e/ou puramente indígenas, nascendo assim novos cultos, novas práticas culturais, novas tradições. É desse encontro que surgem as chamadas danças dramáticas no Brasil.

> Dentre as chamadas danças dramáticas do Brasil (ANDRADE, 1982 [1934]), seria possível fazer uma distinção de ordem temática. De um lado, teríamos o tema da morte e da ressurreição da entidade principal do bailado, de outro, teríamos a luta do bem contra o mal, que articularia a noção de perigo e salvação (1982, [1934]). De acordo com esta distinção, na primeira categoria estariam o bumba-meu-boi, os caboclinhos, os cordões de bichos amazônicos, e ainda os congos, os cucumbis e os reisados. Na segunda, estariam os pastoris e as cheganças. (ACSELARD, ANO, pg. 16)

Diante de uma panorama etnocoreográfico, como propõe Maria Acselrad, seria possível realizar um recorte das danças populares a partir das

> "recorrentes representações ligada à guerra, o que se dá a ver através da organização coreográfica, por meio de fileiras e cordões[248], de movimentos ligados à ideia de ataque defesa, de avanço e recuo, do uso de adereços e instrumentos como lanças, machadas, arco e flechas e, não menos importante, da rivalidade entre grupos." (ACSELARD, ANO, pg. 16)

Através desses indícios é possível organizar um entendimento de como e por quê a presença indígena se manifesta nas várias danças populares e tradicionais brasileiras, podemos,

[248] Presente nas expressões rituais de praticamente todas as culturas do mundo, a roda ou círculo costuma ser identificado como um dispositivo de interação e integração de diferenças, associado à percepção cíclica do tempo (CASCUDO, 2001). Já a formação das fileiras, com suas manobras geométricas, acumula referências relacionadas ao universo da guerra, segundo os mais antigos relatos de confronto bélico no mundo ocidental (BONANATE, 2001). As fileiras, no entanto, também podem ser encontradas em danças rituais indígenas, ao lado de outros dispositivos coreográficos, como o bloco, a cunha e a procissão (VERAS, 2015). Os vestígios da marcha guerreira dançada são tão antigos quanto o dos bailados em círculo, tal como afirma Cascudo: "A marcha guerreira de Cingle de la Mola Remigia e os homens-touro do Barranco de Casulla (Castellón) são bailados visíveis na Espanha epipaleolítica, como o é o círculo feminino de Gogull, Lérida" (2001, p. 339).

também, expandir essa identificação para a incorporação de personagens, referências, episódios históricos, estruturas coreográficas, performances e obrigações rituais.

Ao analisarmos a dança dos Tapuios praticada na cidade de Goiás, conseguimos encontrar muitos desses elementos que remetem à presença indígena na dança, através da escolha do tema, das vestimentas, dos instrumentos de guerra. Conseguimos também identificar porque que os instrumentos utilizados, bumbo e sanfona, assim como, a música tocada ao longo da encenação, como bem observa Renato Almeida, não fazem parte do universo indígena, mas sim de um processo de aculturação imposto pelas práticas eurocêntricas e assimiladas na constituição de uma nova sociedade fruto da miscigenação entre povos originários, povos africanos e europeus.

Segundo Carlos Rodrigues Brandão em uma das poucas linhas escritas sobre os Tapuios da cidade de Goiás ele afirma que

> através de entrevistas com alguns dos seus organizadores atuais, pude concluir que a Dança dos Tapuios possui elementos comuns com a Dança dos Congos. Entretanto, tem, muito menos características de ritual de louvor a padroeiros católicos e possui uma estrutura e um tema mais próximos dos autos do tipo "morte e ressurreição. (BRANDÃO, 1985, pg. 206)

Por sua vez a Dança dos Congos e as Congadas são atribuídas em muitas literaturas à conexão direta com os referencias culturais dos povos africanos. A formulação dessas manifestações ocorreu em processo similar ao vivido pelas manifestações culturais indígenas nos aldeamentos jesuítas, em disputa constante com a imposição da igreja católica e na resistência pela manutenção de suas referencias culturais e cosmológicas.

A conclusão de Brandão, portanto, reitera a ideia de que dança dos tapuios faz parte da miscigenação entre os três povos que em processo de guerras e disputas constituíram o povo brasileiro e sua pluralidade cultural.

> talvez o aspecto a ser destacado aqui não seja exatamente a evidência de sua sobrevivência nas danças populares e tradicionais brasileiras, mas o modo como essa sobrevivência se deu, sendo guerreiro. Através do domínio de habilidades poéticas, coreográficas e musicais, do gosto pela disputa e pelo desafio, da capacidade de transformar-se e de criar caminhos esses embates contribuíram para sustentar e reestruturar as formas dessas danças que atravessaram os séculos no exercício da confrontação, de modo mais, ou menos visível. Mais do que determinar possíveis origens indígenas, cabe reconhecer intensas presenças, mesmo que escondidas sob o signo da invisibilidade. (ACSELARD, 2020, pg. 35)

Considerações Finais

Na ânsia por entender as origens da dança dos tapuios e os motivos pelo qual essa manifestação cultural sofreu e sofre um intenso processo de invisibilização, ainda que tenha

grande relevância cultural para a cidade de Goiás, nos deparamos com um processo histórico de extermínio, inferiorização e exclusão da população afro-indígena e suas práticas culturais, calcada na construção sociopolítica e cultural de uma lógica racial que vem sendo solidificada desde o século XV, através do imperialismo expansionista cristão pré-capitalista.

Se fizermos um comparativo nos dias de hoje a cerca dos patrimônio cultural colonial e do patrimônio cultural afro-indígena da cidade de Goiás, veremos que o primeiro recebe grande investimento público federal, regional e local para manutenção de seus edifícios e de suas manifestações culturais, além de ter acesso à editais de cultura ofertados pelas políticas públicas de incentivo à cultura, assim como, acesso aos mecanismo de salvaguarda do IPHAN, pactuam de um cenário de plena manutenção e reinvenção de sua cultura, a exemplo da retomada de procissões da semana santa que não eram mais realizadas, ou se quer existiam, e hoje contam com muitos adeptos; já o segundo não recebe investimento público federal nem regional, conta com um investimento local mínimo e pontual - para alguns momentos de apresentação de suas manifestações, não têm acesso às políticas de salvaguarda do IPHAN, muito menos o reconhecimento, quiçá, a manutenção de qualquer elemento material de sua cultura, pactuam de um cenário de perda de elementos importantes constituintes da identidade negra, a exemplo da Festa do Rosário, Dança dos Congos, Dança dos Tapuios, Afoxé Ayodele, e Afoxé Pilão de Prata.

A discrepância existente no pensamento e prática patrimonial da cidade de Goiás nos permite constatar, in loco, que, ainda que tenha sido provado cientificamente a não existência de raças humanas, o racismo ideológico produzido ao longo de cinco séculos se faz presente em todos os campos do saber e no cotidiano dos corpos negros, portanto, corroborando com Rotondano (2022), é preciso sim falar sobre etnia e raça, não mais na esfera nociva da discriminação e do extermínio, mas sim na esfera da conscientização profunda dos processos históricos que culminaram em uma sociedade tão desigual e violenta para parte da população, visando a construção de políticas afirmativas que possam garantir os direitos negados aos povos indígenas e negros.

No campo do patrimônio, e dentro mesmo da instituição brasileira responsável por esse legado, criou-se o Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Matriz Africana – GTMAF com intuito de pensar ações específicas para valorizar e preservar o patrimônio dessa população, mas de forma prática, não é sentido o trabalho desse grupo na cidade de Goiás, uma vez que o patrimônio negro local não tem, até os dias atuais,

qualquer diálogo com os técnicos da instituição e muito menos vivenciam políticas públicas que visem a promoção e preservação de seus bens culturais.

Tão pouco as instituições locais como museus que são depositórios da história e memória local assim como produtoras de conhecimento, se preocupam em promover ou trazer a público os poucos registros de uma memória passada dessa parte da população, quando o fazem é de forma tímida e salientando o processo de violência sofrido pelos negros escravizados, em vista das memórias de suas contribuições para a história e cultural local. Conteúdo sobre os povos indígenas se quer existem nesse tipo de instituição, há muito esses foram exterminados ou obrigados a habitar outros territórios.

É urgente a constituição de leis específicas que abarquem o campo do patrimônio imaterial e a inserção de meios de preservação efetivos do patrimônio cultural afro-indígena nas instituições nacionais e mundiais responsável por esse campo de conhecimento e para isso precisamos primeiro nos despir de nosso racismo e compreender a lógica de produção de saber dessa cultura, para a partir de então pensar mecanismos de preservação.

Referência Bibliográfica

ACSELRAD, Maria. O Caboclinho como afeto: a presença indígena nas danças populares e tradicionais brasileiras. Revista Hawó. vl. 01. 2020.

ALMEIDA, Renato. A Dança dos Tapuios, Folguedo Tradicional Goiano. Revista Brasileira, nº04, Academia Brasileira de Letras. 1942.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Memórias do Sagrado, estudos de religião e ritual. 1985.
BRASIL, Americano. Cancioneiro de Trovas do Brasil Central, edição crítica de Basileu Toledo França. Capa de Laerte Araújo, Goiânia. Editora oriente. 1973.

CANDIDO, Antônio. Possíveis Raízes Indígenas de uma Dança Popular. Revista da Antropologia. Vol.4, nº01. 1956.

CARVALHO, Euzébio Fernandes de. Temporalidades Negras: Memória testamental da Igreja do rosário dos Pretos da cidade de Goiás. Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens, vol. 06, nº02. 2021.

CONDURU, Roberto. Arte afro-brasileira. Belo Horizonte: C/Arte, 2007.

DELGADO, Andreia F. Goiás: a invenção da cidade patrimônio da humanidade. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 113-143, jan/jun 2005.

GONÇALVES José Reginaldo Santos. A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ/IPHAN, 1996.

LACERDA, Regina. Papa-ceia: noticias do folclore goiano. Goiânia/Goiás: Gráfica Oriente, 1968.

MACEDO, Eliene Nunes. Identidade a devir: relações afro brasileiras na cidade patrimônio mundial. Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens, vol. 06, nº02. 2021.

MENDONÇA, Belkiss S. Carneiro de. A Música em Goiás. Editora Ufg. 1981.

PASSOS, Elder Camargo de. Goyaz: de arraial a patrimônio mundial. Goiânia: Kelps, 2018.

ROTONDANO, R. O. É Preciso falar sobre etnia e raça: afirmando a diferença para construir a igualdade. Revista Culturas Jurídicas, vol.09, nº 22, jan./abr., 2022.

SÁ, Estevão Gomes. Entrevista realizada para o INRC – Interrelações Semânticas e Contextualização Simbólica da Cidade de Goiás e Entorno. UFG / IPHAN, 2014.

TAMASO, Izabela Maria. Em nome de patrimônio: representações e apropriações da cultura na cidade de Goiás.Tese (doutorado)—Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, 2007.

TEDESCO, Gislaine V. De L. Do lado de lá e do lado de cá da vila boa de Goiás: fronteiras culturais e espaciais entre negros e brancos no século XIX. Encontros Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. 2009.

DE PALÁCIO A POCILGA: UMA HISTÓRIA DO HOSPITAL PSIQUIÁTRICO ADAUTO BOTELHO DE GOIÂNIA (1954-1997)

Ronivaldo de Oliveira Rego Santos[249]

O Hospital Psiquiátrico Adauto Botelho de Goiânia foi inaugurado em 1954 como sendo uma instituição moderna, com instalações majestosas. Com o passar dos anos, no entanto, a instituição foi sendo abandonada e se tornando cada vez mais local de exclusão e abandono. O objetivo deste texto é apresentar as principais características do manicômio goiano até sua demolição, em 1997. Para apresentarmos o contexto que foi gerado, marcado pela eugenia e depois apresentamos algumas características da sua existência no contexto da Ditadura Empresarial Militar. Na parte final deste trabalho apresentamos o contexto geral que levou ao fechamento e a demolição da instituição, que é tratada como uma pocilga. Metodologicamente utilizou da análise das fontes primárias como notícias de jornais e documentos coletados com pessoas que trabalharam na instituição. Além disso, foram utilizados alguns trabalhos mais recentes sobre a história do Hospital Psiquiátrico Adauto Botelho de Goiânia.

Palavras-chave: Adauto Botelho de Goiânia. Eugenia. Saúde Mental

Introdução

Em um dos discursos na inauguração do Hospital Psiquiátrico *Adauto Botelho de Goiânia,* no ano de 1954, proferido por José Alair, destaca-se a magnitude da obra, sua modernidade e extensão.

> No gênero, este o único estabelecimento existente no Brasil Central [...]. Malgrado desconhecido de quase totalidade dos habitantes de Goiânia, é este o maior bloco de construção, constituindo um só corpo, desta Capital, já que temos aqui 4.500 mts 2 de área coberta. [...] A parte levantada não representa a metade do projeto geral, pois devem ser construídos pavilhões de calmos, assim como de menores, sórdidos, delinquentes e outros para débeis mentais de ambos os sexos (FOLHA DE GOIÁS, 04/04/1954).

[249] Doutorando em História pelo PPGH – UFG. Este texto é uma síntese dos resultados alcançados até agora em minha tese, orientada pelo Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva. Email: ronivaldo.santos@discente.ufg.com

Anos mais tarde, depois de inúmeras contradições sociais, políticas e econômicas, especialmente a partir das transformações oriundas do fim da Ditadura Militar e do nascimento do SUS, o *Adauto Botelho de Goiânia* é fechado sob os signos do seguinte enunciado do Governador Maguito Vilela:

> Quem governa o Estado sou eu, Sou eu quem dou destino à áreas públicas de Goiás. Não é este ou aquele sindicato, ou esta ou aquela instituição [...]. Estou demolindo um prédio que não serve *nem pra pocilga*, e não sei por que o Ministério Público interfere nessas coisas (O POPULAR, 5/8/1997, p. 3b, grifo nosso).

É justamente no hiato entre a peça de 1954 e a de 1997 que se situa a discussão aqui apresentada, isso porque, o *Adauto Botelho de Goiânia* ainda hoje aparece como uma incógnita tanto no interior da história da saúde em Goiás e de modo mais específico no contexto do debate sobre a luta antimanicomial. Além do mais, trata-se de uma instituição cujas fontes, principalmente prontuários e documentos da organização interna tem acesso muito dificultado, quando esse acesso não é efetivamente negado, o que em certa medida, acaba criando uma percepção segundo a qual há, em torno dessa instituição, uma política de apagamento e de esquecimento.

Não obstante essas dificuldades e desafios, muita coisa pode ser discutida a partir de alguns rastros, de peças recolhidas de arquivos pessoais de pessoas que trabalharam na instituição. É a partir desses arquivos pessoais e das entrevistas realizadas com essas pessoas, elas mesmas, arquivos, testemunhas, que está sendo possível narrar e problematizar qual é o lugar do *Adauto Botelho de Goiânia* numa história da saúde, da doença e também seu lugar no debate sobre a história das ciências. Isso porque inicialmente, essa instituição foi constituída a partir de uma política de expansão de instituições asilares por todo o país, com a finalidade de institucionalizar ao mesmo tempo um espaço de encerramento da loucura, mas também espaço do saber e do poder psiquiátrico. Aliado a isso deve-se observar ainda que a instituição, juntamente com outras do mesmo nome, foram projetadas no seio de uma sociedade ainda marcadamente eugenista e inaugurada sob a tutela dessa ciência.

Sendo assim, divido este texto em três partes, a primeira mostra um breve contexto científico da relação entre eugenia e psiquiatria, especialmente no contexto brasileiro. Aqui mostro como a eugenia e a psiquiatria estão unidas sob a noção de biopolítica. Em seguida, problematizo a fundação da instituição bem como sintetizo como foi a sua primeira década de existência. Na parte final do texto, procuro refletir sobre um contexto ainda muito obscuro da

instituição, que é a sua existência no contexto da Ditadura Militar e a travessia para a abertura democrática.

Para os fins deste trabalho utilizo fontes jornalísticas, como, por exemplo do Correio Braziliense, utilizo ainda documentos que destacam como a instituição foi pensada sob o período da Ditadura. Em outros casos, lanço mão de outros documentos sobre a instituição.

Biopolítica, eugenia e psiquiatria

Não obstante ser um termo polissêmico e em disputa, fundamentalmente depois do modo como Foucault o discutiu, em resumo, pode-se entender que a biopolítica é uma noção que destaca tanto o modo como a política governa as pessoas através do biológico bem como o biológico é fundamental para a governabilidade tanto dos indivíduos, mas, essencialmente da população. Como destaca Foucault na conferência *O nascimento da medicina social*: "O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política" (Foucault, p. 1979, p. 80).

Mas, é em trecho de *História da sexualidade I: a vontade de saber* que o autor apresenta uma abertura decisiva para compreender as nuances da biopolítica e a partir de quais mecanismos esse projeto de biorregulação se espalharia pelo mundo, mesmo em condições muito específicas e contextuais. De modo geral, o que se pode observar é que: "[...] tecnologia do sexo, basicamente, vai se ordenar, a partir desse momento, em torno da instituição médica, da exigência da normalidade e, ao invés da questão da morte e do castigo eterno, do problema da vida e da doença. A 'carne' é transferida para o organismo" (Foucault, 2014, p. 127).

Mais do que isso, é no interior desse processo de normalização, de regulação da sexualidade, do combate aos chamados anormais e degenerados que a eugenia vai aparecer como uma outra força ao lado da psiquiatria:

> Daí o projeto médico, mas também político, de organizar uma gestão estatal dos casamentos, nascimentos e sobrevivências; o sexo e sua fecundidade devem ser administrados. A medicina das perversões e os programas de eugenia foram, na tecnologia do sexo, as duas grandes invenções da segunda metade do século XIX (Foucault, 2014, p. 128).

Nesse contexto, é preciso dizer o que é a eugenia. Em síntese, criada pelo inglês Francis Galton, no século XIX, era a ciência que seria capaz de melhorar artificialmente a raça humana,

seja impedindo certos grupos de procriarem, seja ainda incentivando outros grupos a perpetuar e terem proles grandes (Galton, 1869; Kelves, 1985; Stern, 2005). A teoria de Galton foi levada à cabo de maneira mais sistemática a partir da primeira década do século XX, nos Estados Unidos e em seguida foi sendo discutida e acolhida em várias partes de mundo de maneiras diferentes, a depender do contexto cultural e político (Stepan, 2004, 2005; Diwan, 2007).

No contexto dessa difusão, uma das principais questões da eugenia era a raça, o que desembocou em mais uma ciência que tinha como ponto central, ou deles, a confirmação de que havia raças inferiores e raças superiores. O exemplo mais conhecido desse aspecto é justamente a política de extermínio nazista que resultou na morte de milhões de pessoas em campos de concentração (cf. Pichot, 2005).

Na primeira metade do século XX uma das características da eugenia no Brasil, embora com muitas diferenças em relação ao resto do mundo, foi justamente a sua relação com a psiquiatria no combate aos chamados doentes mentais. Um dos meios eugênicos para isso, conforme os signatários da eugenia, era evitar que as pessoas consideradas loucas, desviantes, alcoólicas entre outros nomes, se reproduzissem. Outros, como Renato Kelh, defendiam que essas pessoas poderiam ser inclusive esterilizadas compulsoriamente (Diwan, 2007). Foi nesse cenário de disputa entre uma eugenia mais radical, de matriz mendeliana e de uma eugenia menos radical, de matriz neolamarckista, que se constitui a eugenia no Brasil. Aliado a isso estava a psiquiatria.

O maior exemplo no Brasil da relação psiquiatria e eugenia foi a Liga Brasileira de Higiene Mental, que levou à frente o projeto de combater os loucos e a loucura por meio de mecanismos e políticas eugenistas. Fundada em 1923 se configurou como uma das instituições que mais divulgaram a eugenia no Brasil. Nesse cenário, era comum ler nos textos dos membros da Liga suas ideias sobre como combater a degeneração mental, uma questão central para esses grupos. Foi justamente nesse contexto que a Liga Brasileira de Higiene Mental ganhou mais força e protagonismo, uma vez que as questões mentais eram um dos principais focos de combate dos eugenistas, desde suas origens. Kehl não era um caso isolado, pois, de modo geral as pessoas ligadas ao campo da saúde, em especial os médicos, principalmente os inspirados e influenciados pelo

> [...] viés eugênico acreditavam que as doenças e a pobreza teriam de ser solucionadas por meio de uma política ancorada nos preceitos da eugenia, que chegava ao Brasil no período da primeira República, ainda de maneira embrionária, mas já fortalecida pelo *status* de ciência para enfrentar a realidade da pobreza brasileira (Góes, 2021, p. 128).

Jurandir Freire Costa, ao estudar o modo como a psiquiatria e a eugenia se desenvolveram no Brasil, mostra como uma das premissas da eugenia era se livrar dos chamados débeis mentais. Para isso foi estudar a Liga Brasileira de Higiene Mental, como sendo um dos acontecimentos mais importantes da história da psiquiatria no Brasil. Neste trabalho pioneiro à época de sua publicação, Costa (2007) demonstra que para a LBHM seria preciso estabelecer uma série de critérios racistas e xenofóbicos para livrar o Brasil dos chamados venenos sociais, que seriam proliferados pelos pretos e pobres e acabaram desembocando sistemática nas chamadas doenças mentais. Nessa perspectiva a Liga era uma espécie também de propagandista: "Essas ideias são propugnadas pelos psiquiatras da Liga Brasileira de Higiene Mental, que tomaram o modelo conceitual organicista para fundamentar a proposta preventiva da psiquiatra do século XX" (Portocarrero, 2002, p. 53).

É nesse contexto que outras instituições vão tomando mais força, a ponto de dar muito destaque para o SNDM – Serviço Nacional de Doença Mental, que foi uma instituição que teve como seu diretor, por mais de dez anos, o psiquiatra Adauto Junqueira Botelho. Foi à frente dessa instituição que muitas instituições psiquiátricas foram criadas e reformas no Brasil a partir da década de 1940, entre elas o Hospital Psiquiátrico Adauto Botelho de Goiânia.

O Hospital Psiquiatria Adauto Botelho de Goiânia – O palácio

Inaugurado em 1954 o *Adauto Botelho de Goiânia* é entregue à população de Goiânia com pompas de realeza, como uma instituição que vem ocupar um lugar de destaque no combate à loucura, em especial no seu aspecto institucional. José Alair, diretor da construtora que edificou o manicômio, destacou com mais detalhes a importância da obra e alguns detalhes do edifício que estava sendo inaugurado.

> Inegavelmente, este constitue o marco inicial de um ano fecundo para Goiás, no setor de inauguração de melhoramentos públicos. No gênero, este o único estabelecimento hospitalar no Brasil Central. [...] Malgrado desconhecido de quase totalidade dos habitantes de Goiânia, é este o maior bloco de construção, constituindo um só corpo, desta Capital, já que temos aqui 4.500 mts2 de área coberta. Excluídas as dotações dispendidas com os serviços assessórios de água, esgoto, muros de contensão, terraplanagem e outros, toda essa área edificada ficou para o Governo, em média, ao preço de Cr$ 1.200,00 o m2. (FOLHA DE GOIÁS 04/04/1954).

Além do seu aspecto imponente, como se pode observar da citação acima, deve-se observar que também que a instituição foi inaugurada ainda sob o fundamento da eugenia, o qual pode-se observar em trecho do discurso do Peixoto da Silveira, Secretário de Saúde na ocasião. O trecho a seguir apontam para essa direção:

> [...] os recursos e os esforços máximos do Governo precisam ser mobilizados para curar, robustecer e valorizar o homem brasileiro. [...] zelo de um homem pela vida de nossa gente, e definem-se os propósitos do Governo de promover o aperfeiçoamento da nossa raça. [...] as nossas mais sinceras saudações extensivas aos vossos dignos auxiliares que convosco estão embrenhando-se pelos sertões a dentro, onde mora o cerne da nacionalidade, 'nesta jornada evangelizadora da saúde de nossa gente, nesta marcha benfazeja de luz e de fé' (Silveira *apud* Folha de Goiás 03/04/1954).

Tanto as promessas de ser uma instituição moderna, higiênica e organizada quanto a possibilidade de ser uma instituição referência falharam, com menos de uma década de existência. Isso porque a instituição desde os seus primeiros anos já era superlotada, sem profissionais e abandonadas. Para pensar com Goffman (1974), tratava-se de uma instituição total, uma instituição cuja função era a mortificação do eu. No documento *Serviço de Enfermagem*, de 1978, há inclusive a observação que havia uma espécie de solitária para os loucos fugitivos:

> Naquela época não havia muro no hospital e os vigilantes tinham que ter muita vigilância com os internos. Como tratamento dos doentes não era bem especializado por falta de medicamentos e de médicos, em todas as enfermarias eram frequentes as tentativas de fugas e os vigilantes tinha que ter muita vigilância com os internos [ou] recorrer aos "quartos fortes" que existiam nas enfermarias "Nelson Pires" e "Iracy Doyle", abolidas em 1960, por Dr. Valter Massi (Serviço de Enfermagem, 1978, p. 2).

Em um comentário acerca da situação do manicômio no ano de 1957 o jornalista Décio argumenta sobre a situação, a gestão daquelas instalações. "Por tudo isso, o hospital deriva à malroçagem sem medicamentos, sem uma administração digna desse nome, sem falar em outras mazelas repugnantes. Por exemplo: no pavilhão destinado aos indigentes, a miséria tem aspectos de verdadeiro purgatório" (Décio, 11/07/1957, p. 8). Situações como essas não se limitaram somente aos primeiros anos da instituição. Ao contrário, podem ser vistas durante toda a sua existência.

A instituição também exercia uma espécie de função pedagógica interna e externa que tinha ligação com a prisão das pessoas desviantes. Segundo Le Blanc (2013) isso representa

uma composição da história da loucura em torno de uma dupla função: afetar os que estão no interior do grande internamento da loucura, bem como produzir um efeito sobre um grande grupo de pessoas que eram e são consideradas improdutivas para a sociedade. Isso pressupõe uma espécie de imperativo segundo o qual mais do que nunca é preciso defender a sociedade dos loucos e de toda sorte de desviantes, anormais e vagabundos.

> [...] o manicômio ampliou sua função: deixou de ser o lugar exclusivo para o tratamento para se tornar também o centro administrativo, a central de onde se espalham a ações para o grande encarceramento que se tornaria a sociedade. Dito de outro modo, o manicômio passa a ser o lugar a partir do qual seriam definidas e organizadas as estratégias profiláticas para o governo da população e o controle dos que são considerados potencialmente loucos ou desviantes (Rego Santos, 2020, p. 220).

É nesse contexto que em menos de uma década de existência ocorriam nos jornais da capital goiana tanto notícias as mais variadas de como a instituição mantinha relação próxima com a polícia, que aliás era quem encaminhava as pessoas para verificação psiquiátrica. Eram levados todo tipo de pessoas consideradas desviantes, mendigos, prostitutas, alcoólatras, entre tantos outros. A matéria de 1959 do *Jornal de Notícias* traz um exemplo desse caso, estampando o em uma matéria: “Alcoólatra encaminhado ao “Adauto Botelho” (Jornal de Notícias, 1959).

Mas, outros problemas também o atravessaram, no decorrer de sua existência na primeira década de funcionamento. Inaugurado em 1954 sob o signo de uma das mais modernas instituições de saúde em Goiás, já nesses dez anos de existência o *Adauto Botelho de Goiânia* enfrentava problemas de ordem estrutural. Mais algumas notícias dos jornais da época mostram que durante os anos seguintes a relação do nosocômio com os pobres e os criminosos, que em certa medida passaram a ser sinônimos, continuou existindo, sendo um dos motivos para que muito cedo o manicômio já estivesse superlotado.

Ainda nos primeiros anos após a inauguração da instituição, esta já se encontrava questionada pela imprensa, pois sua estrutura e as condições já estavam em estado de deterioração e já se percebia o processo de superlotação, que não demoraria em se estabelecer e que seria um dos grandes problemas históricos da instituição até o começo de suas contestações mais efetivas. Na matéria intitulada *O Adauto Botelho apoia o candidato situacionista.* temos a exposição do seguinte dado: “O Adauto tem 500 internos... Sabemos se todos irão votar. Tem também 50 servidores dedicados, agora se todos votam no Mauro é que não sabemos. E a personalidade desses servidores? Será que são todos eleitores de cabresto?” (Jornal de Notícias, 28/11/1959, p. 3). Não é a questão aqui discutir os meandros políticos,

trata-se de se pode observar, nesse trecho da notícia de 1959, que embora o número de servidores era de 50, na instituição já havia 500 pessoas internadas. Ao se colocar em paralelo os dados do início do funcionamento da instituição em relação a esses números, há um aumento significativo de pessoas internadas, de 60 para 500, um aumento de mais de 800%.

Essa situação a qual se encontrava o *Adauto Botelho de Goiânia* não mudou nos anos subsequentes, aliás, com o advento da ditadura empresarial militar, as coisas tendem a ser agravadas. Vejamos um pouco essa trajetória do manicômio goiano entre Ditadura e o final dos anos de 1980.

O *Adauto Botelho de Goiânia* sob a Ditadura Empresarial Militar[250]

Uma das maiores questões que há em torno do *Adauto Botelho de Goiânia* (entre muitas outras, é certo) é justamente qual teria sido o seu lugar no interior da Ditadura, uma vez que outras instituições foram usadas como local de tortura. A nossa atenção é despertada mais ainda de, no *Relatório da Comissão Nacional da Verdade* (Brasil, 2014), ter um único trecho que menciona o manicômio goiano como sendo também suspeito de ter sido usado como local de tortura e prisão de presos políticos. Comentando o desaparecimento de um paciente, o *Relatório* traz a seguinte observação:

> A Comissão Nacional da Verdade entrou em contato e encaminhou ofícios para a Secretaria de Saúde de Goiânia, para tentar identificar algum registro de entrada de Durvalino nas unidades de saúde da cidade, mas não obteve sucesso nas buscas, tendo em vista o estado de conservação dos arquivos e o período de guarda dos documentos. O Hospital Colônia Adauto Botelho foi inaugurado no ano de 1954, em Goiânia, e desativado em 1995. A instituição também teria sido o destino de outros presos políticos e teria tido o papel de legitimar o

[250] Essa noção de Ditadura Empresarial Militar busca mostrar que não é conveniente dizer que se tratava de um regime com amplo apoio da sociedade civil. A questão é justamente questionar qual parte da sociedade civil se interessava pelo Golpe. "Segundo Fico, ao contrário do que diz ser uma "memória confortável", o golpe de 1964 foi uma operação que contou não só com o apoio de parte da sociedade civil brasileira, mas com uma ação efetiva de elites civis. E um dos setores que mais apoiou o golpe foi a Igreja Católica, que ajudou a construir o movimento de massas que foi a base para o golpe, as conhecidas "Marchas com Deus, pela Pátria e pela Família", em São Paulo (antes do golpe), Rio de Janeiro e outras capitais e cidades do país com o golpe já vitorioso. Segundo o pesquisador, tais marchas seriam a base de uma narrativa de justificação do golpe construída pelos militares durante toda a ditadura, segundo a qual "a sociedade clamou pela derrubada de Goulart, o que em grande medida é verdade!", concluiu Fico. Ele também lembrou do apoio da imprensa ao golpe, cujo emblemas são os famosos editoriais do Correio da Manhã, que estamparam na capa do jornal os títulos "Basta!", "Fora!" e "Basta e Fora", precisamente nos dias 31 de março, 1º e 2 de abril de 1964" (MELO, 2012, p. 42). Também argumento sobre essa questão em recente trabalho Rego Santos (2023).

> estado de "loucura" atribuído arbitrariamente a alguns pacientes naquele momento. Depois de contatos realizados pela CNV, a Ouvidoria do hospital Adauto Botelho e a Secretaria de Saúde informaram que a documentação sobre pacientes é arquivada por até 20 anos após o último registro no prontuário (Brasil, 2014, p. 1508).

Essa questão das fontes internas do *Adauto Botelho de Goiânia* tem se apresentado ainda como um dos desafios, dado que há uma espécie de política do esquecimento baseado nesse sigilo. De todo modo, até o momento, do ponto de vista das pesquisas não se pode confirmar, por falta de registros e fontes sólidas, a denúncia feita no supracitado Relatório.

Por outro lado, há outras questões que podem ser problematizadas sobre o *Adauto Botelho de Goiânia* no contexto da Ditadura. Uma dessas questões é o modo como no período o discurso da loucura seria utilizado para deslegitimar os discursos e postura contrárias ao golpe. É o caso, por exemplo, do caso Pawel Gutko, que é narrado no livro de Mauro Borges sobre *O Golpe em Goiás: história de uma grande traição*. No livro o ex-governador de Goiás tenta argumentar como o caso do polonês foi utilizado para os militares o perseguirem. Recentemente já se tem debates sérios sobre essa questão, destacando-se o texto de Paula (2019) sobre como o ex-governador de Goiás se utilizou das internações do Polonês para tentar desqualificar o que era dito. Acusado de comunista e espião, Borges não media esforços para reverter a situação em seu favor, de maneira a utilizar o poder e o saber psiquiátrico para deslegitimar a fala de Gutko, que sendo louco, não poderia ter sua voz validada. Nesse empreendimento, o pai de Mauro Borges, o então senador Pedro Ludovico Teixeira, também utiliza da suposta loucura de Gutko e das torturas sofridas por ele para endossar o discurso de seu filho contra o polonês:

> O Senador respondia à nova nota divulgada pelo DFSP sobre o seu filho, o Governador Mauro Borges. O Senador Pedro Ludovico reafirmou que o Sr. Paulo ou Pawel Gutko "além de desequilibrado mental que já era, com as torturas e sevícias recebidas no 10º BC, por ordem direta e sob a responsabilidade pessoal do comandante do batalhão, está praticamente alienado, não resistindo ao mais superficial exame de sanidade mental" (JORNAL DO BRASIL, 20/10/1964, p. 3).

De todo modo, até o momento não se tem ainda evidências que no caso da instituição goiana tenha servido para tortura, como outras serviram[251]. Não obstante, há outras questões

[251] Como mostrou Guedes (2019) durante a Ditadura no Brasil, por meio da Doutrina de Segurança Nacional se estabeleceu a criação de um inimigo interno. A partir daí as disciplinas *psi* foram utilizadas tanto para deslegitimar pessoas e grupos quanto também para internar pessoas em manicômios, em alguns casos, utilizadas dessas instituições como lugar de torturar.

que durante a ditadura também impactaram sobre a representação do *Adauto Botelho de Goiânia*. Entre essas questões estão as inúmeras promessas de investimento para reorganização e reestruturação da instituição que se encontrava enfrentando muitos problemas. O Superintendente da Organização de Saúde Estado de Goiás (OSEGO), Helio Seixo de Brito, pede que a área da saúde continue sendo assistida, pois vem atuando em inúmeras frentes, especialmente contra as endemias rurais e o combate à tuberculose. Quanto ao Adauto Botelho de Goiânia é dito do seguinte:

> Estabelecimento especializado a que, praticamente recorre quase todo o Centro-Oeste brasileiro, o Hospital Psiquiátrico "Adauto Botelho" tem o seu bom funcionamento comprometido pelo excesso de doentes que recebe, muitos dos quais carecem, apenas, de uma assistência ambulatória. Essa, aliás é a razão por que, em novo pavilhão a ser construído será reservado local para a instalação de um ambulatório. O prosseguimento da construção, bem como o próprio funcionamento do "Adauto Botelho" dependem dos recursos solicitados ao Governo do Estado (CORREIO BRAZILIENSE, 22/02/1969, p. 9).

Observe-se que ao mesmo tempo o secretário destaca que o manicômio encontra-se superlotado e que isso seria resolvido com a construção de um novo pavilhão. Essa é mais uma das promessas constantemente feitas em torno da instituição, o que de fato só iria ocorrer de maneira mais sistemática na segunda metade da década de 1980. Trata-se de uma espécie de pedido para que as instituições não tivessem suas parcas verbas ainda mais diminuídas. A questão da superlotação, está sim, é uma marca que pode ser observada na instituição no período ditatorial.

Esse aspecto pode ser observado ainda no comentário sobre uma suposta parceria entre o estado de Goiás e uma instituição canadense que faria uma parceria para reformar o manicômio. Uma das obras realizadas seria justamente uma ampliação das instalações do manicômio estadual que se encontrava superlotado:

> Levantamento feito sobre as condições de funcionamento do Hospital Adauto Botelho mostrou que a capacidade daquele nosocômio é de 450 doentes mentais de acordo com as exigências técnicas da assistência desse tipo de doença. No entanto, vem ocupando as dependências daquele importante Hospital nada menos do que 1,020 doentes, o que levou o superintendente da OSEGO a propor ao Governador Otávio Lage a construção de uma colônia de internamento nervoso para o atendimento dos casos chamado "crônicos" (CORREIO BRAZILIENSE, 23/01/1969, p. 4).

Ainda durante a Ditadura Empresarial Militar, a OSEGO foi alvo de investigação, colocando-a em suspeita, na tentativa de deslegitimar suas ações ou pelo menos procurar atribuir culpa aos seus supostos responsáveis. Notadamente é preciso olhar com suspeitas o que as forças do regime escreveram sobre a situação, ainda assim, é importante ler os documentos. De maneira geral, o que se tem é uma série de denúncias em especial tanto às estruturas, a aquisição de medicamentos, a falta de materiais básicos, a forma de gerir as instituições e até mesmo observar os horários dos médicos. Tais observações ocorreram nas mais variadas instituições, desde a Colônia Santa Marta, passando pelo Hospital do Pênfigo e a maior parte do relatório dedicado ao *Adauto Botelho de Goiânia*. Pode-se notar, por exemplo, que segundo o relatório, além de supostas irregularidades, o manicômio contava com muitos internados e poucas pessoas trabalhando, se comparado ao Sanatório JK, bem menor e com muito menos internados. Segundo o relatório eram 620 (Adauto) e 170 internos (JK), 11 médicos e 6 médicos respectivamente e 12 pessoas no setor de enfermagem em ambas as instituições (Relatório de Auditória da OSEGO, 1972, p. 3.).

Como se pode observar o manicômio estadual encontrava-se em situação crítica e necessitava de investimentos para a sua chamada modernização. Essas condições da instituição não foram modificadas durante a Ditadura, foram agravadas e mesmo com tentativas muito importante de humanização na segunda metade da década de 1980, pouco a pouco o terreno do manicômio foi sendo consumido e posteriormente fechado e demolido em 1997. Vejamos brevemente algumas nuances do fechamento.

Eis o fim do *Adauto Botelho de Goiânia*: a Pocilga

> Quem governa o Estado sou eu, Sou eu quem dou destino à áreas públicas de Goiás. Não é este ou aquele sindicato, ou esta ou aquela instituição [...]. Estou demolindo um prédio que não serve *nem pra pocilga*, e não sei por que o Ministério Público interfere nessas coisas (O POPULAR, 5/8/1997, p. 3b, grifo nosso).

Foi com esta fala que em 1997 o então Governador decretou definitivamente o fim, a destruição do prédio do então Hospital Psiquiátrico Adauto Botelho de Goiânia. Há muito ainda a ser discutido e pensado sobre essa questão. Ainda assim, já se tem alguns indícios sobre o que pode ter ocorrido. Entre esses indícios, o que se pode dizer que é o governo de Estado canalizou toda uma revolta tanto dos usuários quanto das pessoas envolvidas no dia a dia dos internos,

como os servidores, suas críticas ao manicômio, sua lutar por reformas e condições mais humanas e converteu tudo isso em um discurso que legitimaria a destruição do prédio[252].

É nesse contexto que análise como a de Paula (2022) destaca como se constituiu a malha que levou ao fechamento da instituição e posteriormente sua destruição. Como destaca o autor, esses discursos só podem ser pensados no contexto de transformação de paradigma e também das contingências locais, que estavam ligadas a uma mudança no modelo centralizado no hospital e uma busca pela humanização dos processos. "Ambos refletem a dinâmica social de seus períodos e a visão sobre estes corpos considerados anormais, cuja violência dos tratamentos levou à uma discussão pública sobre o fechamento dos sanatórios" (Paula, 2022, p. 122). Essa discussão girava em torno da importância não necessariamente do fechamento da instituição e muito menos ainda da destruição do prédio. Ainda sobre esse aspecto,

> Analisa-se, também, que, por ser o único hospital psiquiátrico público da cidade de Goiânia, o fechamento do Hospital Adauto Botelho representou um avanço, mas também um enorme desafio. O fechamento da instituição foi uma vitória no âmbito da implementação da Reforma Psiquiátrica no município, mas ocorreu antes da constituição da rede de atenção à saúde mental para dar suporte à população. Desse modo, a prática manicomial se fortaleceu por meio da oferta de leitos em clínicas/hospitais psiquiátricos privados conveniados com o SUS, seguindo uma lógica de privatização já efetiva no Brasil desde o golpe militar de 1964 (Arantes, Toassa, 2017, p. 52).

É irrefutável as inúmeras condições do *Adauto Botelho de Goiânia*, a sua precariedade especialmente depois de inúmeras visitas ao realizadas na instituição. Ainda assim, o fechamento e demolição do prédio não ocorreu, pelo que se pode observar, pela vontade do Governador Maguito Vilela em humanizar o tratamento das pessoas internadas e dos próprios profissionais que lá trabalhavam. Muitos indícios apontam para os interesses financeiros do mercado imobiliário como sendo um dos motivos da demolição da estrutura. O "[...] Governador do Estado, Maguito Vilela (PMDB), que, por interesses do mercado imobiliário, travou embates com os movimentos sociais locais sobre o destino do prédio em que funcionava o Hospital Psiquiátrico Adauto Botelho, o qual acabou sendo demolido" (Arantes, Toassa, 2017, p. 53).

[252] Um relato que explicita esse aspecto pode ser visto em: *O que (não) sabemos sobre o Hospital Psiquiátrico Adauto Botelho de Goiás e sobre o nascimento do Movimento Antimanicomial Goiano*. https://www.youtube.com/watch?v=wupSeH8VSOo. Nesta entrevista, a psicóloga Heloíza Massaro destaca o modo como a crítica dos usuários e trabalhadores foi cooptada pelo governo.

É nesse contexto que se apresentam contradições, pois, como mostra Paula (2022), no contexto da disputa pública, se em 1994 havia o anúncio de reformas estruturais no Adauto Botelho de Goiânia, no ano seguinte o que estava em voga era justamente o estabelecimento do prazo de desativação daquela instituição:

> A Secretaria Estadual de Saúde terá prazo de seis meses para desativação total do Hospital Psiquiátrico Adauto Botelho e construção de unidade de tratamento de saúde mental, de acordo com estudo já existente na secretaria. Termo de ajuste de conduta, neste sentido, será assinado pelo Procurador Geral de Justiça e o secretário de saúde [...] tendo em vista conclusão do inquérito civil público sobre a situação do hospital, que o considerou sem condições de funcionamento (Termo, 1995 *apud* Paula, 2022, p. 131).

Como se sabe, o *Adauto Botelho de Goiânia* foi demolido em 1997 e em seu lugar não foi construído uma instituição para o tratamento de pessoas com sofrimento mental. Embora seja uma instituição de saúde, o que foi construído no lugar foi o Centro de Reabilitação, instrumento importante para a sociedade goiana, mas que não atendeu às demandas da saúde mental.

Considerações finais

A história das instituições manicomiais no Brasil ainda tem muitos capítulos a serem contados. O caso da instituição de Goiânia, no entanto, tem se apresentado com características intrigantes, pois, do conjunto de instituições construídas no mesmo período e com o mesmo nome, foi praticamente a única que teve suas instalações destruídas e seus arquivos extraviados, com acesso quase impossível. Ainda assim, como historiador, precisamos também lidar com as migalhas para tentar entender e reconstruir os principais traços e problemas dessas instituições. O *Adauto Botelho de Goiânia* tem uma história toda a ser contada e problematizada e isso evidenciará ainda mais o contexto das transformações advindas da luta antimanicomial no Brasil e no Estado de Goiás.

Referências bibliográficas

Fontes:

BRASIL. **Comissão Nacional da Verdade. Mortos e desaparecidos políticos**. Comissão Nacional da Verdade. –Brasília: CNV, 2014. Disponível em: https://apublica.org/wp-content/uploads/2020/01/relatorio-final-comissao-nacional-da-verdade.pdf

CORREIO BRAZILIENSE. **OSEGO enfrenta dificuldades financeiras**. 22 de fevereiro de 1969, p. 9.

CORREIO BRAZILIENSE. **Canadá quer financiar os hospitais**. 23 de janeiro de 1969, p. 15.

DÉCIO, J. **Uma verdadeira confusão: o H Adauto Botelho**, Jornal de Notícias, 11/07/1957, p. 8. Disponível em: https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=843687&pasta=ano%20195&pesq=&pagfis=1371. Acesso em: 03 nov. 2023.

FOLHA DE GOIÁS. **Discurso pronunciado por Geraldo Brasil na cerimônia de inauguração do Hospital Psiquiátrico Adauto Botelho**. 4 de abril de 1954.

FOLHA DE GOIÁS. **Discurso pronunciado por José Alair na cerimônia de inauguração do Hospital Psiquiátrico Adauto Botelho**. 4 de abril de 1954.

FOLHA DE GOIÁS. **Discurso pronunciado por José Peixoto da Silveira na cerimônia de inauguração do Hospital Psiquiátrico Adauto Botelho**. 3 de abril de 1954.

RELATÓRIO AUDITORIA DA OSEGO. In.: **Irregularidades na Organização de Saúde do Estado De Goiás (OSEGO)**. 28/06/1972. Sistema de Informações do Arquivo Nacional. 1972.

JORNAL DE NOTÍCIAS. **Alcoólatra encaminhado ao "Adauto Botelho"**. 1959.

JORNAL DE NOTÍCIAS. **O Adauto Botelho apoia o candidato situacionista...** 28/11/1959, p. 3.

JORNAL DO BRASIL. [Pedro Ludovico propõe] **Frente anti-extremista**. Brasília, 20 de outubro de 1964.

JORNAL O POPULAR. **Demolição causa transferência de pacientes**. AHEGo, Goiânia, 5 de agosto de 1997, p. 3b-4b.

O QUE (NÃO) sabemos sobre o Hospital Psiquiátrico Adauto Botelho de Goiás e sobre o nascimento do Movimento Antimanicomial Goiano, 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=wupSeH8VSOo

SERVIÇO DE ENFERMAGEM do Hospital Psiquiátrico Adauto Botelho de Goiânia. Arquivo pessoal Dr. Abrão Marcos, 1978.

Bibliografia:

ARANTES, Débora Jerônima; TOASSA, Gisele Movimento da Reforma Psiquiátrica em Goiânia, GO: Trajetória Histórica e Implantação dos Primeiros Serviços Substitutivos. In.: **Revista Psicologia e Saúde**, v. 9, n. 2, p. 47-60, maio/ago. 2017. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpsaude/v9n2/v9n2a04.pdf

BORGES, Mauro. **O Golpe em Goiás: História de uma grande traição**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

DIWAN, Pietra. **Raça Pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo**. São Paulo: Contexto, 2007.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2014.

FOUCAULT, Michel. O nascimento da medicina social. In. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro, Graal, 1979. p. 79-98.

GALTON, Francis. *The hereditary genius*: an inquiry into its laws an consequences. London: MACMILLAN and CO., 1869. Disponível em: https://galton.org/books/hereditary-genius/1869-FirstEdition/hereditarygenius1869galt.pdf

GOÉS, Weber Lopes. **Segregação e Extermínio: o eugenismo revisitado na capital de São Paulo (2004-2017)**. Tese de Doutorado Universidade Federal do ABC. São Bernardo do Campo, 2021.

GOFFMAN, Erving. *Manicômio, Prisões e Conventos***.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

GUEDES, Alexandre Maciel. **Violência manicomial: A psiquiatria na repressão durante a ditadura civil militar brasileira**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

KEVLES, Daniel. **In the name of Eugenics: genetics and the uses of Human Heredity**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

LE BLANC, G. História da loucura na Idade Clássica: uma história da pobreza. In: MUCHAIL, S. T.; FONSECA, M. A. da; VEIGA-NETO, A. (org.). **O mesmo e o outro**. 50 anos de *História da loucura*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 173-187.

MELO, Demian Bezerra de. Ditadura "civil militar"?: controvérsias historiográficas sobre o processo político brasileiro no pós-1964 e os desafios do tempo presente, 2012. In.: Espaço Plural • Ano XIII, Nº 27, 2012. Disponível em: https://e-revista.unioeste.br/index.php/espacoplural/article/view/8574/6324

PAULA, Éder Mendes de. O despejo da Casa Verde: a desativação do Adauto Botelho de Goiânia (1993-1995) In.: MAGALHÃES, Sonia Maria de (et al.) **História da saúde e das doenças: escritas contemporâneas**. 2. Ed. Dados eletrônicos, Goiânia: Cegraf UFG, 2022.

PAULA, Eder Mendes de. O louco ou o comunista: discurso, poder e exclusão em Goiás. In.: **JAMIXI Revista de História**. V2. N.3, 2019. Disponível em: https://periodicos.ufac.br/index.php/jamaxi/article/view/3290

PICHOT, André. **La societé purê: de Darwin á Hitler**. Paris: Fammarion, 2000.

PORTOCARRERO, Vera. **Arquivos da loucura: Juliano Moreira e a descontinuidade histórica da psiquiatria**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002.

REGO SANTOS, R. D. O. Abandono, pobreza e negação dos direitos humanos: o Hospital Psiquiátrico Adauto Botelho de Goiânia (1964-1984. **Canoa Do Tempo**, 15, 1–22. 2023. https://doi.org/10.38047/rct.v15.FC.2023.ddh4.p.1.22

REGO SANTOS, Ronivaldo de Oliveira. **História da loucura: o projeto do manicômio Adauto Botelho de Goiânia**. São Paulo; Fonte Editorial, 2020.

STEPAN, Nancy Leys. **A hora da eugenia: raça, gênero e nação na América Latina**. Rio de Janeiro, Editora FIOCRUZ, 2005.

STEPAN, Nancy Leys. Eugenia no Brasil, 1917-1940. In. HOCHMAN, G e ARMUS, D. (orgs.). **Cuidar, controlar, curar**: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe. Rio de Janeiro, Editora FIOCRUZ, 2004.

STERN, Alexandra. **Eugenic nation: faults and frontiers of better breeding in Modern America**. 2.ed. Oakland: University of California Press, 2016.

DÉA FENELON E O ENSINO DE HISTÓRIA

Yanna Mendes Oliveira[253]

O presente trabalho faz parte da pesquisa para dissertação de Mestrado que trata da obra da historiadora Déa Ribeiro Fenelon e suas perspectivas acerca do ensino de História. Déa Fenelon foi uma historiadora mineira, que atuou em diferentes áreas em História, porém, sempre com foco voltado para a perspectiva da democratização do conhecimento histórico produzido pela universidade e ampliação do discurso para fora do âmbito acadêmico. Em suas obras, percebe-se uma preocupação pela interação entre ensino e pesquisa e uma inquietação constante a respeito da formação dos professores de História nas universidades e sua atuação na Educação Básica.

Palavras-chave: Ensino de História. Pesquisa. Prática docente.

Déa Fenelon: a democratização da História

Déa Ribeiro Fenelon, historiadora brasileira. Nasceu em 1933 e faleceu em 2008, no mesmo estado e na mesma cidade, Belo Horizonte – Minas Gerais. Iniciou sua carreira na década de 1960, após graduar-se em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. Teve uma carreira pautada pela pesquisa, pela militância e pela luta em relação aos assuntos relacionados à pesquisa e ensino de História. Foi professora de Educação Básica e na universidade. Encerrou sua carreira como professora pela PUC-SP, na qual desenvolveu vários projetos, dentre eles, o da revista Projeto História, que, desde os anos de 1980, conta com diversas publicações que tem como objetivo publicar e divulgar pesquisas na área de história, com foco nos campos da cultura, trabalho e sociedade, as linhas nas quais Déa Fenelon atuava mais veementemente.

Não cabe aqui fazer um detalhamento da vida e da obra de Déa Fenelon, visto que a gama de atuações da historiadora é muito ampla, desde sua participação na Associação Nacional

[253] Mestranda em História pelo Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. (PPGH/UFG, campus Samambaia). Bolsista pela CAPES. Orientador: Dr. Cristiano Nicolini. yannamendes@discente.ufg.br.

de História – ANPUH – desde sua fundação, a proposta pela inclusão dos professores de história na Educação Básica como associados na instituição, sua atuação pela retirada da disciplina Estudos Sociais do currículo escolar e pela retomada das disciplinas de História e Geografia, assim como pela retomada das disciplinas de Filosofia e Sociologia, durante o período da ditadura militar. Déa Fenelon teve uma marcante atuação dentro da ANPUH, trazendo novos debates, novas formas de atuação da associação, propondo muitas reflexões acerca do estudo e da pesquisa voltados para o ensino de História, foi presidente da associação no biênio de 1983 a 1985, gestão marcada pela preocupação em realizar um diagnóstico dos cursos de História em várias universidades federais do Brasil e pela ampliação do debate historiográfico para que este atingisse o maior número possível de pessoas, ampliando o que ela chamava de "direito à memória".

Ainda em relação à carreira de Déa Fenelon, deve-se ressaltar sua atuação como diretora do Departamento de Patrimônio Histórico de São Paulo, durante a gestão Luiza Erundina. Durante sua gestão, Déa Fenelon atuou pela democratização do patrimônio, pelo direito à cidadania, pelo direito à memória. Foram realizadas várias intervenções na cidade de São Paulo com exposições, ciclos de debates, mostra de filmes, com posterior publicação de livros mostrando o resultado de tais ações, como o "Cem vezes primeiro de maio" e o "Pátria Amada Esquartejada". Outra situação marcante na carreira de Déa Fenelon foi a elaboração das Propostas Curriculares de História, entre 1984 e 1987, ano da publicação da sua terceira edição, a qual nunca foi utilizada pela Secretaria de Educação do Estado de São Paulo, porque a proposta envolveu uma polêmica muito grande, pois jornais da grande mídia e professores universitários a consideraram "comunista", pois era uma proposta voltada para o eixo "trabalho" e foi organizada por Déa Fenelon e pelo professor Marcos Antônio da Silva e escrita pelos próprios professores de história da rede básica de ensino. Os conteúdos da Proposta eram voltados para o antigo 1º grau, atual Ensino Fundamental, e, construídos democraticamente por professores da educação básica de várias cidades do estado, propunha um trabalho mais amplo e menos engessado da disciplina história, a partir do eixo "trabalho", os conteúdos eram desenvolvidos de acordo com cada série e necessidades particulares de cada região e realidade escolar. As famosas "Propostas da CENP" (Coordenadoria de Estudos e Normas Pedagógicas) não foram aceitas e outro currículo foi elaborado e utilizado em lugar deste.

Outrossim, o objetivo da pesquisa para a dissertação não é o de abranger todas as atividades realizadas por Déa Fenelon, mas sim fazer um recorte em torno das propostas que ela apresentava em torno do ensino de História, tanto nas universidades, quanto na Educação

Básica, contextualizando com a época em que as considerações eram realizadas. Propõe-se, na pesquisa, uma retomada dos pensamentos de Déa Fenelon, os quais, como hipótese e constatações durante a realização da pesquisa, são considerados atuais e ainda pertinentes na discussão sobre ensino de História.

Memórias Profissionais

"Memórias profissionais" foi um texto inédito apresentado na mesa-redonda "Memória, Tempo e História: perspectivas teóricas para a pesquisa em ensino de História", realizada no *VII Encontro Nacional de Pesquisadores do Ensino de História,* em Belo Horizonte, na Faculdade de Educação da UFMG, em fevereiro de 2004. Neste texto, Déa Fenelon faz um balanço de sua carreira, focando na defesa da pesquisa e ampliação do discurso em torno do ensino de História, tema o qual é encontrado também em textos apresentados em conferências na década de 1980. Como início da fala, Déa Fenelon diz que

> Como profissional de História, sempre me preocupei com as questões de ensino e aqueles que me conhecem sabem das lutas, dos conflitos pelas posições assumidas, das incompreensões enfrentadas ao longo de tantos anos. Não estou só apontando agravos ou agruras, mas acredito que, durante estes anos, acompanhei passo a passo toda esta discussão, os impasses, os desentendimentos, as opções e os avanços deste campo. (Fenelon, 2008, p.127).

Este texto, entre outras obras, é tomado como fonte de pesquisa, pois considera-se de suma importância os apontamentos realizados por Déa Fenelon, já no final de sua carreira, quando já aposentada, fazia reflexões acerca do debate em ensino de História. A respeito desse momento ela cita que:

> Devo admitir que, nos últimos anos, os afazeres de orientações de dissertações e teses, de mestrandos e doutorandos, aulas de pós-graduação e participação em projetos de pesquisa, além do cansaço natural de anos de trabalho, me afastaram bastante do dia-a-dia das questões relacionadas ao ensino de História. Por certo, havia também as divergências sobre os rumos e espaços que tomavam as reuniões e as articulações sobre os fóruns associativos, mas me mantive informada, acompanhando o desenrolar das discussões e dos debates. (Fenelon, 2008, p. 127).

Déa Fenelon considera a década de 1980 como um momento de "despertar e do surgimento de interesse maior pela necessidade de pesquisas sobre o ensino de História" (Fenelon, 2008). Nesta perspectiva, a consideração da década de 1980 como uma fase de "virada" nas discussões a respeito do ensino de História coincide com a implantação das Propostas Curriculares para o ensino de História de 1º e 2º graus, em um momento que, em

algumas partes do país, a disciplina de Estudos Sociais estava sendo retirada dos currículos escolares.

Quanto à Proposta Curricular para História organizada por Déa Fenelon e pelo professor Marcos Antônio da Silva, da USP, ela diz que:

> A virada da política desses órgãos, da existência dos famosos Guias Curriculares, acompanhados por Cadernos de Textos indicados por especialistas, para a ideia de "Propostas Curriculares", a serem discutidas com os professores da rede pública, pensadas como encaminhamento de sugestões e orientações, tinha essa intenção e significou, sem dúvida, um avanço, ainda que momentâneo, nas práticas oficiais da política educacional – o que ocorreu pelo menos no nível do estado de São Paulo, em órgãos como a CENP. Causou muita polêmica, mas conseguiu mobilizar a Rede Estadual de São Paulo e de outros estados (...). (Fenelon, 2008, p. 128)

Havia, em Déa Fenelon, uma constante preocupação pela qualidade do ensino de História e pela ampliação do debate e das discussões nesta área. Déa Fenelon participou dos Diagnósticos e Avaliação sobre os cursos de História no Brasil, realizados pelo SESU (Secretaria de Educação Superior – MEC), no período de 1981 a 1984, como Coordenadora do Grupo de Consultores. O resultado final dos diagnósticos foi publicado no ano de 1986, e ela considerou como frustrante.

> Nossa maior frustração foi que, apesar de realizar enquetes, entrevistas, enviar questionários a todas as coordenações de curso e departamentos de História, patrocinar discussões e mesas-redondas em encontros regionais e simpósios da ANPUH, ao final, o resultado que nos decepcionou foi o pequeno grau de mobilização conseguido e a ausência quase total de propostas alternativas para o enfrentamento de questões e problemas identificados. A justificativa de todos exprimia na dificuldade imposta pela camisa-de-força de um currículo mínimo definido em lei que chegava até a especificação de disciplinas. (Fenelon, 2008, p. 129).

Nesse ponto, cabe apresentar quais eram as críticas apontadas por Déa Fenelon a respeito dos cursos de História e da formação dos professores de História, para que se possa compreender porque ela apresentou esta reflexão. Em conferência pronunciada no XI Simpósio Nacional da ANPUH, no ano de 1981, Déa Fenelon apresentou uma fala intitulada "A formação do profissional de História e a realidade do ensino", em que ela inicia dizendo que "tratar deste tema não é novidade pra mim. Tenho falado bastante sobre isto ultimamente", nesta conferência, Déa Fenelon apresenta uma reflexão sobre "superar o círculo vicioso a que nos levou a prática de uma política educacional, que exprime e consolida uma determinada estrutura de dominação social", defendendo a ideia de que "para fazer avançar qualquer proposta concreta como professores de História ou como formadores de profissionais de História temos de assumir a responsabilidade social e política com o momento vivido" (Fenelon, 2008).

Déa Fenelon dizia que gostava de aproveitar todas as oportunidades para refletir com seus pares, em conjunto, com professores e alunos de História, sobre o trabalho realizado na universidade e também nas escolas, sempre indagando sobre

> - Que perspectivas estamos transmitindo a eles?
> - De que concepções estamos falando quando se considera o seu futuro desempenho profissional no ensino de 1º e 2º graus?
> - E que dizer do ensino e da pesquisa na própria Universidade?
> - Que diálogo estabelecemos com nossos alunos em relação às posições e experiências sociais vivenciadas por todos nós?
> - De que realidade estamos falando quando dizemos que a História é importante porque nos ensina analisar a realidade para podermos transformá-la? (Fenelon, 2008, p.23).

Esta discussão proposta por Fenelon em 1981 estava contextualizada em um período ditatorial, em que o ensino de História nas universidades era considerado por ela como tradicionais e livrescos. Para que houvesse uma mudança nesta forma de ensinar, Déa refletiu que

> Para isso seria necessário antes de mais nada romper com uma maneira tradicional de conceber conhecimento, sua produção e sua transmissão. Isso significa, para mim, em primeiro lugar, o posicionamento no presente, para sermos coerentes com a postura de "sujeitos da História". Se queremos avançar nessa perspectiva temos de nos considerar como "produtores" nesta sociedade que queremos democrática e não como simples repetidores e reprodutores de concepções ultrapassadas (Fenelon, 2008, p. 24).

Segundo Déa, nesta conferência, esta concepção de ensino domina grande parte do mundo acadêmico desde o século XIX, com suas origens positivas e cientificistas, daí a separação entre teoria e prática, a produção universitária distanciada da realidade concreta. A partir desta forma de conceber a ciência, deu-se a separação entre o conhecimento intelectual, científico e a realidade social. Déa ressalta que "nesta produção, a existência concreta, a base real e material sobre a qual se constrói o todo social não aparece" (Fenelon, 2008).

Ainda sobre o distanciamento entre conhecimento acadêmico e realidade concreta, Déa Fenelon assinala que "o conhecimento não é visto como uma atividade social e a ciência assim produzida torna-se autônoma, mesmo porque acaba sendo fruto de um esforço de reafirmação da neutralidade" (Fenelon, 2008). Para ela, o profissional de História – assim ela se referia a todos que se dedicavam à História – deveria assumir uma posição comprometida com o social, promovendo reflexões acerca da realidade concreta, do momento vivido, e não de uma visão "empiricista e fragmentada do social" (Fenelon, 2008).

Para Déa Fenelon "o historiador não recolhe apenas dados, ele constitui e é ele quem dá vida ao fato histórico, definindo sua importância e organizando-o de acordo com seu sistema

de referências" (Fenelon, 2008). Para avançar na discussão sobre ensino, ela aponta que deve-se assumir uma visão crítica, pensar a própria disciplina e relacionar este pensamento a uma comunhão entre ensino e pesquisa, porque a academia teria se tornado o lugar social de se conceber o conhecimento, cada vez mais afastado da realidade escolar.

Ainda nesta conferência, Fenelon inicia sua reflexão sobre ensino e formação de professores de História dizendo que

> Muito pouco se trata da discussão essencial – que tipo de profissional queremos formar, como encaramos esta formação, que objetivos devemos definir para alcançar este propósito? De alguma forma, em muitos de nossos cursos estas questões parecem já estar resolvidas e o que resta é apenas "adequar" disciplinas, articular conteúdos, discutir programas. (Fenelon, 2008, p. 26).

Sobre a realidade do ensino no período em que a conferência foi realizada, anos 1980, Fenelon cita as experiências que estavam vivendo com as disciplinas de Estudos Sociais e Educação Moral e Cívica, em que "o que realmente se quer é a do profissional, sobretudo o professor como "vulgarizador" do conhecimento, que portanto não precisa aprofundar ou aprender a refletir historicamente" (Fenelon, 2008).

> Podemos dizer mesmo que a maioria de nossos cursos de História é livresca, no sentido de que a História que transmitimos é a informação que está nos manuais, consagrados o mito da palavra escrita e a confusão entre a historiografia e o processo e o processo histórico acontecido. (Fenelon, 2008, p. 27)

Avançando na problematização, Déa Fenelon aponta que há uma separação, dentro das universidades, uma certa prioridade aos cursos de Introdução, Metodologia e a Teoria ou Historiografia, e "os outros professores de outras disciplinas estão eximidos de discussão metodológica" (Fenelon, 2008). Ou seja, "eles são assim professores da "História propriamente dita", ou seja, lidam com o processo histórico, só que cada um à sua maneira, sem realizar o diálogo ou esclarecimento sobre o sentido e o significado de sua posição" (Fenelon, 2008).

Quanto aos alunos, ela ressalta que estes são considerados como um "tipo ideal" de aluno, não proporcionando a eles a prática de investigação, através da qual se poderia aprender, sobretudo, "a problematizar e a questionar não apenas a historiografia no sentido da produção intelectual, mas também a própria realidade concreta que nos rodeia, numa prática mais sadia de ensinar a praticar a própria disciplina, olhando em volta, tentando mostrar a História viva" (Fenelon, 2008, p. 27).

Para Déa Fenelon, a história deveria ser uma prática social vivenciada, e com o ensino tradicional e com práticas já cristalizadas, estáticas

> Se perde o sentido e o dinamismo da História e se impede qualquer perspectiva de compreensão da possibilidade de mudança e da situação do historiador também como agente do processo, capaz de agir sobre ele e transformá-lo. (Fenelon, 2008).

Como resultado desta formação voltada para o conhecimento mais abstrato e fechado ao ambiente acadêmico Déa Fenelon se mostrava reflexiva para com a situação dos alunos recém-formados, que chegariam nas escolas despreparados para a realidade social a ser enfrentada

> O recém-formado, tendo de enfrentar a realidade de uma sala de aula com 40/50 alunos, 30/40 horas semanais e péssimas condições de infraestrutura, para não falar do desincentivo da remuneração aviltante, na maioria das vezes se sente perdido, não sabe o que vai fazer. Passou 4 anos estudando a sua disciplina e de repente se vê perplexo diante da realidade. Sente-se culpado, sua formação ainda é deficiente, precisa estudar mais, ir para a Pós-Graduação ou para um curso de especialização e reciclagem... E o círculo se completa pois a única segurança que lhe foi transmitida é a do mito do saber, da cultura, dos dogmas da ciência, que estão nos livros, na academia (Fenelon, 2008, p.28).

Gostaria de ressaltar que esta pesquisa não se trata de uma "ode" a obra de Déa Fenelon, mas da importância de se conhecer mulheres que lutaram incansavelmente pelo apoio à pesquisa em ensino de História, e, no caso de Déa Fenelon, não ficou somente na teoria, porque além de professora universitária, ela aproveitou cada oportunidade para ampliar o debate em torno do ensino de História, ajudando ou até encabeçando mudanças concretas, as quais considero pertinentes até os dias atuais. Como diz bell hooks "Quando eu era estudante de pós-graduação e me preparava para escrever a dissertação, o pensamento feminista me permitiu escolher escrever sobre uma escritora negra que não era muito lida na ocasião, Toni Morrison" (Hooks, 2021, p.43).

Talvez esta também seja uma das minhas motivações para escrever sobre uma historiadora, não muito lida atualmente, mas que considero muito corajosa pelas ideias que apresentava, pelos espaços que ocupava, pelos enfrentamentos e conquistas, pela luta por ideais. Estudar as historiadoras pioneiras no pensamento de pesquisa em ensino de História é de fundamental importância, para nós, mulheres, que também estamos enfrentando este processo de inserção na pesquisa acadêmica.

Para Déa Fenelon, "fazer História significa lidar com a sociedade, objeto dinâmico e em constante transformação, aprender a reconhecer seus próprios condicionamentos sociais e sua posição como agente e sujeito da história" (Fenelon, 2008), por isso, o saber não deveria ser transmitido como se o aluno fosse uma tábula rasa, em que "o saber é transmitido como já

resolvido, simplificado aos manuais e certamente rotulado e transformado em saber cristalizado" (Fenelon, 2008).

Ainda nesta conferência em 1981, Déa Fenelon apontou que "por isto estamos insistindo na necessidade de não apenas valorizar, mas realmente começarmos a realizar a pesquisa e a produção, desde o curso de graduação e de todos os níveis de ensino" (Fenelon, 2008).

Aqui pode-se fazer um link com as Propostas Curriculares de História para o estado de São Paulo, organizadas por Déa Fenelon e pelo Professor Marcos Antônio da Silva, do Depto. De História da FFLCH/USP, elaboradas entre 1984 e 1986, e as polêmicas envolvidas em torno das propostas, as quais foram taxadas de comunistas e marxistas.

A respeito das Propostas Curriculares para 1º Grau desenvolvidas por Déa Fenelon, em uma entrevista realizada no ano de 2005, ela ressalta que

> Eu trabalhei numa proposta em São Paulo, que é mal amada e mal fadada. E foi uma experiência muito boa, muito interessante, lá no tempo do Montoro. Quer dizer, eu acho que princípio da década e 80, final de 80... (*lapso de memória)*. A proposta era o Marcos, eu, que demos a assessoria para a equipe da CENP e pela primeira vez a proposta foi feita por eles, pelos professores. Nós só demos assessoria. Mas a gente cometeu o erro, não sei se o erro ou o equívoco de fazer uma proposta e mostrar como podia ser. A gente queria que os professores escrevessem suas propostas e fizessem. Então a gente falou assim, vamos fazer, por exemplo, o ensino temático, vamos entrar por aí... Então, o que nós queremos? O tema é Trabalho. Pronto, já virou, já foi rotulada como proposta do PT. (Fenelon, 2005).

Para a realização da pesquisa, ainda está sob análise o documento da Proposta Curricular, o livro "50 textos de História do Brasil", a atuação de Déa Fenelon na diretoria do Departamento de Patrimônio de São Paulo, com suas intervenções e projetos realizados e voltados para a Cidadania Cultural e o Direito à Memória, conceitos desenvolvidos pela professora durante este período, anais dos simpósios da ANPUH do período em que Déa Fenelon foi presidente da Associação, a edição "À luta trabalhadores!", primeira publicação da Revista Brasileira de História do período de presidência de Déa Fenelon na ANPUH, considerada uma edição que fugiu dos padrões da revista, trazendo novas perspectivas, novas abordagens em História. Enfim, ainda há muito a se pesquisar, tendo como recorte principal as propostas e ações realizadas por Déa Fenelon para a área de ensino e pesquisa em ensino de História. A pesquisa tem como objetivo principal apresentar o trabalho de Déa Fenelon, partindo do princípio de que desde 2020 a ANPUH criou o "Prêmio Déa Fenelon de Ensino de História", daí surgiu a ideia da pesquisa, afinal, se a ANPUH deu o nome de Déa Fenelon para o prêmio das melhores pesquisas em ensino de História, coube a mim o interesse de pesquisar sobre esta historiadora, a qual eu não conhecia, e que, ao conhecer, através de seus escritos e atuações

tanto na academia, na ANPUH, na política, nas várias vertentes em que atuou, contatei que seria importante trazer à tona Déa Fenelon, pois seu trabalho sempre teve um caráter pioneiro e militante em prol do ensino de História e da democratização da História.

Referências Bibliográficas

FENELON, Déa Ribeiro. Entrevista com a Doutora Déa Ribeiro Fenelon. [Entrevista concedida à Ilka Miglio]. Cadernos do CEOM, Uberlândia, ano 22, n.29 – Bens Culturais e ambientais. P. 283 – 308, 2005.

FENELON, Déa Ribeiro. O Historiador e a Cultura popular: História de Classe ou História do Povo? In: História e Perspectivas, Uberlândia (40): 27-51, jan.jun.2009.

FENELON, Déa Ribeiro. Memórias Profissionais. In: Educação em Revista, Belo Horizonte, n.47, p. 127-134, jun.2008.

FENELON, MACIEL, ALMEIDA, KHOURY. Déa Ribeiro, Laura Antunes, Paulo Roberto de, Yara Aun (Orgs,). Muitas Memórias, Outras Histórias. São Paulo – SP: Olho d'água. 1ª edição, volume 1, maio/2004.

FENELON, Déa Ribeiro. A formação do profissional de História e a realidade do ensino. In: Revista Tempos Históricos, v.12 – 1ºsemestre – p. 23-35, 2008.

SILVA, Regina Helena Alves da. "Para não morrer...É só amarrar o tempo no poste: memória e patrimônio. In: História e Perspectivas, Uberlândia (40): 9-20, jan.jun.2009.

HOOKS, bell. O feminismo é para *todo* mundo: políticas arrebatadoras. 16º edição. Rio de Janeiro: editora Rosa dos tempos, 2021.

SOUZA, Rosa Fátima de. Política Curricular no Estado de São Paulo nos anos 1980 e 1990. In: Cadernos de Pesquisa, São Paulo, v.36, n127, p. 203-221, jan./abr. 2006.

DIVISIONISMO EM MATO GROSSO: O USO DA IMPRENSA COMO OBJETO-FONTE PARA A ANÁLISE DAS DISPUTAS POLÍTICAS OCORRIDAS NO ANO DE 1977

Vera Lucia Furlanetto[254]

Neste trabalho, apresenta-se parcialmente o uso da mídia impressa como objeto-fonte na produção historiográfica sobre a divisão territorial de Mato Grosso, e os conflitos políticos partidários suscitados, no ano de 1977. Por meio das publicações dos jornais *O Estado de Mato Grosso* (de Cuiabá) e *Correio do Estado* (de Campo Grande), e dos seus documentos empresariais, foi possível escrutinar as redes de sociabilidade, os aspectos culturais, econômicos e geográficos, as tecituras discursivas e os matizes identitários e regionalistas evocados nos periódicos. Recorreu-se à Nova História Cultural e à Nova História Política, e se fez uso da interdisciplinaridade, de modo a se realizar uma "análise crítica do discurso" e verificar as justificativas e tentativas de vários agentes em angariar legitimidade, de seus ideais separatistas, por meio das matérias jornalísticas.

Palavras-Chave: História. Política. Imprensa. Historiografia.

Introdução

A assinatura da lei autorizando a secção do estado de Mato Grosso e criação de Mato Grosso do Sul, ocorreu em 11 de outubro de 1977, em um contexto de ditadura civil-militar no Brasil. Foi sob a égide do desenvolvimento geoestratégico, que o então presidente general Ernesto Geisel tomou a medida, unilateralmente, e a impetrou com base exclusiva nos interesses da cúpula da presidência da República, independentemente dos estudos locais. Na ocasião, não houve participação popular ou de políticos civis locais nas deliberações finais, conforme relataram Bittar (1999) e Amarilha (2006), e aquela foi mais uma ação executiva arbitrária imposta por parte do governo federal.

O regime de exceção, por sua vez, foi implantado em 1964, por meio de um golpe, e tinha dentre seus protocolos e estratégias, o sigilo sobre medidas adotadas pelos militares.

[254] Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História /UFGD, sob orientação do Professor Doutor Jérri Roberto Marin, com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).
E-mail: furlanettoveralucia@gmail.com.

Somente eram tornadas públicas as políticas e atitudes que estivessem prestes a serem implantadas. Os dirigentes da União não compartilhavam suas decisões nem mesmo com os membros civis de seu partido, Aliança Renovadora Nacional, a ARENA (Alves, 1984), mas os aceitavam em seus projetos como informantes e executores burocráticos.

Já a imprensa era utilizada como um instrumento eficaz para se forjar uma harmonia e se apresentar a existência de uma mediação entre alguns agentes locais e as esferas governamentais, durante o processo de desmembramento territorial, que poderia ser meramente retórica. Dentre as publicações do *O Estado de Mato Grosso* (OEMT) e do *Correio do Estado* (CE), encontraram-se alguns debates conflituosos que oposicionavam características do Norte e Sul mato-grossenses, ressaltando apreciações e depreciações estendidas a seus habitantes. Os políticos, por seu turno, faziam uso dos jornais e se colocavam como defensores de interesses gerais e populares. Todavia, a atuação midiática tinha por escopo, dar visibilidade aqueles sujeitos para que de algum modo pudessem manipular a opinião pública a seu favor. Logo, seria possível legitimar suas rivalidades, ou homologias, na ascensão ao espaço de poder inaugurado com a instituição de uma nova entidade federativa. Ao se aprofundar a análise, verificaram-se laços estreitos entre os gestores dos veículos de comunicação e os políticos locais, ambos beneficiados por esses arranjos, n busca pela obtenção de privilégios. Perceberam-se também os interesses na criação de cargos estaduais, na ampliação dos poderes partidários, em uma participação mais ampla na futura gestão e no acesso aos recursos públicos que se concentrariam na nova Capital (Furlanetto, 2018).

Tanto no OEMT, quanto no CE, notou-se um empenho para se difundir a celeuma separatista em 1977. Antagonismos e binarismos opositores entre as regiões Norte e Sul e suas respectivas populações também foram colocadas em perspectiva. Entretanto, ao se problematizar as discursividades dos sujeitos envolvidos, as conjunturas, os instrumentos, as retóricas e as estratégias empregadas na elaboração das representações polarizadas, acerca da política, dos regionalismos e das tipificações identitárias, foi possível averiguar contradições e incoerências em tais narrativas. Estas puderam ser discutidas com o auxílio do estudo realizado sobre as historiografias que abordaram em suas temáticas os dois municípios de maior destaque demográfico à época: Cuiabá e Campo Grande e demais localidades de Mato Grosso. Além disso, os documentos empresariais dos dois jornais trouxeram elementos desestabilizantes das tentativas dos agentes públicos se ancorarem em identidades regionalizadas ou em seus locais de nascimento ou residência para se posicionarem favoráveis ou contrários à divisão territorial. Dessa maneira, as diversidades geográficas, as redes de sociabilidade, os deslocamentos

territoriais dos indivíduos e seus trânsitos pelas esferas, econômica, intelectual, política e jornalística, demonstraram os deslizamentos e a complexidade das relações político-sociais praticadas por eles naquele ano.

Métodos e objetos-fontes

Os jornais *Correio do Estado*, de Campo Grande, e *O Estado de Mato Grosso*, de Cuiabá, foram utilizados como objetos-fontes neste trabalho. Ou seja, suas publicações divulgadas em 1977, serviram de base para pesquisa; já os documentos empresariais, como contratos sociais, atas e aditivos foram usados para se poder identificar quem eram os sujeitos com atuação direta nos periódicos e quanto ao capital social aplicado, às cotas, às relações trabalhistas, à gestão e demais atividades que não puderam ver observadas nos expedientes.

Ademais, diversos escritos acadêmicos foram consultados para se produzir uma contraposição ao viés difundido nos dois periódicos. No contexto do divisionismo, esses noticiosos destacavam-se e foram escolhidos para a pesquisa porque tinham distribuição e circulação abrangentes. Além disso, essas mídias veicularam grande número de matérias sobre o tema e apresentaram posicionamentos dominantes, advindos de um histórico envolvimento de alguns políticos, desde as suas fundações (Scwhengber, 2005 e Andrade, 2015).

Consequentemente, verificou-se "o grupo responsável pela linha editorial", e se pôde "estabelecer os colaboradores mais assíduos", pois, foram encontradas "pistas a respeito da leitura de passado e de futuro compartilhada por seus propugnadores". E ainda, foi possível saber "sobre suas ligações cotidianas com diferentes poderes e interesses financeiros, aí incluídos os de caráter publicitário". Além disso, acrescentaram-se "aspectos nem sempre imediatos e necessariamente patentes nas páginas desses impressos", quando se recorreu "a outras fontes de informação para dar conta do processo que envolveu a organização, o lançamento e a manutenção" dos periódicos. Com isso, chegou-se aos porquês de certos interesses serem explicitados na esfera publica enquanto outros eram ocultados propositalmente, bem como, nos silenciamentos produzidos por tais agentes (De Luca, 2005, p. 140-141).

Os dois veículos de comunicação estão ativos na atualidade e, além de se observar o estreito vínculo deles com a gestão pública, os acervos de ambos são de fácil acesso. O *Correio do Estado* foi usado como fonte histórica, em dissertação de 2018, portanto, se dispõe de arquivo próprio. *O Estado de Mato Grosso*, por sua vez, encontra-se digitalizado e

disponibilizado no sítio da Hemeroteca Digital, da Biblioteca Nacional (http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/), e também já foi baixado para o acervo pessoal desta pesquisadora.

O recorte temporal se restringiu ao ano de 1977 porque naquele período foi disponibilizado um vasto material sobre o divisionismo. Tais discussões foram tão intensas que apenas em manchetes (notícias de destaque das capas ou primeira página) foram 207 no *Correio* e 108 no *O Estado* (Andrade, 2015). O montante de notícias selecionadas, catalogadas, organizadas e analisadas para esta pesquisa abrangeram 672 páginas do primeiro diário e 768 do segundo. Todos esses documentos trataram direta ou indiretamente do desmembramento de Mato Grosso e das demais discussões acerca de outros recortes territoriais sugeridos naquele período; das manifestações políticas locais e nacionais direcionadas às regiões estudadas; das opiniões dos editoriais; dos embates ou das evocações identitárias e da composição de redes de sociabilidade. Foi a maior efervescência jornalística sobre o tema verificada na década de 1970.

Na leitura dos textos jornalísticos não se estabeleceu hierarquia entre manchetes, notícias, reportagens e editoriais; todos foram tratados com a mesma importância na análise de seus conteúdos. O teor dos escritos possibilitou estabelecer-se um diálogo desses com as conjunturas e com as historicidades ali verificadas. Priorizou-se o exame das construções discursivas, implícitas e explícitas, as representações e as tentativas em instalar no imaginário político-social dos leitores, aspectos pertinentes ao contexto social, cultural, geográfico, econômico, moral e político. A historiografia e outras notícias foram acrescidas como fontes auxiliares, para que se pudessem contrapor as informações encontradas.

Objetivou-se atender às premissas de Peter Burke (2008, p.32) quanto aos "problemas da história cultural" a serem escrutinados a partir de questões teóricas atualizadas e associadas a "métodos literários". Para isso, os fundamentos da Nova História Cultural (Burke, 1992) e na Nova História Política (Cardoso, 2012) foram fundamentais; bem como, os conceitos propugnados por Michel de Certeau (2002), Roger Chartier (1988), Tânia Regina de Luca (2005)*, dentre* outros. Em razão disto, foi utilizada a "análise do discurso crítica" para se refletir a indissociabilidade dos "textos e seus contextos" no concernente à divisão do estado de Mato Grosso, em 1977 (Pennycook, 2006).

Dessa maneira, evidenciaram-se as complexas relações políticas, econômicas, jornalísticas e intelectuais, em suas alianças e rupturas na arena do poder. Compreenderam-se as manifestações de agentes públicos interessados em manter ou conquistar o poder, alcançar ou sustentar seu *status* econômico, social e simbólico, garantir privilégios, exercer o controle e

angariar adesão popular. Observaram-se na retórica publicada pelos noticiosos uma disposição para uniformizar a diversidade, simplificar intrincadas cadeias de sociabilidade e de pensares, condensar múltiplas vivências em apenas dois polos distintos e configurar estrategicamente elementos moduladores do *corpus* social. Havia ainda a mobilização de representações que obedeciam às égides dos idealizadores da dominação e da hegemonia, que as propagavam como se fossem naturalizadas e isentas de manipulação.

Resultados

Em primeiro plano pode se afirmar que a mídia recebeu vultosos recursos para ser utilizada como ferramenta de poder para que determinados sujeitos ingerissem sobre as construções sociais. Esses mesmos indivíduos, projetavam difundir uma discursividade que tivesse o alcance de criar relações e sentidos, para assim, legitimarem suas motivações individuais com resquícios oligárquicos e de pretensões hegemônicas.

Os princípios de imparcialidade e objetividade eram divulgados como sendo próprios daquela prática jornalística. No entanto, ao se analisar a heterogeneidade de interesses, os conflitos, os embates, as disputas e também as homologias existentes, verificou-se que as notícias veiculadas forjavam uma concepção de sociedade contundente à linha editorial de cada periódico. Pautavam-se, principalmente, os critérios de noticiabilidade e os vínculos políticos, econômicos, intelectuais e institucionais dos proprietários e de sua rede de sociabilidade.

Essa maneira de proceder correspondia à premissa de que a imprensa influencia o público consumidor das matérias, ao provocar a imaginação do leitor sobre as ações e planos dos demais membros da sociedade e, de certa forma, tentam apreendê-las ao seu cotidiano como se isso fosse algo desinteressado (Herbolato, 1982).

Além disso, a relação entre o jornalismo e a sociedade, sob a perspectiva das manipulações, da influência do poder político e da produção da notícia, relativizou as etapas do fazer jornalístico e dos fatos publicados. As técnicas e os conteúdos aos quais foram inseridos aspectos econômicos, políticos e sociais tornaram-se instrumentos para a promoção de opiniões e disseminação de discursos que tinham por expectativa exercer algum tipo de controle social, consolidar ou desequilibrar as instituições, agitar as massas e as alienar, como uma finalidade ditada pelo poder pretensamente dominante (Kunczik, 1997).

Naquelas publicações, havia manifestações diversas, que acabavam alcançando resultados em indivíduos ou coletivos, associados ao contexto, acumulados ao longo do tempo, em virtude da repetição da exposição à mensagem. Para o receptor, apostava-se na diversidade

dos efeitos, que tinham por escopo atingir o seu nível pessoal, ideológico, cultural ou retroalimentador com as veiculações recorrentes. Os fatores políticos, econômicos e sociais, assim como todo trabalho jornalístico: da coleta de informações, do enfoque e enquadramento da notícia, da escolha das fontes, da linguagem utilizada na redação, da política editorial das empresas, da produção, dos filtros e padrões do veículo, da distribuição e área de cobertura, também eram estratégias utilizadas naqueles periódicos (Sousa, 2002).

A eficácia midiática afiançava-se no entendimento de que a imprensa era idealizada por seus leitores como a porta-voz de uma fala autorizada e neutra, uma vez que exigiria criticidade para que a ideia de pretensa neutralidade dos veículos de informação fosse considerada falível (De Luca, 2005). Por esses motivos, foi fundamental analisar os meios de comunicação como difusores das ideologias da corporação a que pertenciam. Sobretudo, porque "no mundo político, de maneira geral [...] a narrativa aí manifestada" estava "intimamente ligada ao poder e, por conseguinte, à manipulação" de forma que as mídias foram "utilizadas pelos políticos como um meio de manipulação da opinião pública" (Charaudeau, 2012, p.17).

Com isso, compreendeu-se que as vozes difundidas pelos periódicos produziram "estratégias e práticas sociais" tendentes "a impor uma autoridade à custa de outras, por elas menosprezadas" e "a legitimar um projeto reformador", justificando "para os próprios indivíduos as suas escolhas ou condutas" (Chartier, 1988, p.17). E foi possível também interrogar "sobre a mecânica de construção do sentido, sobre a natureza do saber que é transmitido e sobre o efeito de verdade que pode produzir no receptor" (Charaudeau, 2012, p.40).

Nesse sentido, verificou-se que as narrativas que procuraram estabelecer dualidades entre as regiões e uma interpretação única, um sentido de valor e significações específicas foram promovidas por meio dos periódicos. Observou-se ainda que a tendência de homogeneizar de forma dicotômica as regiões e suas populações surgiu principalmente das esferas políticas, intelectuais e jornalísticas, argumentando-se, frente a isso, que não é viável categorizar as pessoas em apenas dois extremos distintos.

Quanto aos binarismos, propugna-se não serem estabilizadores permanentes do "antagonismo político", pois, "as posições políticas não são fixas, não se repetem de uma situação histórica a outra, nem de um teatro de antagonismos a outro". Ao contrário, existem "continuidades" e "descontinuidades" nos âmbitos de poder (Hall, 2013, p.104-106). Isso ocorre nitidamente na política partidária, por ser ela "um sistema organizado de interações

múltiplas cuja eficácia depende de aliar o monopólio da coerção à busca de uma legitimidade mínima" (Cardoso, 2012, p.42).

Esses emaranhados relacionais entre mídia e políticos ficaram explícitos quando ampliadas as discussões pertinentes ao divisionismo, e aos se considerar a imprensa como uma tecnologia propícia para o exercício de pedagogização informal. E a depender do uso que é feito dela se refina o controle, a disciplinarização, a dominação e o assujeitamento (Charaudeau, 2012).

Já o Estado, foi a instituição por meio da qual seus agentes determinaram a composição e aplicação de normas condizentes com as pretensões supremacistas e implantaram políticas públicas que afetaram a população de maneira geral. Houve ainda, a aplicação dos recursos públicos para corresponder àqueles anseios e ser parcialmente direcionados aos meios de comunicação. Os impressos, CE e OEMT foram usados por determinados sujeitos para manipular signos e produzir sentidos voltados aos receptores de suas mensagens, que os utilizaram como uma ferramenta para se apresentarem à sociedade e legitimarem seus discursos. Além disso, nos jornais as publicações foram alinhadas a tais motivações, buscando defender interesses próprios baseados em ganhos financeiros e na obtenção de "capital simbólico" (Bourdieu, 2011). Em suma, os jornais eram preservados como ambientes favoráveis aos políticos que podiam direcionar fundos públicos a eles e, ao mesmo tempo, garantir o reconhecimento de seus leitores. Alegava-se que apenas informações verídicas e confiáveis eram transmitidas, o que aumentava a aceitação e leitura das notícias.

Esses que criavam e ditavam as regras, usavam as "regiões", por eles construídas subjetivamente e objetivamente, para estabelecer subjetivações individuais e coletivas, mobilizarem, induzirem e conduzirem a emoções, sentimentos, sentidos; com isso, por seu "poder-saber", criavam retóricas acerca de disputas regionalistas (Albuquerque Jr, 1999). A adesão e identificação, aqueles intentos, poderiam provocar a noção de pertencimento nos indivíduos. Estes, serem subjetivados refletiriam em suas ações, nos sonhos, na maneira de compreender e viver o mundo, a simulação de tais territórios (Albuquerque Jr, 1999). Entretanto, a fluidez identitária possibilitava uma constante mudança, sem fixação ou estabilidade, fazendo com os sujeitos a negociassem a todo o momento a depender das diferentes situações, performando-as (Hall, 1992).

Tais representações mostraram-se serem "apenas aspectos" do que era representado, ou seja, fragmentos e versões de uma ideologia de dominação, cujos elementos estavam imbuídos de subjetividades e de dimensões paradigmáticas, sociais e culturais, e foram utilizadas para

dar contornos a um mundo elitista. Uma vez que, “aspectos de coisas, não são as coisas de fato”, sendo as representações tentativas de transpor as lacunas “entre linguagem e realidade”, por conectar o que se pretende representar a um determinado significado, pode acabar sendo apenas conceitual (Ankersmit, 2012, p.288-294).

Consequentemente, observou-se no comportamento dos indivíduos a relação entre seus intentos de representação, suas táticas e estratégias simbólicas, a defesa de suas próprias visões de mundo, bem como suas posições e interações. Tudo isso visando à construção de identidades e à consequente definição da hierarquia na estrutura social através de discursos diversos e contraditórios, permeados por significados múltiplos e em competição. Em resumo, esses agentes expuseram várias representações em conflito, intencionando ascender ao poder ou mantê-lo, pois, a representação implica na construção de identidades sociais, na imposição de pactos simbólicos de poder e na dominação simbólica. Esse processo envolve também os sujeitos subjugados, que podem acatar ou rejeitar as identidades impostas, as quais procuram garantir e perpetuar sua condição de submissão (Chartier, 1991 e 2002).

Logo, o “poder simbólico”, esse “poder de construção da realidade que tende a estabelecer [...] o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social)”, foi uma ferramenta útil para se exercitar a violência simbólica, operando-se sorrateiramente em contraposição à hegemonia (Bourdieu, 2011, p.9). A sua eficácia se dava no desconhecimento de seu exercício por parte dos submetidos à dominação. Como resultado, os subjugados não conseguiriam produzir uma consciência crítica (Mendonça e Fontes, 2012). Por isso, propugna-se pela necessidade de se conhecer a historicidade das táticas e estratégias que possibilitam sua estruturação, para assim, se insurgir contra ele, subvertê-lo e ressignificá-lo.

Por fim, esta pesquisa revelou as tentativas de se estabelecer uma dicotomia entre nortistas e sulistas como uma estratégia para conquistar a adesão popular e fortalecer as campanhas de apoio ou rejeição à causa divisionista. Argumenta-se que uma cultura nacional/regional é um discurso, uma maneira de construir significados que molda tanto nossas ações quanto nossa autopercepção. Assim, essas significações atribuídas à região, às quais podemos nos identificar, podem ser utilizadas na formação de identidades (Hall, 1992). Além disso, foi observado o alinhamento da imprensa com as narrativas regionalistas. Verificou-se também que as relações influenciaram os posicionamentos adotados pelos indivíduos que buscavam alinhar as práticas e os pensamentos sociais com os interesses das facções dominantes, seja colaborando com elas ou integrando-as.

Considerações finais

Foi possível, por meio da investigação, verificar quais personagens atuantes nas esferas, política, econômica, intelectual e jornalística estavam envolvidas com a pretensão separatista. Além disso, traçaram-se como essas figuras se relacionavam entre si, quais eram as coesões e as incoerências, os conflitos ou as homologias praticadas.

O escrutínio das redes de sociabilidade e das discursividades dos sujeitos que se posicionavam como *dominantes*, possibilitou entender as táticas e estratégias por eles usadas na construção das representações. Bem como, suas motivações para inculcar no imaginário político-social alguns aspectos sobre o divisionismo que forjassem interesses homogêneos, obedecendo a diretrizes hegemônicas. Desse modo, se justificaria e legitimaria um regionalismo, se inventaria e instituiriam novas fronteiras e se criaria uma nova região com o auxílio da difusão de binômios excludentes.

Ao afirmarem a existência de um *outro* conflitante, adversário e opositor (nortista *versus* sulista e vice-versa) faziam com que se reunissem os que se diferenciavam daqueles, sob a égide de uma essência comum, com a qual cada indivíduo em seu local pudesse se identificar. Essa era a forma de permitir que os agentes pudessem justificar e legitimar seus projetos políticos relacionados à divisão de Mato Grosso, camuflando-os sob uma suposta aceitação popular.

O uso dos jornais como objetos-fontes permitiu problematizar as contradições, as dissonâncias e as incoerências, contrapondo-os à historiografia, e com isso, sair da ordem dicotômica e entrar na dialógica (Lemaire, 1989). Tal abordagem levou à averiguação de pormenores discursivos, em âmbito individual e coletivo, bem como aos emaranhados, entrelaçamentos e atravessamentos dessas narrativas exercitadas em 1977. As dinâmicas e as complexidades daquela conjuntura que resultaram em silenciamentos e ocultamentos propositais, também foram observadas.

Ficaram nítidos, portanto, os motivos pelos quais os agentes apresentaram interesses óbvios em instituir limites territoriais, sociais, culturais, econômicos e políticos por meio de dicotomias. Em decorrência disso, intencionavam tipificar identidades regionalistas, porque essa uma maneira de "impor limites" (Bourdieu, 2008, p. 100). Contudo, a performatividade e a fluidez identitária (HalL, 1992 e 2009) por seu turno, revelava o "discurso regionalista" como um "*discurso performativo*" por excelência que visava "uma nova definição de fronteiras, e fazer conhecer e reconhecer a região" por eles delimitada como a única possível (Bourdieu, 2008, p. 100).

A atuação dos agentes públicos pelas esferas, econômica, intelectual, política e jornalística, deram os indícios de que havia intenções explicitas de se "produzir e impor representações (mentais, verbais, gráficas ou teatrais) do mundo social" e habilidades e mecanismos sofisticados para "agir sobre esse mundo" (Bourdieu, 2008, p. 117). Por conseguinte, tanto no CE quanto no OEMT, em 1977, foram criados falsos antagonismos entre nortistas e sulistas, Norte, Sul e vários de seus municípios, em um contexto de Mato Grosso uno, com o objetivo de justificar e legitimar o divisionismo e todos os benefícios que poderiam ser angariados com ele.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. *A Invenção do Nordeste e outras artes*. 1. ed. São Paulo/Recife: Cortez Massangana, 1999.
____. O objeto em fuga: algumas reflexões em torno do conceito de região. In: *Fronteiras*, Dourados, MS, v.10, n.17, p.55-64, jan./jun. 2008.

ALVES, Maria Helena Moreira. *Estado e oposição no Brasil (1964-1984)*. Rio de Janeiro: Vozes, 1984.

AMARILHA, Carlos Magno Mieres. *Os intelectuais e o poder*: História, Divisionismo e Identidade em Mato Grosso do Sul. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, Dourados, 2006.

ANKERSMIT, Frank. *A escrita da História*: a natureza da representação histórica. Londrina: Eduel, 2012.

ANDRADE, Danusa Santana. *A cobertura dos jornais Correio do Estado, de Campo Grande, e O Estado de Mato Grosso, de Cuiabá, na criação de Mato Grosso do Sul:* uma análise de conteúdo. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – UFMS, Campo Grande, 2015.

BITTAR, Marisa. *Mato Grosso do Sul, a construção de um estado*: regionalismo e divisionismo no sul de Mato Grosso. Vol. 1. Campo Grande: Editora UFMS, 2009.

_____. *Mato Grosso do Sul, a construção de um estado*: poder político e elites dirigentes sul-mato-grossenses. Vol. 2. Campo Grande: Editora UFMS, 2009.

_____. *Mato Grosso do Sul*: do estado sonhado ao estado construído (1892-1997) 2v. Tese (Doutorado em História) – FFLCH/USP, São Paulo, 1997.

_____. *Sonho e Realidade*: Vinte e um anos da divisão de Mato Grosso. Multitemas. Campo Grande: UCDB. 1999. p. 106-107.

_____. *Geopolítica e separatismo na elevação de Campo Grande a capital*. Campo Grande: Editora UFMS, 1999.

_____; FERREIRA JR, Amarilio. Educação e tecnologia tecnocrática na ditadura militar. *Cad. CEDES*, Campinas, Vol. 28, n. 76, p. 333-355, set./dez. 2008. Disponível em: www.scielo.br/pdf/ccedes/v28n76/a04v2876. Acesso em 18 fev. 2015.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico.* Rio de Janeiro: Berthand Brasil, 2011.

____. *A economia das trocas linguísticas*: o que falar quer dizer. São Paulo: Edusp, 2008.

BURKE, Peter. *A escrita da história*: novas perspectivas. São Paulo: Unispe, 1992.

_____. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

CARDOSO, Ciro Flamarion, Uma nova história política? In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier Campus, 2012.

CHARAUDEAU, Patrick. *Discurso das mídias*. São Paulo: Contexto, 2012.

CHARTIER, Roger. *A história cultural:* entre práticas e representações. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand, 1988.

_____. *À beira da falésia:* a história entre incertezas e inquietude. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2002.

____. O mundo como representação. Estudos Avançados, São Paulo, v.5, n.11, p. 173-191, 1991.

CONTRATO SOCIAL da *Empresa Correio do Estado Limitada*. ICGMF (CNPJ) – 03232071/0001-08 e demais aditivos - Junta Comercial de Mato Grosso do Sul. Acesso em: 23 jan. 2023.

CONTRATO SOCIAL da empresa *Editora Cuiabá LTDA.* CGC (CNPJ) – 03.469.780-0001 e demais aditivos - Junta Comercial de Mato Grosso. Acesso em: 23 jan. 2023.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

____. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

____. *História e Psicanálise*: entre ciência e ficção. Trad. Guiherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

DE LUCA, Tânia Regina. História dos, nos e por meio dos periódicos. IN: PINSKY, Carla (Org.). *Fontes Históricas.* São Paulo: Contexto, 2005. p. 111 a 153.

FURLANETTO, Vera Lucia. *Mato Grosso Do Sul:* Sua criação pelas representações dos jornais O Progresso e Correio Do Estado. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, Dourados, 2018.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade.* 1ª ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1992.

_____. Quando foi o pós-colonial? In: *Da diáspora.* Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: EdUFMG, 2013.

____Quem precisa da identidade. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença*: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2009.

HERBOLATO, Mario. *Deontologia da comunicação social.* Petrópolis: Vozes, 1982.

JORNAL CORREIO DO ESTADO, Campo Grande. Índice Acumulado: 13 jan. 1977 - 30 dez. 1977.

JORNAL O ESTADO DE MATO GROSSO**,** Cuiabá. Índice Acumulado: 11 jan. 1977 - 30 dez. 1977.

LEMAIRE, Anika. *Jacques Lacan:* uma introdução. Trad. Durval Checcinato. 4 ed. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

KUNCZIK, Michael. *Conceitos de Jornalismo* – Norte e Sul. São Paulo: Edusp, 1997.

MENDONÇA, Sonia Regina de; FONTES, Virgínia. História e teoria política. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier Campus, 2012.

SOUSA, Jorge Pedro. *Teorias da notícia e do jornalismo***.** Chapecó: Argos, 2002.

PENNYCOOK, Alastair. Uma linguística aplicada transgressiva. In: MOITA LOPES, Luiz Paulo. *Por uma linguística aplicada Indisciplinar.* São Paulo: Parábola Editorial, 2006, p.67-83.

SCWHENGBER, Isabela de Fátima. *Representações do MST na Imprensa de Mato Grosso do Sul (1995 a 2000)*. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, Dourados, 2005.

DO *MELTING-POT* AO ESPÍRITO CLÂNICO, A TRAJETÓRIA EPISTEMOLÓGICA DE OLIVEIRA VIANNA (1932-1949)

Alexandre Prates de Campos Ribeiro[255]

Esta pesquisa tem como objetivo a compreensão do desenvolvimento das ciências sociais e etnológicas no Brasil, tendo como recorte, ou estudo de caso, a trajetória do intelectual fluminense Oliveira Vianna. A problematização principal é uma possível conversão de uma concepção naturalista de ciência para uma concepção culturalista ocorrida no autor, mas que, em última análise, é uma conversão ocorrida no devir geral de tais ciências no Brasil. O caso de Oliveira Vianna é particularmente interessante, pois, em sua vida, ele apresenta todas (ou quase todas) as fases das ciências sociais no Brasil. O recorte temporal é marcado pela publicação de dois livros do autor *Raça e Assimilação* (1932) e *Instituições Políticas Brasileiras* (1949).

Palavras-Chave: Etnologia Brasileira. Oliveira Vianna. Culturalismo. Naturalismo. Racismo.

A minha pesquisa tem como objetivo compreender como se desenvolveram as ciências humanas no Brasil no século XX e como nossa incipiente comunidade científica se comunicava entre si e com a comunidade internacional. Desejo compreender os primórdios das ciências humanas no Brasil e isso pressupõe estudar autores e seus textos que estão em um local intermediário entre uma opinião pessoal e proposições objetivas igualmente válidas em várias consciências; ou entre o ensaio/literatura e o texto científico como nós hoje o concebemos. Mais especificamente, meu objeto de estudo é Oliveira Vianna e suas cambiantes concepções de Etnologia/Sociologia.

Houve um questionamento que, num primeiro momento, pareceu-me pertinente, mas que foi abortado posteriormente. Penso ser produtivo relatá-lo como forma de dar uma ideia do desenvolvimento da pesquisa. Era acerca da legitimidade da ciência produzida por Oliveira Vianna: se o conhecimento por ele produzido seria de fato ciência. Foi uma pergunta que soou pertinente em um primeiro momento, mas se revelou inútil ou, pelo menos, impossível de ser respondida peremptoriamente. Ele se apresentava, era e é reconhecido como sociólogo e isto é

[255] Mestre pela PUC Goiás, Doutorando pela UFG. E-mail: alexandre.ribeiro@goias.gov.br. Orientador: Dr. Marlon Jeison Salomon.

comprovado pelo levantamento do estado da arte. Em uma obra escrita em 1932 e que será mais detidamente abordada, Oliveira Vianna se apresenta como membro do Instituto Internacional de Antropologia, da Sociedade dos Americanistas de Paris, da Sociedade Portuguesa de Antropologia e de Etnologia de Paris, da Academia Portuguesa de História e de outras instituições. Em outra obra de 1949, ele se dedica a estudar as relações de poder no Brasil à luz da sociologia. O segundo volume é dedicado exclusivamente a descrever sua metodologia aplicada. Portanto, é inconteste o reconhecimento por uma certa comunidade da condição de Oliveira Vianna enquanto cientista social. Ele se apresentar como tal e ter um discurso movido pela "pretensão de verdade" são também fatos concretos. O mais importante é tratar-se de alguém que almejou e perseguiu um projeto científico e que buscou ao máximo a aplicação de métodos científicos, haja vista que, em sua última obra, dedicou o segundo volume exclusivamente para discutir um método, uma metodologia do Direito Público.

Assim, minha problematização evoluiu no sentido de entender como se deu a dinâmica das concepções de ciência de Oliveira Vianna. Como sua concepção de ciências sociais se transforma ao longo do tempo? Quais as forças ou agentes históricos interferiram neste processo? Quais eram as condições envoltas na produção deste discurso científico? O processo de produção (ou divulgação) científica de Vianna foi engendrado por quais processos e caminhos?

Atendendo às necessidades da minha problematização mais amadurecida, dividi a vida intelectual de Oliveira Vianna em três fases, que são marcadas (ou escandidas) por livros publicados: (a) há um Vianna ensaísta/sociólogo, preocupado com a formação do povo brasileiro, que se inspira explicitamente em Euclides da Cunha e se ancora em autores da virada do XIX para o XX, como Le Bon, Lapouge, Demolins, Tourville e, principalmente, Le Play, tendo como marco temporal a publicação do livro *Populações Meridionais do Brasil* (1920), o grande clássico de Vianna; (b) há também um etnólogo eugenista em *Raça e Assimilação* (1932), um livro menos conhecido pela historiografia, porém central nesta pesquisa; (c) enfim, um etnólogo cultural (ou cultorologista, expressão utilizada por Vianna), que começa a dialogar com etnólogos culturalistas. Nesse momento final de sua vida intelectual, Vianna começa a ceder às proposições etnológicas da escola norte-americana, porém mantendo ainda uma certa reserva injustificada a Franz Boas. Elege, então, como embaixador desta vertente etnológica o contemporâneo Ralph Linton. Essa última fase, culturalista, pode ser percebida em sua última obra *Instituições Políticas Brasileiras* (1949), em que, pioneiramente, no Brasil, é feita uma interpretação das relações de poder à luz da Etnologia/Antropologia. Meu objetivo é entender

o que teria acontecido entre a segunda fase eugenista e a terceira fase "culturologista" ou, em outras palavras, compreender o ocorrido no período entre *Raça e Assimilação* e *Instituições Políticas Brasileiras*.

A bem da verdade, a tese principal de *Populações Meridionais do Brasil* é a mesma de *Instituições Políticas Brasileiras,* qual seja, de que "a verdadeira célula da vida pública [brasileira] foi sempre e ainda é o clã rural"[256]. Portanto, para os propósitos de outras pesquisas, esses dois livros poderiam muito bem ser classificados no mesmo grupo, a despeito da distância temporal entre eles (1920 a 1949). Ocorre que há entre ambos uma relativa mudança de ancoragem teórica, por parte de Oliveira Vianna, que é muito cara a esta pesquisa, justificando uma separação por fases. Interessa compreender o horizonte intelectual em sua dinâmica. Na década de 1940, Vianna toma consciência de que a etnologia culturalista não pode ser contornada e elege Ralph Linton como representante dessas ideias.

Ainda do ponto de vista da pesquisa, é interessante tratar *Raça e Assimilação* de forma separada. Pois, ao contrário das demais obras citadas, aborda as questões raciais de uma forma bastante monotemática, radicalizando a crença nos fatores raciais através de uma ancoragem teórica pouco consagrada (ou conhecida) no Brasil, talvez no mundo. Vianna cita autores que revisitam antigas teorias racistas e acabaram não sendo promissores, nem em seus próprios países, como o italiano Alfredo Niceforo e o alemão Ernest Kretschemer. Divide o livro em duas partes: "os problemas da raça", cujo propósito é apresentar a ideia de que as raças tenham perfis psicológicos bem definidos; e "os problemas de assimilação" em que ele expressa seu ideário de branqueamento (que ele descreve como uma "tendência de arianização progressiva"), tentando mostrar quais os vetores interfeririam na fusão entre as raças.

Atualmente, a maioria esmagadora dos estudiosos da obra de Oliveira Vianna trata *Raça e Assimilação* como um mero acidente de percurso na trajetória deste autor. Quando fazem um estudo panorâmico da obra de Oliveira Vianna, ou omitem a existência desse livro ou são dedicadas poucas linhas a ele. Porém *Raça e Assimilação* faz parte de um projeto editorial anunciado pelo próprio autor, em várias ocasiões, inclusive no prefácio de seu último livro em 1949. Um projeto anunciado, mas não implementado em sua totalidade. Por algum motivo, pendente de investigação, todos os demais livros anunciados neste mesmo projeto editorial jamais foram publicados. Vejamos um trecho do prefácio de *Raça e Assimilação.*

[256] GRIECO *apud* FARIA, Luiz de Castro**.** *Oliveira Vianna: de Saquarema à Alameda Boaventura, 41 – Niterói: o autor, os livros, a obra.* Rio de Janeiro, UFRJ, 2002, p. 49.

Neste pequeno volume, faço uma rápida síntese de alguns capítulos de duas obras mais vastas: uma – O ariano no Brasil (biologia e mesologia da raça – já quase concluída); outra A Antropologia Social (psicologia e sociologia da raça), em preparação.[257]

Outras duas anunciadas em 1938, igualmente nunca publicadas, seriam: *Raça e seleções telúricas,* e *Raça e Seleções étnicas*[258]. Deduz-se pelos títulos que essas obras pertencem também ao mesmo projeto *racialista* anunciado.

Por ora, esse projeto editorial "racialista" abortado e essa inflexão de concepção científica se constituem o epicentro da minha problematização. Há muito a ser investigado quanto a estas duas questões. Quais razões de foro íntimo ou contextuais impulsionaram, na década de 1930, Oliveira Vianna a anunciar um projeto tão ambicioso e numa área tão problemática como as análises raciais? Por que há tanta euforia racialista em Vianna na década de 1930? Até que ponto há realmente uma mudança de concepção etnológica do Vianna de 1932 ao de 1949, além da questão editorial? Qual é o contexto epistemológico, filosófico e político, no Brasil, na Europa e nos EUA, perante as ciências humanas e sociais? Como esse contexto dialoga com as concepções científicas de Oliveira Vianna nesse período? Como tal contexto impacta a forma de Oliveira Vianna conceber o que seriam as Ciências Sociais? Por ora, a pergunta histórica mais instigante e a mais difícil de ser tratada é: por que Vianna deixou de fazer o que tão solenemente anunciou fazer?

Minha hipótese inicial é que houve causas alheias à vontade e às convicções de Vianna no abortamento desse projeto. O mundo acadêmico no Brasil na década de 1930 era quase nulo, mas havia uma incipiente comunidade científica no Brasil que fazia parte de um mercado editorial igualmente incipiente e informal. Assim, a comunidade científica na verdade era constituída basicamente por literatos que eram divulgadores dos acadêmicos europeus e Vianna é um caso típico. A comunidade científica europeia, essa sim já instituída em centros de pesquisa especializados, estava sepultando de vez as teorias racistas (ou racialistas) oriundas do próprio continente. Com efeito, as teses racistas de Vianna deixariam de ser aceitas por seus pares, quais sejam, os membros da comunidade de pensadores brasileiros que tinham suficiente credibilidade para escrever, publicar e opinar. As manifestações de Arthur Ramos, que serão oportunamente trabalhadas neste texto, são exemplos perfeitos desse mecanismo "comunitário". Nesse caso, as teses racistas perderiam, aos poucos, sua credibilidade; mais por

[257] VIANNA, Oliveira. *Raça e Assimilação.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938, p. 07.
[258] IGLÉSIAS, Francisco. *Leitura Historiográfica de Oliveira Vianna*. In: BASTOS, Élide Rugai; MORAES, João Quartim de (orgs.). O Pensamento de Oliveira Vianna. Campinas: Editora da Unicamp, 1993, p. 331.

questões exógenas do que pela própria vontade de Vianna. A euforia inicial teria sido abafada pelos acontecimentos, principalmente no mundo acadêmico europeu, e pelas comunidades etnológicas às quais Vianna era filiado (ou anunciou ser filiado). Se minha hipótese estiver correta, estaríamos diante de um mecanismo que prova que a ciência é necessariamente uma atividade coletiva e que, no início do século XX, já havia mecanismos de retificação internacionais que mitigavam os arroubos individuais de quem se propusesse a praticar ciência.

A princípio, podemos excluir os mecanismos do mercado editorial das supostas forças que impediram Oliveira Vianna de concluir o seu projeto. *O ariano no Brasil,* que pertence ao projeto editorial racialista, seria o 100º volume da coleção *Brasiliana* da Editora Nacional, conforme comprovam cartas analisadas por Giselle Venancio. Essa era a vontade dos editores que adiantaram seis contos de réis a Oliveira Vianna que, por sua vez, simplesmente não enviou os originais à editora, sendo este dinheiro transferido para outros projetos do mesmo autor[259]. Conclui-se que não havia uma pressão mercadológica no sentido de Vianna não mais publicar obras racialistas. Até pelo contrário, seria muito significativo ser o 100º volume de uma coleção de enorme sucesso mercadológico. Por ora, minha hipótese a ser confirmada é que esse "mistério" se elucida por análise de ideias e do horizonte intelectual. Como homem de ciência que era, Oliveira Vianna jamais ignoraria as novas reflexões etnológicas em voga. Ou ele encontrava novas ideias (ou textos) para ancorar uma refutação, ou aderiria. Suponho que ele estava neste dilema, quando reteve consigo por mais tempo os originais de *O Ariano no Brasil*.

As escolhas, os adiamentos ou as desistências de projetos editoriais de Vianna provavelmente se explicam mais por questões de foro íntimo do que por uma conjuntura comercial de venda de livros. Felizmente, nos prefácios que Vianna escrevia para seus próprios livros, podemos ver vestígios desse conflito interno do autor, no que diz respeito às novas ideias etnológicas surgidas no início do século XX que entram em choque com algumas ideias retidas em seus textos originais. Por exemplo, no prefácio de *Evolução do Povo Brasileiro* de 1933, Vianna prova que não é indiferente às críticas e nem a novas ideias, pois mitiga sua tese defendida em *Populações Meridionais do Brasil* acerca de uma suposta superioridade do *Homo Europeaus* (sic) manifestada na aristocracia bandeirante.

Retomando a divisão dos textos de Vianna que, no presente trabalho, tem a função de marcação temporal, coloca-se o foco da questão entre 1932 e 1949, período em que Vianna teria sofrido um recalcitrante processo de conversão epistemológica. Porém, a título de informação

[259] VENANCIO, Gisele Martins. *Oliveira Vianna entre..., op. cit.,* p. 265.

para quem queira também pesquisar o mesmo autor, há outras possibilidades de abordagem e de agrupamento dos textos que compõem a obra de Oliveira Vianna que não é homogênea. Jader Medeiros aponta, por exemplo, oito temas fundamentais tratados por Vianna, ou acerca de Vianna. Há várias dimensões possíveis para inúmeras análises. Pode-se pensar nas dimensões racialistas, mesológicas ou histórico-sociológicas, que são uma forma inicial de agrupamento sugerida pelo próprio autor. Pode-se pensar no lado jurista que não está muito presente nos livros publicados, mas em outros tipos de publicação e na sua atividade como professor universitário – neste caso teríamos uma enorme dificuldade de prospecção de fonte histórica. Pode-se pensar também em seu lado prescritivo, quando faz juízos de valor acerca da melhor forma de organização do Estado, quando propõe normas trabalhistas no Ministério do Trabalho ou quando propõe uma organização corporativa/sindical.

Minha pesquisa, no entanto, tem como objetivo colocar em evidência duas dimensões do pensamento de Vianna: a naturalista em contraposição com a sociológica/histórica que são delineadas por essas duas obras de Vianna: *Raça e Assimilação* e *Instituições Políticas Brasileiras*. São nessas dimensões que o nosso autor demonstra seu lado descritivo com pretensões científicas. E esse é o foco da pesquisa.

Há uma gana por um controle biológico em *Raça e Assimilação,* típico e não surpreendente aos anos 1930, a despeito dessa época já contar com transformações etnológicas importantes em que qualquer projeto eugenista não poderia mais contar com o apoio da comunidade científica extra nacional, bem como da incipiente e informal "comunidade científica" local. Em termos foucaultianos, seria um projeto/discurso de biopoder. Malsucedido, por certo. Com baixa ressonância, devido à sua falta de sincronia e harmonia com o pensamento etnológico em voga, porém essencial para a problematização da pesquisa. A eugenia de Oliveira Vianna, nessa obra, estaria dentro de um mesmo contexto epistemológico das ciências, dentre as quais estão a Medicina e a Etnologia do início do Século XIX, que tem por escopo "modificar o destino biológico da espécie", tendo o "homem-vivo" como objeto[260].

Oliveira Vianna, na década de 1930, estava nadando contra uma forte corrente surgida no final do século XIX. Uma corrente etnológica culturalista, tendo como expoente Franz Boas. Vianna, nessa década, já sabia da existência do antropólogo teuto-norte-americano, mas mediu errado o seu tamanho. Pensou se tratar de mais um autor, dentre outros, que estava sendo superado. É muito fácil para nós, aqui do futuro, saber quão equivocado ele estava.

[260] ALMEIDA, Tiago Santos. *Canguilhem e a gênese do possível: Estudo sobre a historicização das ciências.* São Paulo: LiberArs, 2018, p. 161.

Porém, a análise do texto de Oliveira Vianna do final da década de 1940 nos revela uma certa conversão. Uma conversão tortuosa, marcada por resistências e senões. Nesta conversão, há mudanças e permanências. Dentre as permanências estão a presença do objeto "o homem-vivo" e a ânsia por controlar. Dentre as mudanças, está a tomada de consciência da limitação das análises fisiológicas no entendimento dos fenômenos da coletividade.

Maria Stella Martins Bresciani foi instigada a estudar Oliveira Vianna justamente porque percebeu que a insistência que outrora houve em seu lado racista e autoritário, por parte de alguns críticos, como Antônio Cândido, encobria a capacidade analítica como cientista social deste autor fluminense. A tendência das produções historiográficas dos últimos anos é justamente enfatizar esse lado analítico de Oliveira Vianna e a referida historiadora sintetiza bem essa tendência. Porém, a minha pretensão é justamente investigar essa movimentação epistemológica em Vianna que culminou nessa capacidade analítica descrita. Portanto, é necessário, para os objetivos da pesquisa, revisitar tal característica reprovável de Vianna como eugenista, justamente para investigar acerca de uma provável inflexão culturalista. Esclarece-se que a estudiosa em momento nenhum nega tais traços negativos de Vianna, mas ela argumenta que Oliveira Vianna não é tão diferente de seus contemporâneos, que assim como ele, são dignos objetos de estudo. "Não há a propalada ruptura entre seus procedimentos e o da maioria dos seus contemporâneos"[261].

Como há uma dimensão ligada à História das Ciências, ou mais precisamente ligada à História da Ciências Sociais ou Etnológicas no Mundo, bem como sua projeção no Brasil; pretendo dedicar um capítulo para o estudo temático das ciências sociais, focando mais em proposições de autores do Século XIX até meados do XX – período que abrange a influência extra nacional em Vianna. É um período de consolidação da sociologia na Europa, quando surgem autores que vão de Montesquieu, passando obrigatoriamente por Comte, Durkheim até chegar em Weber.

> A sociologia do século XIX marca incontestavelmente um momento da reflexão dos homens sobre si mesmos, momento em que o social enquanto tal é tematizado, com seu caráter equívoco, ora relação elementar entre indivíduos, ora entidade global. Exprime aqui também uma intenção não radicalmente nova, mas original em sua radicalidade, isto é, a de um conhecimento propriamente científico, segundo o modelo das ciências da natureza, e com igual objetivo: o conhecimento científico deveria dar aos homens o controle sobre sua sociedade e a sua história, assim como a física e química lhe deram o controle das forças naturais.[262]

[261] BRESCIANI, Maria Stella Martins**.** *O Charme da ciência e a sedução da objetividade, Oliveira Vianna entre os intérpretes do Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2007, p. 12.
[262] ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico***.** São Paulo: Martins Fontes, 1993, pp 10-11.

No século XIX, o conhecimento humano teria descoberto o próprio homem. Não significa que o homem nunca tenha sido objeto de estudo, mas tal século empreende conhecer o homem numa profundidade radicalmente nova, com pretensões inclusive práticas de controle racional sobre o devir humano, assim como outrora houve o controle sobre a natureza. Por mais que se destaque a diversidade nas ciências sociais, há uma certa convergência temática nessa sociologia dos séculos XIX e XX.

Há certas temáticas comum nas ciências sociais como um todo e Vianna aborda algumas destas, quais sejam (a) a concepção de ciências sociais; (b) raça; (c) individualismo *versus* forças sociais; (d) hábitos , costumes , crenças , imperativos e interditos; (e) clãs (organizações clânicas); (f) organizações corporativas; (g) Estado, dominação e autoridades; (h) realidade *versus* idealidade.

Neste caso, ao abordar esta temática sociológica/etnológica, não há a necessidade premente de se ancorar em autores que fazem parte das referências bibliográficas de Vianna. É o caso de Comte que, apesar de ser pouco citado por Vianna, tem uma certa influência na concepção de ciência do nosso autor fluminense, ainda que de forma indireta, tendo como ponte Sílvio Romero. É o caso também de Vilfredo Pareto, autor italiano não citado por Vianna. Pareto trata de certos assuntos de forma muito semelhante à abordada por Vianna. A título de exemplo, a oposição do pensamento quixotesco *versus* o pensamento clânico em Vianna é a mesma que Pareto faz entre pensamento utilitário *versus* pensamento lógico experimental. A convergência de ideias entre autores que nem se conhecem reforça a ideia de corpo das ciências sociais.

Já tenho escritos, e submetidos à banca de qualificação, três capítulos: um biográfico, outro que faz uma análise internalista das obras de Oliveira Vianna – não toda obra, pois Vianna produziu muito – e um terceiro que aponta o horizonte intelectual nacional de Vianna.

Em termos de Brasil, há muitos autores que impactaram Oliveira Vianna, mas muitos outros que foram impactados por ele. José Murilo de Carvalho descreve alguns autores impactados por Vianna, "seja para incorporar suas ideias, seja para combatê-las, seja ainda para fazer as duas coisas ao mesmo tempo": Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior, Nestor Duarte, Vitor Nunes Leal, Nelson Werneck Sodré, Monteiro Lobato (seu editor) e Fernando Azevedo[263].

Como assevera Bresciani, nem sempre tal impacto vem explícito nos clássicos desses autores.

[263] CARVALHO, José Murilo de. *Texto introdutório...*, *op. cit*., p. 899

> Apesar de em Raízes do Brasil haver uma única menção explícita às opiniões de Oliveira Vianna, avento a hipótese de que, pelas posições políticas divergentes dos dois intelectuais, o livro de Buarque de Holanda se estrutura em grande parte como contraposição aos trabalhos do autor fluminense e talvez ao de Freyre, anteriores ao seu. Hipótese não muito misteriosa, se lembrarmos a já mencionada crítica cuidadosa e contundente a Instituições Políticas Brasileiras, na qual o historiador mostra amplo conhecimento das ideias defendidas por Oliveira Vianna[264].

Ouso especular que a questão tão difundida por Vianna da oposição entre uma lógica "clânico-familiar" e a lógica formal estatal é muito semelhante a certas oposições buarquianas: "patrimonialismo" *versus* estado racional weberiano; Antígona *versus* Creonte; descritas no célebre e instável capítulo "O Homem Cordial" de *Raízes do Brasil*. Nesse caso específico, nem há de se falar em oposição das ideias de Oliveira Vianna por parte de Sérgio Buarque e, sim, em sofisticação e aprofundamento da mesma proposição. Nesse ponto específico, da passionalidade do brasileiro, Vianna e Holanda caminham juntos.

Ao seguir a linha de raciocínio de Bresciani, podemos considerar Oliveira Vianna como um criador (ou descobridor) de problematização, um intelectual que apontava questões nunca antes vistas. Estaria assim voltando o seu olhar para algo ainda não visto pelos intelectuais brasileiros e criando hipóteses que impactaram contemporâneos e outras gerações, seja para refutá-las ou confirmá-las.

Esses fatos sociais outrora ocultados exigiam novas ferramentas intelectuais. Se Vianna não sabia com precisão quais ferramentas adequadas seriam capazes de entender tais fatos sociais, ele já denunciava algumas como inócuas. Assim, mostrou quão inócua (e desarmonizada com seu tempo e espaço) a ciência jurídica pode ser ao teorizar as relações de poder no Brasil. Rui Barbosa é a personificação de tal idealismo exacerbado, com a tendência de querer mudar o país através de leis e da importação de instituições estrangeiras.

É impossível abraçar, em uma única pesquisa, o horizonte de autores brasileiros e estrangeiros que impactaram Oliveira Vianna. É necessário fazer um recorte drástico. Para a pesquisa, o recorte foi um grupo de autores que produzem também ciência ou que fazem reflexões acerca do conhecimento humano, até mesmo para atender as necessidades da problematização e para pôr à prova a já mencionada hipótese inicial de que haveria uma força científico-comunitária que exercesse certo crivo (ainda que informal) da (e na) produção de

[264] BRESCIANI, *O Charme... op. cit.*, p. 118.

Oliveira Vianna. Arthur Ramos é o caso mais inconteste, pois esse autor fez duras críticas a *Raça e Assimilação,* redundando num capítulo resposta na terceira edição da obra.

Oliveira Vianna, segundo José Murilo de Carvalho, declarou como suas principais influências Euclides da Cunha, Alberto Torres e Sílvio Romero[265]. Euclides da Cunha é muito importante em *Populações Meridionais do Brasil*. Alberto Torres, que foi meu objeto de estudo no mestrado, é muito importante para Vianna em *Instituições Políticas Brasileiras* e, portanto, há uma seção exclusiva para ele. Já Sílvio Romero, devido a sua tendência naturalista é muito importante em *Raça e Assimilação,* como também em *Instituições,* sendo também mencionado em uma seção que aborda justamente uma tendência anti-metafísica no meio intelectual brasileiro, no final do século XIX, principalmente na Escola do Recife.

Essas são, por ora, as minhas pretensões historiográficas. Esse é o recorte, não definitivo, que estabeleci acerca desta personagem, Oliveira Vianna, com intuito de ajudar a compreender como foram os primórdios das ciências sociais no Brasil. Mas há mais uma hipótese incipiente que pretendo desenvolver: "as trajetórias biográficas dos homens de ciência se confundiriam com a trajetória da ciência em si". As "conversões" de Oliveira Vianna, como dito acima, se confundem com as conversões de Gilberto Freyre, bem como há semelhanças com a trajetória de Edgard Roquette-Pinto que começou sua carreira científica sendo antropometrista, mas depois também fez análises culturais. Até mesmo o próprio Franz Boas também tem treinamentos antropometristas, mas bem jovem começa a desconfiar que medir crânios não responde às suas questões sociológicas mais importantes. Há um roteiro em comum na biografia desses cientistas sociais. O que forja tal convergência é justamente a tendência do devir da ciência etnológica.

Compreendendo a história da ciência como análise do discurso, à guisa de Foucault[266], vemos que há alguma forma de mudança do discurso antropológico/sociológico brasileiro. Neste sentido, podemos propor lançar mão de certas categorias foucaultianas que possam jogar luz nessa dinâmica epistemológica que combina mudanças e permanências. Houve a decadência de uma forma de verdade que pode ser enxergada no nível de um devir geral das ciências sociais, mas também pode ser observada em certas biografias, no sentido de um indivíduo que se propõe fazer ciência - que manifesta sua pretensão de verdade - transitar em duas formas de verdades distintas, dentro do espaço de sua vida.

[265] CARVALHO, José Murilo de. *Texto introdutório...*, *op. cit.,* p. 901.
[266] FOUCALUT, Michel. *A ordem do discurso.* São Paulo: Edições Loyola, 2014, passim.

Então, haveria mudanças epistemográficas tanto num nível mais coletivo, como num nível biográfico, que seria o foco deste trabalho. A princípio, pensando em Oliveira Vianna, sua mudança de discurso não se enquadraria tão só no nível epistemônico - que é o nível do controle interno - pois não é só uma mudança interna de um discurso, mas também uma mudança de discurso, com novo estatuto de verdade. A mudança interna de discurso tem origem no próprio Vianna, mas a mudança de estatuto de verdade está num nível que vai além deste. Parece-me que a lente mais adequada para entender essa mudança de discurso de Vianna, cuja fonte propulsora está fora dele, seriam as análises epistemográficas no nível arqueológico. Há uma nova forma de interrogar as relações sociais que Vianna consegue captar nos anos finais de sua vida - que se expressa mais na etnologia. Porém - peço desculpas por ser tão repetitivo - Vianna coloca um pé nessa nova estrutura epistemológica mas mantém outro pé na estrutura antiga – de forma muito semelhante a Freyre.

Referências Bibliográficas

VIANNA, Oliveira . **Raça e Assimilação.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

ALMEIDA, Tiago Santos. **Canguilhem e a gênese do possível: Estudo sobre a historicização das ciências.** São Paulo: LiberArs, 2018.

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico.** São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BRESCIANI, Maria Stella Martins**. O Charme da ciência e a sedução da objetividade, Oliveira Vianna entre os intérpretes do Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2007

CARVALHO, José Murilo de. **Texto Introdutório [de Populações Meridionais do Brasil]**. In: Intérpretes do Brasil, v.1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

FARIA, Luiz de Castro**. Oliveira Vianna: de Saquarema à Alameda Boaventura, 41 – Niterói: o autor, os livros, a obra**. Rio de Janeiro, UFRJ, 2002.

FOUCALUT, Michel. **A ordem do discurso.** Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

IGLÉSIAS, Francisco. **Leitura Historiográfica de Oliveira Vianna**. In: BASTOS, Élide Rugai; MORAES, João Quartim de (orgs.). O Pensamento de Oliveira Vianna. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

VENÂNCIO FILHO, Alberto. **Roquette-Pinto, expressão do Humanismo.** In: Antropologia Brasiliana, Ciência e educação na obra de Edgard Roquette-Pinto. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

VENANCIO, Giselle Martins. **Oliveira Vianna entre o espelho e máscara**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

DO PATRIMÔNIO LEGAL AO PATRIMÔNIO CULTURAL: CONVERGÊNCIAS E CONTRIBUIÇÕES DO DESENVOLVIMENTO DE COLEÇÕES EM BIBLIOTECAS PARA OS ESTUDOS DE MEMÓRIA E IDENTIDADE NO PATRIMÔNIO CULTURAL BIBLIOGRÁFICO

Janaína Barcelos Resende

Introdução

Neste trabalho apresentamos uma breve discussão sobre as características de patrimônio cultural dos acervos bibliográficos, sua relação com a memória e a identidade, o desenvolvimento de coleções em instituições públicas, suas convergências e contribuições para a **preservação** do patrimônio cultural bibliográfico.

Choay (2017) nos apresenta a noção de patrimônio cultural como uma invenção relativamente recente, que promove, principalmente, uma **visão particular** da história e da cultura, estática e essencialista, sendo muito utilizada para promover a ideia de que existe uma cultura única e autêntica que deve ser preservada em grande oposição com a visão revolucionária da história e da cultura, que enfatizava a mudança e a transformação onde a apresentação de oposições, contrastes e diferenças são características fundamentais de identidade. A noção de patrimônio cultural utilizada dessa maneira excluia pessoas, grupos sociais não-dominantes e até mesmo culturas inteiras, que não eram consideradas importantes, valiosas ou nem mesmo eram reconhecidas como culturas.

O patrimônio cultural é um conceito complexo e multifacetado que envolve uma variedade de aspectos, incluindo o material, o imaterial, o natural e o construído mas tanto na administração pública de bens como no campo das artes existem discussões sobre novas tipologias de patrimônios e bens intangíveis, como tokens não-fungíveis (NFT), por exemplo (Brasil, 2022).

Gonçalves (2005) nos explica que o patrimônio não é apenas um conjunto de bens materiais, mas também um conjunto de significados e práticas que são compartilhados por um grupo de pessoas, uma **construção social** que é constantemente sendo reinventada e ressignificada, veículos de memória e identidade, que não podem ser encarados como algo objetivo, mas sim algo que é interpretado e reconstruído por cada indivíduo de forma única.

Entre outras funções desempenhadas pelo patrimônio destacamos a preservação da memória e da cultura dos grupos sociais e do país e a promoção da identidade. Menezes (2012) destaca ainda a importância da participação da comunidade na preservação do patrimônio cultural, argumentando que a comunidade deve ser envolvida no processo de identificação, avaliação e gestão do patrimônio cultural e deve ser a principal beneficiada por esta preservação.

Hoje entendemos que a noção de patrimônio cultural não deve ser estática e absoluta, deve ser constantemente repensada, de forma aberta e inclusiva, sendo usada principalmente para promover uma visão do mundo dinâmica e diversa.

Patrimônio legal e patrimônio cultural

Objetos em geral podem ser tutelados, ou não, por diversos tipos de instituições, inclusive instituições públicas, e por diversas razões. Fazer parte de um acervo ou coleção de uma renomada instituição é visto como privilégio e confere prestígio e status na sociedade, afinal de contas aquele objeto figura lado a lado com as grandes obras do mesmo tema, equiparando-se a elas em certa medida.

Essas coleções são espaços de poder na sociedade, que assumem os atributos da própria instituição, podendo ser utilizadas na forma tradicional para reforçar o poder e os privilégios de setores sociais, ou de forma dialógica, representando as tensões, oposições e contrastes da sociedade.

No contexto das instituições públicas, é necessário classificar **todos os objetos adquiridos**[267] de acordo com sua natureza, distinguindo entre entre bens de consumo e bens permanentes, pois são considerados patrimônio público. No conceito de Medauar (2007, p. 34):

> [...] para realizar as múltiplas atividades que desempenha, a Administração necessita não só de poderes e de meios jurídicos de expressá-los, mas também de um **conjunto variado de coisas, de bens**. Os bens têm importância pelo

[267]Independente da forma de aquisição como, por exemplo, doação de particular, compra, permuta e comodato, sendo estas as mais comuns.

> que representam em termos de **riqueza pública**, integrando o patrimônio do Estado, por serem meios de que dispõe a administração para atendimento de seus fins e por serem **elementos fundamentais na vida dos indivíduos em coletividade** (grifos nossos).

Simplificando, podemos entender a classificação dos patrimônios públicos permanentes como todo objeto que não perde sua identidade em si mesmo, sua utilidade nem é consumido no prazo de 2 (dois) anos. Estes objetos devem ser legalmente patrimoniados e estão sujeitos aos procedimentos necessários, como registro em livro de tombamento da própria instituição e a realização periódica de inventários, por exemplo.

Nas bibliotecas públicas[268] sua coleção não é caracterizada como permanente ou patrimônio legal por força de lei (Brasil, 2003) mas são tratados como bens de consumo. A exceção se dá porque este tipo de biblioteca tem por missão estimular a leitura na sua comunidade e a manipulação excessiva dos materiais é uma consequência lógica das suas atividades, acelerando o processo de deterioração. A exceção se mostra eficaz pois as equipes destas bibliotecas não são obrigadas aos procedimentos legais típicos de objetos legalmente patrimonializados, como a realização de inventários e processos legais de alienação, como desfazimento[269].

Por outro lado, as instituições públicas cujas coleções não possuem este objetivo específico, estão sujeitas às normativas dos patrimônios públicos, visando o controle institucional e consequente fiscalização pela sociedade. Convém pontuar que estes procedimentos não devem ser confundidos com o instrumento do Tombamento como instituído pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN - (Rabello, 2009), pois tais normativas não tratam de nenhum tipo de intervenção do Estado em propriedade particular, mas sim de instrumentos administrativos próprios da tutela exercida pelo Estado sobre as coleções sob sua guarda.

Por serem frutos de trabalhos intelectuais estes itens patrimoniados tem suas particularidades. Em primeiro lugar estes itens não são facilmente renovados/substituídos como cadeiras e computadores pois, como afirmam Andrade e Vergueiro (apud Resende, 2019, p. 1) “um livro sempre é diferente de outro, mesmo que versem sobre o mesmo assunto”. Além disso, estes itens possuem um valor monetário baixo em comparação com outros itens patrimoniados

[268] Utilizamos o termo ‘biblioteca pública’ enquanto tipologia de biblioteca, com sua missão específica. Muitos outros tipos de biblioteca tem acesso público sendo motivo para confusão da comunidade. Este acórdão do TCU, 111/2006, explica o que é considerado biblioteca pública. Disponível em: https://pesquisa.apps.tcu.gov.br/redireciona/acordao-completo/%22ACORDAO-COMPLETO-110525%22

[269] Popularmente conhecido como Baixa.

possuindo maior valor simbólico e emocional, elevando o risco de perda da autenticidade, relevância e diversidade (Veloso, 2006). Sua preservação e conservação são delicadas devido à natureza dos materiais e ao constante manuseio[270] a que são submetidos.

Os itens patrimoniados são recursos utilizados e reutilizados na vida cotidiana e na criação de outros itens, com forte característica de ressonância[271] como destaca Gonçalves (2005). Por fim, esses objetos guardam fortes indícios de identidade de seus autores e grupos sociais, podendo ser lidos como 'pegadas' dessa identidade e referências culturais.

> Muitos desses objetos podem ser certamente entendidos como "patrimônios", na medida em que, pela sua ressonância junto a grande parte da população brasileira, realizam mediações importantes entre o passado e o presente, entre o imaterial e o material, entre a alma e o corpo, entre outras. (Gonçalves, 2005, p. 22)

É nítido que a produção científica, em vários suportes como livros científicos por exemplo, também pode contar a história de seus autores, mas de uma maneira diferente dos livros de literatura e biografias. Estes geralmente são escritos com o objetivo de apresentar informações precisas e confiáveis sobre um determinado assunto científico, e muitas vezes seguem uma estrutura lógica e objetiva, porém mesmo com tamanha 'impessoalidade' é possível encontrar elementos que refletem a história e as experiências pessoais dos autores.

Alguns livros científicos podem ainda incluir relatos pessoais dos autores sobre seus desafios e sucessos na pesquisa científica – em alguma medida - bem como suas opiniões e perspectivas sobre a disciplina ou tema em questão. Esses elementos podem oferecer uma visão mais pessoal do autor e de sua jornada na ciência, enriquecendo a leitura e construindo um contexto mais amplo para a informação científica apresentada no livro.

A partir dessas características podemos inferir que não é adequado tratar todos os tipos de itens patrimoniados da mesma maneira, apesar das normativas legais[272] não preverem

[270]"Objetos sempre implicam usos determinados do corpo. Afinal, pergunta Marcel Mauss: o que é um objeto se ele não é manuseado?" (Gonçalves, 2005, p. 22)

[271]Apesar de não guardar tão forte relação de intimidade com seu 'dono' como as redes-de-dormir de Câmara Cascudo, livros e outros itens em papel também necessitam de manipulação durante seu uso, que lhe confere marcas e outros sinais. É comum ouvir relatos de mais esmero e intimidade das pessoas com suas coleções, incluindo episódios de ciúmes e negativas de acesso.

[272]A principal normativa sobre o tema, para leitura complementar, é a Portaria do Tesouro Nacional que descreve a natureza das despesas públicas e por consequência orienta os próximos passos administrativos - como o registro em conta de ativo imobilizado da instituição - incluindo também coleções de museus e afins, com a descrição "OBRAS DE ARTE E PEÇAS PARA MUSEU". BRASIL. Ministério da Fazenda. Secretaria do Tesouro Nacional. Portaria nº 448, de 13 de setembro de 2002. Divulga o detalhamento das naturezas de despesas 339030, 339036, 339039 e 449052. Brasília: Secretaria do Tesouro Nacional, 2002. Disponível em: http://www.ifto.edu.br/ifto/comissoes/caf/documentos/portaria-448-2002-natureza-de-despesa.pdf

nenhum tipo de distinção além da descrição detalhada das despesas. Resende (2019) conclui que é necessário fazer uma caracterização especial destes itens enquanto **bens móveis intelectuais** - "materiais permanentes em qualquer suporte que não perdem sua identidade física… oriundos do pensamento humano e/ou resultado de trabalhos intelectuais" - e construir instrumentos adequados às normativas legais e à natureza dos itens, seus suportes e coleções.

É necessário ressaltar que nem todos os patrimônios legais - mesmo composto por bens móveis intelectuais - são necessariamente patrimônios culturais, e vice-versa.

> Na medida em que "arbitrários", os patrimônios não estão centrados na sociedade, na história ou na natureza; eles próprios é que, na verdade, constituem um centro que é histórica e culturalmente constituído, podendo assumir múltiplas formas no tempo e no espaço – formas institucionais, rituais, textuais.(Gonçalves, 2005, p. 29)

Gonçalves fala ainda sobre a dimensão quase infinita que a palavra patrimônio pode assumir, a depender do seu qualificador:

> A palavra "patrimônio" está entre as que usamos com mais frequência no cotidiano. Falamos dos patrimônios econômicos, dos patrimônios imobiliários; referimo-nos ao patrimônio econômico e financeiro de uma empresa, de um país, de uma família, de um indivíduo; usamos também a noção de patrimônios culturais, arquitetônicos, históricos, artísticos, etnográficos, ecológicos, genéticos; sem falar nos chamados patrimônios intangíveis, de recente formulação. Não parece haver limite para o processo de qualificação dessa palavra. (Gonçalves, 2005, p. 17)

E além disso, o patrimônio é uma construção, e constante reconstrução, social e conta com objetivos pois:

> Nas análises dos modernos discursos do patrimônio cultural, a ênfase tem sido posta no seu caráter "construído" ou "inventado". Cada nação, grupo, família, enfim cada instituição construiria no presente o seu patrimônio, com o propósito de articular e expressar sua identidade e sua memória. (Gonçalves, 2005, p. 19)

Memória e identidade no patrimônio cultural bibliográfico

Para serem considerados e tratados enquanto patrimônio bibliográfico, além de serem frutos de trabalhos intelectuais dos indivíduos de uma comunidade, estes itens devem possuir, no mínimo, indícios de **identidade** e **valor de memória** para esta comunidade. Dessa forma, sendo então considerados patrimônio cultural para além do papel de testemunhar um período

da história de suas comunidades, possuindo valor relevante para a preservação da memória, da identidade e da cultura a que pertencem. São objetos (suportes) valiosos para fins de pesquisa, ensino e difusão do conhecimento em diversas áreas do saber, e claro, na criação de novos textos[273] (Greenblatt apud Gonçalves, 2005, p. 19). Gonçalves ainda ressalta que:

> …o fato de que um patrimônio não depende apenas da vontade e decisão políticas de uma agência de Estado. Nem depende exclusivamente de uma atividade consciente e deliberada de indivíduos ou grupos. Os objetos que compõem um patrimônio precisam **encontrar** "ressonância" junto a seu público. (Gonçalves, 2005, p. 19, grifo nosso)

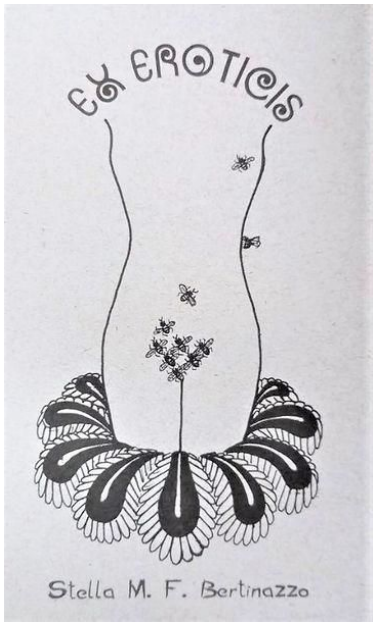
O patrimônio bibliográfico, enquanto categoria do patrimônio cultural, comumente se refere ao conjunto de bens culturais que são compostos por obras e documentos impressos, manuscritos, mapas, fotografias, gravações sonoras e outras formas de registro da informação e do conhecimento (Napoleone, Beffa, 2022). Este valor de memória é atribuído e reconhecido principalmente pela comunidade que é representada e posteriormente por outros grupos sociais externos à ela, tornando-se um tipo de referência cultural como explicado por Gonçalves:

> O ponto importante a ser considerado no entanto é a repercussão desses dois entendimentos da cultura nos usos da categoria patrimônio. Se, por um lado, este pode ser entendido como a expressão de uma nação ou de um grupo social, algo portanto herdado, por outro, ele pode ser reconhecido como um trabalho consciente, deliberado e constante de reconstrução. Se os dois lados estão presentes na categoria patrimônio, este parece funcionar como uma espécie de mediador sensível entre essas duas importantes dimensões da noção de cultura. Os patrimônios podem assim exercer uma mediação entre os aspectos da cultura classificados como "herdados" por uma determinada coletividade humana e aqueles considerados como "adquiridos" ou "reconstruídos", resultantes do permanente esforço no sentido do auto-aperfeiçoamento individual e coletivo. (2005, p. 28)

É importante ressaltar que o patrimônio bibliográfico não se aplica apenas a obras raras, que são consideradas patrimônio cultural devido à sua excepcionalidade e raridade. Além disso, elementos como *ex libris* - um **símbolo** de status, de cultura e da paixão pela leitura e conhecimento - assim como outras marcas administrativas ou de proveniência são reconhecidos como 'substrato de memória' (Cortes, Nunes, Costa, 2019). *Ex libris* significa, literalmente, "dos livros de" e são quase que universalmente reconhecidos por trazerem informações

[273]Reproduzo aqui a nota de rodapé de Gonçalves na mesma página e sua indicação de leitura sobre o assunto: "Para um exemplo brilhante de uso qualificado dessa categoria na análise de textos literários, onde o autor distingue o processo de ressonância de um determinado texto em outro na forma de "inspiração" ou de "citação", ver o artigo Ressonâncias, de Antonio Candido (2004, p.43-52)."

relevantes sobre a coleção a qual pertenciam, seja na forma de etiquetas ou carimbos, e substituindo com elegância o costume de assinar seu próprio nome[274] nas páginas de um livro (Bertinazzo, 2012, p. 25).



Ex-libris da Stella Maris Bertinazzo. Ipse fecit, 1974. Fonte: Komatsu, 2020.



Ex-libris da Stella Maris Bertinazzo. Desenho de Rosangela Roosevelt, 1996. Fonte: Komatsu, 2020.

[274]Pois assinaturas de próprio punho indicam principalmente autoria e/ou responsabilidade intelectual, algo que não cabe quando falamos em livros adquiridos de outrem, e que não se faz em outros suportes, como desenhos e pinturas.

O patrimônio bibliográfico é um bem cultural importante, portanto deve ser preservado para as gerações futuras. Podemos trazer o exemplo da Carta Patrimonial da USP ([s.d.]) que identifica os acervos e coleções (reunidos institucionalmente ou difusos, de natureza museológica, arquivística e bibliográfica, independente do suporte) como bens culturais identificados e objetos de políticas de gestão e preservação relacionados à luta pela igualdade racial e à educação para mulheres negras. Isso significa que o levantamento, organização, proteção e preservação do patrimônio bibliográfico são responsabilidades compartilhadas entre instituições de guarda e os próprios agentes criadores e transformadores deste patrimônio, as pessoas da comunidade.

Neste trabalho[275] coleções podem ser entendidas como representações do pensamento e trabalho intelectual, sem elitização ou censura, organizadas, disponibilizadas e publicizadas para seu público, ressalvadas as condições necessárias para preservação e conservação.

Para construir um perfil - entre os inúmeros possíveis - de identidade de uma coleção ou acervo, destacando suas características singulares é preciso situá-la no contexto histórico, político, cultural, levando em consideração a finalidade de sua criação. A contextualização requer um estudo, primeiramente sobre a história e origem da coleção. Documentos administrativos e marcas de proveniência (Rodrigues, Vian, Silva, 2021) dão pistas importantes sobre a formação da coleção e outra fonte primária riquíssima são as marcas deixadas nas páginas de um exemplar (Napoleone; Beffa, 2022, p. 642).

Tais coleções e acervos em geral podem abranger uma variedade de temas e gêneros, desde obras literárias e científicas até documentos históricos, arquivos e coleções especiais. Essas coleções não apenas preservam a história e a cultura de um determinado local ou grupo, mas também ajudam a disseminar essas informações e conhecimentos para um público mais amplo. As bibliotecas em geral são conhecidas por serem guardiãs da produção intelectual humana, de acordo com suas especialidades e, segundo Napoleone e Beffa, também um lócus de memória pois “toda biblioteca pode ser vista como sítio arqueológico em primeiro lugar para a própria equipe, da mesma forma que para pesquisadores” (2022, p. 647).

Gonçalves nos traz alguns questionamentos sobre a forma de pensar o patrimônio e principalmente, por que tratá-lo como patrimônio:

[275]Neste trabalho falamos de coleções e acervos no sentido utilizado principalmente em bibliotecas e centros de documentação que em sua maioria não trabalham com acervos fechados, deixando a comunidade a quem serve livre para acessá-la e passear entre as estantes. Arquivos e museus, por exemplo, mantém suas coleções em espaços privativos por questões de preservação e segurança, entre outras.

> Mas, cabe perguntar: afinal, em que essas instituições, cerimônias e objetos materiais se tornam diferentes quando pensados enquanto "patrimônios" – o patrimônio aqui entendido enquanto categoria de pensamento e reconhecido seu potencial analítico? Qual a vantagem, enfim, de entendê-los como "patrimônios"? Eu arriscaria dizer que, à luz dessa categoria, aquelas instituições, ritos e objetos podem ser percebidos simultaneamente em sua universalidade e em sua especificidade; reconhecidos ao mesmo tempo como necessários e contingentes; adquiridos (ou construídas e reproduzidas no tempo presente) e ao mesmo tempo herdados (recebidos dos antepassados, de divindades, etc.); simultaneamente materiais e imateriais; objetivos e subjetivos; reunindo corpo e alma; ligados ao passado, ao presente e ao futuro; próximos, ao mesmo tempo em que distantes; assumindo tanto formas sociais quanto formas textuais (por exemplo, nas etnografias e nos ensaios em que foram representados).O sentido fundamental dos "patrimônios" consiste talvez em sua natureza total e em sua função eminentemente **mediadora**. (2005, p. 30, grifo nosso)

O patrimônio bibliográfico, assim como todo patrimônio cultural, não precisa ser reconhecido e tratado como tal para existir e, de fato, ser um patrimônio. É por meio do acesso, uso, função e consequências na sua comunidade que podemos compreender sua importância e seu papel mediador. Um patrimônio que não serve para mediação pode ser diagnosticado como um patrimônio doente, que não está no pleno, e deve receber tratamento.

Desenvolvimento de coleções no patrimônio cultural bibliográfico

Na Ciência da Informação existe uma área que se dedica somente ao desenvolvimento sistematizado de coleções, pensando o acervo desde a sua origem - aquisição - até seu fim - desfazimento - considerando sua missão e o público que deve atender (Universidade de Brasília, 2020). Um bom acervo é um conjunto de coleções que subsidia a missão da sua instituição, atende e representa sua comunidade, se mantendo relevante e atualizado na medida do possível.

Ainda utilizando o exemplo deste acervo, entre as atividades rotineiras dessa área temos os processos de seleção positiva com o objetivo de "incorporar ao acervo físico materiais de informação, em suportes variados, que atendam às necessidades da comunidade acadêmica da UnB" (Universidade de Brasília, 2020, p. 13) e avaliam, entre outros critérios:

> a) qualidade do conteúdo em relação à consistência do assunto;
> […] h) valor efêmero ou permanente; i) autoridade do autor ou do corpo editorial; […] m) relevância histórica; [...] q) raridade.
> [...]
> b) valor histórico e social; c) conteúdo que aborde aspectos históricos, geográficos ou culturais de Brasília e região (2020, p. 14, 15 e 17)

E na seleção negativa (avaliação para desfazimento) são objetos os "bens móveis inservíveis: itens do acervo em desuso, sem demanda ou cujo estado de conservação não permita o seu manuseio" sendo exceções os itens avaliados como Obras Raras, que **nunca** são objetos deste processo, e de coleção - especial ou formadora - que só podem ser objeto deste processo "caso sejam classificados como **irrecuperáveis**" (Universidade de Brasília, 2021, p. 1 e 3, grifo nosso).

Esses processos de avaliação e seleção, mesmo que conduzidos com o máximo de objetividade possível, refletem de maneira significativa a decisão de escolher o que será lembrado e o que será esquecido dentro da instituição. É impossível recordar tudo e todos, uma vez que existem limitações, sejam elas técnicas, financeiras ou sociais. Além disso, tais processos também evidenciam claramente uma demonstração de poder por parte da instituição e daqueles que a representam.

Notamos que, neste exemplo, existe o cuidado em incorporar itens que representam parte da história, especialmente de Brasília, e não se desfazer de itens que possuam valor histórico conhecido. No entanto, além desses aspectos, é importante acrescentar ainda os valores de identidade da comunidade representada e discutir a função das coleções enquanto patrimônios mediadores da memória das pessoas que o constroem e reconstroem todos os dias.

Mas como podemos incorporar esses valores ao trabalho sistemático de construção (e reconstrução) de coleções e acervos? Um primeiro passo é reconhecer e familiarizar-se com o fato de que a memória precisa de suportes - ela não existe sozinha. Cada suporte - tangível ou intangível - tem suas peculiaridades e representa um recorte, um enquadramento específico, seja por sua construção social ou por suas limitações tecnológicas, por exemplo.

Tanto o desenvolvimento de coleções em bibliotecas quanto o patrimônio cultural apresentam convergências significativas. Ambas as áreas envolvem uma decisão consciente e deliberada sobre o que deve ser lembrado ou esquecido, manifestando assim um poder compartilhado com a comunidade (ou deliberadamente não-compartilhado). Além disso, ambas abraçam (ou deveriam) um caráter liberal que evita a censura, permitindo a representação de tensões, oposições, contrastes e diálogos entre os diversos atores da comunidade. A temporalidade desses dois tipos de patrimônio é fluída, refletindo a história do tempo presente em seus itens mais recentes e nas suas reconstruções cotidianas.

É importante reconhecer que estamos em constante evolução[276] e que os acervos e coleções também passaram por momentos controversos, assim como o patrimônio cultural, utilizados como instrumento de cultura para identificação e uniformização. No entanto, atualmente, vivemos um momento em que é fundamental identificar, contrastar e representar as diversas facetas da comunidade, conforme apontam os estudos sobre patrimônio (Chuva, 2012).

As principais políticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil são baseadas em quatro diretrizes principais: a **participação social**, a reinserção dos bens culturais na dinâmica social, a qualificação do contexto dos bens culturais e a promoção do desenvolvimento local (Porta, 2012). Como Meneses (2012) argumenta, é importante desenvolver novos modelos de gestão do patrimônio cultural que sejam inclusivos e sustentáveis e a comunidade deve ser envolvida no processo de identificação, avaliação e gestão do patrimônio cultural. O patrimônio está constantemente sendo ameaçado por uma variedade de fatores, incluindo a mudança social, degradação ambiental e o desenvolvimento econômico (Gonçalves, 2005).

Rabello (2009) argumenta que o Estado, por meio das instituições públicas, têm um papel importante na preservação do patrimônio cultural, pois é o responsável por garantir a sua integridade e acessibilidade a todos os cidadãos, apesar da falta - crônica - de recursos. Entre os instrumentos e mecanismos que as instituições públicas podem utilizar, como os elencados neste trabalho, é necessário envolver a comunidade nas ações de preservação do patrimônio cultural.

Ao reconhecer os riscos, limites e desafios que os suportes, registros, processos e políticas relacionados ao patrimônio possuem nosso próximo passo é convidar ativamente a comunidade a usar e (re)construir seu patrimônio. Neste diálogo tanto a comunidade poderá ouvir as questões técnicas envolvidas como também terá voz sobre suas demandas, necessidades e anseios, proporcionando um ambiente de **participação ativa**, propício para o sentimento de pertencimento e lugar a partir de suas próprias perspectivas.

Conclusão

Com este trabalho podemos concluir que cuidar do patrimônio bibliográfico, em toda sua diversidade de suportes, é uma das inúmeras formas de preservar a memória e a identidade cultural de um grupo ou comunidade, bem como de proteger e valorizar o patrimônio histórico

[276]Termo emprestado das Ciências Biológicas onde nem sempre significa melhoria ou vantagem, mas mudança e adaptação.

e cultural daquela comunidade naquele período temporal especificado sem, no entanto, intencionar congelar o retrato deste patrimônio cultural como imutável e absoluto.

Assim como tradições são uma das formas de propagação de identidade de grupos sociais e se reinventam a todo momento, nossa relação com o patrimônio bibliográfico tutelado por instituições deve se reinventar e evoluir, sem receios quanto à disrupção necessária à inovação e preservando as pegadas dos nossos antepassados culturais[277] para que essa reinvenção das tradições continue possível.

Dessa forma se faz importante que essas coleções sejam preservadas e protegidas de forma adequada, garantindo seu acesso e sua disponibilidade para as gerações futuras, preservando seu papel de memória em constante apreciação e reconstrução. Reiteramos que é papel das instituições que tutelam bens culturais inovar sempre, seja implementando novos instrumentos administrativos seja acolhendo sua comunidade e assim fugindo da perspectiva colonial, tradicional e engessada ainda tão presente nas instituições que representam o Estado.

Referências

BERTINAZZO, Stella Maris de Figueiredo. **Ex libris**: pequeno objeto de desejo. Brasília: UNB, 2012.

BRASIL. Lei nº 10.753. Institui a Política Nacional do Livro. In: **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 31 out. 14 maio de 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2003/L10.753.htm>.

BRASIL. Ministério da Cultura. FUNARTE. **Entenda o que é e como funcionam os tokens não fungíveis (NFTs)**. 2022. Disponível em: https://www.gov.br/funarte/pt-br/assuntos/noticias/todas-noticias/entenda-o-que-e-e-como-funcionam-os-tokens-nao-fungiveis-nfts

CHOAY, F. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade: Ed. UNESP, 2017.

CHUVA, M; Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 34. Brasília, 2012, pp. 147-165.

CORTES, M. D. F.; NUNES, J. F. I.; COSTA, L. B. Ex-líbris: lugares de memória. In: **CONGRESSO BRASILEIRO DE BIBLIOTECONOMIA, DOCUMENTAÇÃO E CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO**, n.28, 2019, Vitória. Anais [...]. Vitória: FEBAB, 2019. Disponível em: http://repositorio.febab.org.br/items/show/3361.

GONÇALVES, J. R. S. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan/jun 2005

[277]Utilizamos essa expressão no sentido de representar aqueles que vieram antes, não necessariamente aqueles que pertencem à uma mesma família ou que herdaram diretamente.

KOMATSU, Mary. **As mulheres e seus ex-líbris: Stella Maris de F. Bertinazzo.** 2020. Disponível em: https://www.cacadoradeexlibris.com/post/as-mulheres-e-seus- ex-líbris-stella-maris-de-f-bertinazzo

MEDAUAR, Odete. **Direito administrativo moderno**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2007.

MENESES, Ulpiano. T. Bezerra de. O campo do Patrimônio Cultural: uma revisão de premissas. **I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural**: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão. Brasília: Iphan, 2012, tomo 1, pp. 25-39.

NAPOLEONE, L. M.; BEFFA, M. L. Livros e bibliotecas como patrimônio cultural. **PontodeAcesso**, v. 16, n. 3, p. 621–653, 29 dez. 2022. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaici/article/view/52327

PORTA, Paula. **Política de Preservação do Patrimônio Cultural no Brasil**: diretrizes, linhas de ação e resultados (2000-2010). Brasília-DF: IPHAN/Monumenta, 2012.

RABELLO, S. **O Estado na preservação dos bens culturais**: o tombamento. Rio de Janeiro: IPHAN, 2009.

RESENDE, J. B. Bibliotecas universitárias e bens móveis intelectuais: em busca de uma definição. In: **CONGRESSO BRASILEIRO DE BIBLIOTECONOMIA, DOCUMENTAÇÃO E CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO**, n.28, 2019, Vitória. Anais [...]. Vitória: FEBAB, 2019. Disponível em: https://portal.febab.org.br/anais/article/view/2286/2287.

RODRIGUES, Marcia Carvalho; VIAN, Alissa Esperon; SILVA, Mariana Briese da. **Glossário Ilustrado de Marcas de Proveniência**. UFRGS, 2023. 2021. Disponível em: https://www.ufrgs.br/tesauros/index.php/thesa/terms/336

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA. Biblioteca Central. **Plano de atualização dos acervos do Sistema de Bibliotecas da Universidade de Brasília (SiB-UnB) 2018 - 2022.** Brasília: Universidade de Brasília, 2020. Disponível em: https://bce.unb.br/wp-content/uploads/2020/01/Plano-de-Atualiza%C3%A7%C3%A3o-dos-Acervos-do-SiB-UnB-2018-2022.pdf

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA. Biblioteca Central. **Instrução normativa da BCE nº 1/2021**: Estabelece critérios de avaliação e procedimentos para desfazimento de bens móveis inservíveis do acervo do Sistema de Bibliotecas da Universidade de Brasília (SiB-UnB). 2021. Disponível em: https://repositorioadm.bce.unb.br/wp-content/uploads/tainacan-items/9/2804/IN-BCE-UnB-001.2021.pdf

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária. Centro de Preservação Cultural - Casa de Dona Yayá. **Carta Patrimonial da USP**. [s.d.] Disponível em: https://cpc.webhostusp.sti.usp.br/index.php/carta-patrimonial-da-usp/

VELOSO, Mariza. **O fetiche do patrimônio**. V 4, n° 1. Goiânia: Habitus, p. 437-454, 2006.

Agradecimentos

Aos colegas do Setor de Conservação e Restauração pelo apoio na construção deste trabalho. Ao Bard e ChatGPT pela revisão de texto, principalmente em gramática, fluidez e vírgulas excessivas.

DO SONHO DOS ESTUDANTES E TRABALHADORES AO PRIMEIRO ENCONTRO COM AS URNAS: A FORMAÇÃO DO PARTIDO DOS TRABALHADORES (PT) EM DOURADOS (MS) (1979-1982)

Giovani Butarelli[278]

Este trabalho pretende analisar a formação do Partido dos Trabalhadores em Dourados (MS), a segunda maior cidade do estado, entre o período de 1978 e 1982, destacando a dinâmica inicial e os principais grupos que participaram de tal processo. Para tanto, procuramos discutir o contexto do fim da ditadura militar e da transição política brasileira, com a emergência do multipartidarismo e a novidade que representou o PT no quadro político-partidário brasileiro. Em seguida, discutimos a formação do PT a partir da análise dos grupos constituintes em que se destacaram: sindicalistas, militantes progressistas católicos, intelectuais, políticos progressistas e militantes de organizações que haviam combatido a ditadura militar. Por fim, procuramos relacionar os elementos acima a formação e desenvolvimento inicial do PT em Dourados até o primeiro embate eleitoral destacando que tal processo foi conduzido por lideranças estudantis.

Palavras chaves: Partidos Políticos; Transição Política; Partido dos Trabalhadores; Elites agrárias; Movimento estudantil.

Introdução

O Partido dos Trabalhadores (PT) é, sem dúvida, um dos principais partidos políticos brasileiros e embora tenha sido objeto de inúmeras análises e reflexões ainda necessita de novos estudos que enfoquem novas dimensões, temas ou agendas de sua formação ou organização e de sua trajetória histórica e política com suas metamorfoses, dilemas e desafios, bem como de sua dinâmica organizativa nacional e local.

Menegozzo (2013) aponta que, entre 1978 a 2002, é possível catalogar mais de 1200 obras que envolvem o partido de forma direta e/ou indireta. O autor sugere que os estudos e

278 Doutorando em História pela Universidade Federal da Grande Dourados; Mestre em Sociologia pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Graduado em Sociologia pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI) e Matemática pela UFMS. E-mail: giovani.butarelli@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4214-0637 .

debates sobre o PT podem ser distribuídos em oito temáticas centrais: a formação histórica do PT (concentrado nos anos 1980); a formação do PT em algumas regiões do país; os governos petistas (concentrados nos anos 1990); as experiências parlamentares; a política organizativa do partido; a relação entre o PT e movimentos sociais; a experiência eleitoral, comunicacional e o projeto político.

É importante ressaltar duas contribuições que são imprescindíveis para compreender a formação e a dinâmica inicial do partido, assim como sua relação intrínseca com a redemocratização do país, que são os trabalhos de Meneguello (1989) e Keck (1991), as quais destacam o partido como uma novidade e uma anomalia no sistema partidário brasileiro. Para Meneguello (1989), a novidade se deu em razão da formação de um partido de massa[279], da classe trabalhadora, criado de baixo para cima que deu voz a grupos que se opunham ao regime político no final da década de 1970. Tal história é considerada uma anomalia justamente por ser diferente de todos os outros partidos criados nos anos 80, afinal, o PT não recebeu o apoio do Estado e foi solidificado nos movimentos sociais e no meio operário.

Por fim, abordagens de Sader (1987), Singer (2001), Ribeiro (2004) e, mais recentemente, de Secco (2018) e Barros (2022), dentre outros, discutem a trajetória do partido até a atualidade, procurando compreender sua dinâmica, transformações e desafios frente ao novo contexto nacional. Assim, vale destacar que o PT, em sua gênese, foi resultado da confluência de, pelo menos, cinco grupos fundamentais: o novo sindicalismo do ABC paulista e as novas lideranças sindicais que emergiam pelo país, as comunidades ligadas a ala progressista da igreja católica e militantes de movimentos sociais, os intelectuais, os políticos de outros partidos e os exilados políticos que retornavam para o Brasil e suas inúmeras organizações (MENEGUELLO, 1989; KECK, 1991; BARROS, 2022; SECCO, 2018; RIBEIRO, 2008).

A partir de seu lançamento oficial em São Paulo, o partido procurou se nacionalizar fundando diretórios em todos os estados e municípios. Todavia, a formação e a dinâmica inicial do partido nos diferentes estados e municípios não se deram de forma homogênea ou sob a hegemonia dos mesmos grupos (SECCO, 2018; AZEVEDO, 1995; BRAGA, 1997; VENUTO, 2017; HILÁRIO 2006; OLIVEIRA THOMAS, 2018).

279 Meneguello (1989) se baseia nos estudos de Maurice Duverger para afirmar que o PT é um partido de massa. Para isso, a autora descreve as características que Duverger (1980, p. 26-31) definiu como sendo as de um partido de massa: "a) origem extraparlamentar; b) organização interna de alta intensidade; c) forte articulação estrutural entre as instâncias partidárias; c) centralização nacional; d) rigorosos requisitos de filiação; e) financiamento compartilhado entre os membros do partido; f) forte doutrinarismo; g) subordinação dos parlamentares ao partido". (MENEGUELLO, 1989, p. 33 - 34).

Diante disto, este trabalho pretende analisar a formação e a dinâmica inicial do PT em Dourados (MS), a segunda maior cidade de Mato Grosso do Sul, procurando compreender os grupos formadores e a organização política do partido, entre 1978 e 1982, quando disputa sua primeira eleição na cidade. Para tanto, além desta introdução e conclusão, o trabalho está organizado da seguinte forma. Na primeira seção discutimos a luta pela redemocratização do país e a formação do PT, analisando a transição política e a emergência do multipartidarismo destacando a novidade que representou tal partido no sistema partidário brasileiro. Em seguida, discutimos tal processo a partir da análise dos grupos que foram fundamentais para a organização do partido e sua emergência na política brasileira. Por fim, analisamos a formação e a dinâmica inicial do PT em Dourados, discutindo como atuaram os grupos constituintes e a importância das lideranças estudantis em tal processo.

A luta pela redemocratização a partir dos trabalhadores e dos movimentos sociais: uma análise político, institucional e social

Em 1974, tomou posse o general Ernesto Geisel prometendo distensão lenta, gradual e segura. Segundo Barros (2022, p. 18): "era um plano para o início da transição para a democracia, porém, a ênfase estava no 'lenta'. A repressão continuou funcionando, mas foi lentamente desmontada". O governo tinha como projeto a abertura política, mas não necessariamente retirar os militares e seus aliados do poder. Contudo, o MDB ganhou forças nas eleições de 1974 e no ano seguinte, surgiram manifestações como a Campanha da Anistia, liderada por mulheres e mãe de exilados, presos políticos e desaparecidos (BACHA, 2019).

Nos anos finais da década, pouco a pouco a resistência democrática e as manifestações sociais seriam os meios de oposição contra o atual governo. Era o reavivamento das lutas sociais e políticas contra um governo que implantava legislações autoritárias como o "pacote de abril de 1977" em que o presidente Geisel instituiu os senadores biônicos e modificou a composição da Câmara dos Deputados para manter a maioria governista. A ação governista foi uma resposta a vitória da oposição em 1976 e a crescente onda de mobilizações populares no período que antecedia às eleições gerais de 1978 (MENEGUELLO, 1989). Entretanto, mesmo diante do decreto, as eleições de 1978 mostraram um crescimento do partido da oposição, MDB, o qual venceu a ARENA, porém, o partido governista teve a maioria do senado, graças à figura do senador biônico. Além disso, na tentativa de aumentar os representantes da ARENA, os

militares decidiram criar alguns estados, em alguns sem consultar a população (ARRUDA, 2019; QUEIROZ, 2007).

A partir das obras de Queiroz (2007) e Corrêa (2006), percebe-se que o intuito da divisão foi político e beneficiaria os interesses das poderosas oligarquias agrárias, tanto sulistas quanto nortistas. Ao mesmo tempo, com mais essa nova unidade federativa, o governo acreditava que aumentaria o apoio no congresso (MENEGUELLO, 1989). Com a criação de Mato Grosso do Sul, em 1978 foram eleitos os 18 deputados que comporiam a primeira legislatura da Assembleia Legislativa. Baseado nos dados eleitorais oficiais, 11 (61,11%) pertenciam à ARENA e 7 (38,89%) ao MDB. Além de conseguir a maioria da Assembleia, a ARENA elegeu quatro dos seis deputados federais e todas as vagas no senado destinadas ao estado.

No ano de 1979, diante da posse do general João Figueiredo, o governo derrubou o AI-5, promulgou a Lei n.º 6.683/79 (Lei de anistia), bem como a Lei n.º 6.767 em dezembro de 1979 que introduziu modificações na Lei Orgânica dos Partidos Políticos. Chegava ao fim o bipartidarismo. A ARENA passou a ser o Partido Democrático Social (PDS) e o MDB se transformou em Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB).

Em tal dinâmica emerge o Partido dos Trabalhadores[280], fundado oficialmente em 1980. Segundo Meneguello (1989, p. 36):

> "O PT configurou-se como uma novidade político institucional quanto à origem, organização e proposta. É um partido de origem externa, extraparlamentar, de caráter societário; apresenta uma proposta definida de inserção da classe trabalhadora no sistema político; sua estrutura interna fundamenta-se em núcleos de base, órgãos básicos de trabalho e integração partidária; seu funcionamento interno define-se pela intensa articulação entre os órgãos estabelecidos de forma hierárquica".

Tal novidade é realçada também pelos grupos originários que organizaram tal partido. Keck (1991) e Meneguello (1989), ressaltam: os sindicalistas, os militantes dos setores progressistas da igreja católica, intelectuais de esquerda, boa parte das organizações que haviam combatido a ditadura militar e alguns políticos progressistas do MDB. Essa novidade em forma de partido político se deu a partir da junção de diferentes grupos políticos organizados em uma proposta de esquerda com o intuito principal de reestabelecer a democracia (AMARAL, 2008).

280 De acordo com Rocha (2021), no início do multipartidarismo, surgiram no Brasil novos partidos. Dentre estes: PDS, o qual copiou as estruturas da ARENA sendo o partido do governo; PMDB, sucessor do MDB; Partido Popular (PP), o qual se fundiu com o PMDB; Partido Democrático Trabalhista (PDT) liderado por Leonel Brizola; Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) o qual representava o grupo ligado a família de Getúlio Vargas.

Além da dimensão política, nos anos finais da década de 1970, os problemas sociais se acentuaram em todo o Brasil ocasionando o ressurgimento das lutas dos movimentos populares reivindicatórios (MENEGUELLO, 1989; KECK, 1991; RIBEIRO, 2004; SECCO, 2018). Além dos líderes políticos, militantes destes movimentos também participaram na formação do partido.

Dentre os grupos que se organizaram politicamente no interior do PT, Secco (2018) destaca o novo sindicalismo[281] e enfatiza que a discussão sobre a criação do PT teve seu início em 1978 nos movimentos operários grevistas no ABCD paulista, liderados por Lula, que representavam os anseios da oposição e um descontentamento popular contra o regime militar e que "causaram desconforto no Estado que em várias situações, através da força, levaram à prisão alguns grevistas, dentre eles, Lula, líder do movimento, o qual declarou que a organização da classe operária num partido era só questão de tempo" (SECCO, 2018, p. 40).

Além de enfrentar as intervenções arbitrárias do Estado, tais sindicalistas lutavam pelos interesses dos trabalhadores, almejavam a redemocratização do país e este se tornou o grupo hegemônico no partido[282]. As principais mobilizações para a formação do PT se deram a partir da atuação dos líderes sindicalistas das regiões Sul e Sudeste do país, porém a formação e participação partidária não se deu apenas com os operários metalúrgicos, na base social de recrutamento político do partido haviam petroleiros, funcionários públicos, professores, bancários, pequenos proprietários e trabalhadores rurais, além de empregados de indústrias e comércio (SECCO, 2018). Diante da participação e união de profissionais de várias áreas, o PT não nasceu para representar apenas os operários metalúrgicos, mas, de boa parte dos setores organizados dos trabalhadores brasileiros.

Durante a ditadura militar brasileira, sob a hegemonia dos setores progressistas, os católicos serviram de proteção aos perseguidos pelo regime, além de incentivar os movimentos sociais[283]. Através de suas ações sociais, as comunidades eclesiásticas de bases (CEBs)

281 Tais movimentos eram chamados de novo sindicalismo em razão de que, no contexto político da década de 1970, os sindicatos eram "burocratizados, com forte ligação com o Estado e com amplas possibilidades de intervenção do governo na vida sindical." (BARROS, 2022, p. 40). Tal modelo foi estabelecido por Vargas e, durante a ditatura, os militares controlavam de forma sistemática os sindicatos.

282 Não foi apenas na formação do partido que os sindicalistas tiveram destaque. Ribeiro (2008, p. 161) descreve que "de todos os setores do PT, os sindicalistas ligados às Secretarias Sindicais sempre tiveram privilégios na estrutura partidária. Inclusive, no regimento do partido de 1984 os núcleos sindicalistas tinham status de superioridade".

283 Segundo Barboza (2017, p. 109): "As CEBs constituem-se numa experiência pastoral e questionadora das estruturas sociais, sua origem está vinculada à renovação promovida pelo Concílio Vaticano II e pelo Plano de Pastoral de Conjunto. Lançadas pela Igreja Católica em fins da década de 1950, em Natal, Rio Grande do Norte, tendo sofrido considerável impulso após a realização, na Colômbia, do II Encontro do Episcopado Latino-Americano, em 1968".

alcançavam amplos setores e lugares empobrecidos, através de ações como o clube de mães, ensino de catequese, movimento de bairro (BARROS, 2022). Sua atuação visava a promoção de uma sociedade mais justa, os católicos militantes de base levaram essa crença para o interior do PT, afinal, havia uma relação sinônima de objetivos entre o partido e as CEBs[284].

Outro grupo que participou de forma ativa na formação do PT foram os exilados e os que lutaram contra a ditadura militar. Reis (2007, p. 2) escreve que:

> "Tomaram parte na iniciativa grupos revolucionários trotskistas, entre os quais, e principalmente, a Convergência Socialista, além de grupos remanescentes de organizações que haviam participado da luta contra a ditadura militar: Ala Vermelha do Partido Comunista do Brasil/Ala-PC do B, Ação Libertadora Nacional/ALN, Ação Popular Marxista- Leninista/AP-ML, Partido Comunista Brasileiro Revolucionário/PCBR, Movimento de Emancipação do Proletariado/MEP, todos ingressaram nas articulações que deram origem ao PT".

Percebe-se a diversidade dos grupos que sobreviveram ao combate à ditadura e a luta armada, o que impactava sua compreensão sobre a concepção e o papel de um partido bem como seu projeto político. Por mais que os sindicalistas e os católicos progressistas sejam apontados como protagonistas no processo de formação e desenvolvimento do PT, outros grupos também participaram da gênese partidária, como o movimento estudantil, os trabalhadores sem-terra e membros dos movimentos de reforma agrária. Estes movimentos acabaram encontrando no partido um espaço e canal para sua atuação política e foram fundamentais na dinâmica inicial. A pluralidade dos diversos atores organizados na sociedade pode ser notada "nos núcleos de bases, nos grupos setoriais, nos cargos informais de suas executivas, nos quais estavam alguns dos reflexos dessa peculiaridade" (RIBEIRO, 2008, p. 278).

Tal diversidade significou uma amplitude de concepções e contribuições, porém, também conduziu a inúmeros embates, conflitos e se consolidaram, internamente, em agrupamentos denominados de "Tendências", que apesar de existirem desde sua fundação foram regulamentas ao longo dos anos e tiveram atuação destacada na formação dos diretórios

284 Inspirados por, dentre outros, Leonardo Boff, Frei Betto e outros religiosos progressistas as CEBs, além do trabalho social, enquanto movimento popular tinha um enorme potencial político, tanto é que muitos líderes do partido vieram das comunidades ligadas à igreja católica, dentre estes: Gilberto de Carvalho, um dos principais assessores de Lula; Patrus Ananias, ex-governador de Minas Gerais; Marina Silva e Benedita da Silva, além de Chico Alencar, Olívio Dutra e Plínio de Arruda Sampaio, dentre inúmeros outros.

(municipais, estaduais, nacional) e nas vastas ideias e propostas aprovadas nas resoluções dos encontros e congressos partidários[285] (SECCO, 2018).

Em suma, podemos apontar que o PT emerge aglutinando as pessoas que se identificavam com os setores excluídos da sociedade brasileira e com um programa político que defendia a mudança social, se organizando, pouco a pouco, por todo o território nacional. Como descreve Secco (2018), em cada estado e cidade brasileira a formação se deu de distintas formas, tanto em relação aos atores fundamentais como a dinâmica de organização partidária e isto procuraremos discutir no caso de Dourados, em que tal processo foi hegemonizado por setores organizados de trabalhadores e do movimento estudantil, conforme veremos a seguir.

A formação e a dinâmica inicial do PT em Dourados (MS): entre trabalhadores e estudantes

Conforme mencionamos, no final dos anos 70 foi criado o estado do Mato Grosso do Sul. Sobre a gênese do PT no estado, Souza (2019) e Marinho (2022) ressaltam a liderança de Zeca do PT, este se envolveu diretamente com os movimentos sindical e estudantil, tornando-se um dos protagonistas na fundação do partido. Keck (1991) cita o protagonismo do então deputado federal Antônio Carlos de Oliveira, que se tornou membro da comissão nacional de formação e o primeiro candidato a governador do partido. Já Bittar (2009) comenta que no estado, o PT foi formado por movimentos sociais, trabalhadores e lideranças estudantis, sendo que o seu início se deu na Campo Grande e depois se expandiu para o interior, inclusive em Dourados.

Para compreensão da dimensão político-institucional, é preciso apontar que através da Resolução Estadual n.º 658/1914, foi instituído o Distrito de Paz de Dourados. Tal região era pouco habitada e, diante das desavenças, os conflitos eram resolvidos com violência, principalmente, por aqueles que detinham o poder político e na política predominavam as elites agrárias (ERNANDES, 2009; QUEIROZ, 2006; CORREA, 2006). Em 1935 foi instituído o município de Dourados e no início dos anos 40, o governo federal criou a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND). Através do

285 Secco (2018) cita as principais tendências do PT dividindo-as da seguinte forma: Tendências de Esquerda e seus principais líderes: Movimento por Uma Tendência Marxista (MTM) - Ronald Rocha e Artur Scavone; Força Socialista (FS) - Ivan Valente; Brasil Socialista (BS) - Bruno Maranhão; Causa Operária (CO) - Rui Costa Pimenta; Convergência Socialista (CS) - José Maria de Almeida. Tendências de Centro-Esquerda: Democracia Socialista (DS) - Raul Pont; Democracia Radical (DR) - José Genuíno; Vertente Socialista (VS) - Eduardo Jorge; Articulação de Esquerda (AE) - Valter Pomar. Tendências de Centro: Articulação - Lula e José Dirceu; Movimento PT - Arlindo Chinaglia e Maria do Rosário; PT de Luta e de Massas (PTLM) - Família Tatto; Mensagem - Tarso Genro. Tendências de Direita: PT Vivo - Pedro Dallari.

projeto varguista *Marcha para o Oeste*, a cidade passou a crescer em número de habitantes, sendo que milhares de famílias de migrantes foram assentadas em Dourados. Mesmo com o crescimento populacional, a política era controlada pelos interesses das oligarquias ruralistas e de famílias tradicionais, as quais atuavam em partidos políticos, num contexto de corrupção, violência e voto de cabresto (QUEIROZ, 2006; BITTAR, 2009).

Conforme menciona Keck (1991), se nas disputas eleitorais em âmbito nacional, a partir de 1974 houve um crescimento do MDB, isto não ocorreu em Dourados, pois a ARENA, partido governista, comandou a política local até o começo dos anos 80. Nesse contexto político-institucional, emergiu o PT de Dourados, o qual teria que enfrentar os políticos tradicionais ligados às oligarquias ruralistas.

Além da dimensão política vale destacar que, no final dos 70 e começo dos 80, os problemas sociais ocasionaram o ressurgimento dos movimentos populares e sindicais. Em Dourados, apontamos três movimentos que influenciaram não apenas o enfrentamento ao sistema político mas, principalmente, o desenvolvimento do PT local: o movimento estudantil, muito importante na formação do partido; as pastorais sociais da igreja católica, com intensa atuação a partir de 1985 e a associação dos professores, de onde suas principais lideranças políticas, como discutimos adiante.

Semelhante ao cenário nacional, os militantes ligados aos setores progressistas da igreja católica tiveram uma participação relevante em Dourados, através da atuação em inúmeros eventos reivindicativos e movimentos sociais. No caso local, como aponta Romani (2003), os problemas sociais estavam ligados, principalmente, à concentração de renda, predomínio do latifúndio, êxodo rural, desemprego e violência, nesse contexto, cresceu o papel da igreja católica através do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Comissão Pastoral da Terra (CPT) e Comunidade Eclesiais de Bases (CEBs).

A autora destaca que um dos objetivos das pastorais era integrar o homem do campo à sociedade e garantir seus direitos, embora, parte da comunidade católica de classe média, fazendeiros e empresários, não aceitavam que a igreja atuasse nos movimentos de luta pela terra, assim, tanto o CIMI quanto a CPT, sofreram resistência das paróquias, uma vez que a igreja não quis conflitos com seus fiéis, principalmente, os fazendeiros. Assim, o trabalho social critico de algumas pastorais se desenvolveu mais em outros municípios da região (Naviraí,

Ivinhema e Glória de Dourados). Em Dourados, as ações junto aos movimentos de bairros eram incipientes, embora já apontasse para sua radicalização[286].

Por mais que católicos, sindicalistas e vários trabalhadores participaram na organização do PT douradense, é possível destacar que o protagonismo na formação foi desempenhado por militantes ligados à educação: estudantes e professores do ensino superior, que atuavam no Centro Universitário de Dourados (CEUD) ligado a Universidade Federal do Mato Grosso do Sul e que, posteriormente, se transformou na Universidade Federal da Grande Dourados (LIMA, 2011). A partir deste, atuaram os dois grupos de suma importância para a origem e desenvolvimento: o movimento estudantil, através dos centros acadêmicos, e os líderes dos sindicatos dos professores.

Quanto à luta sindical dos docentes, em 1978, no auditório do CEUD, foi fundada a Associação Douradense de Professores (ADP) formada por professores da então UEMT, posteriormente UFMS, e de profissionais da educação básica. Na ocasião, estavam presentes 104 professores, sendo que Wilson Biasotto, Laerte Tetila e Antônio Carlos Biffi foram eleitos, respectivamente, presidente, vice-presidente e secretário[287]. Segundo Tetila (2022), os três líderes eram filiados e/ou simpatizantes do PMDB, entretanto, no final dos anos 80, migraram para o PT[288], demonstrando como o processo de atração de políticos progressistas foi importante nos anos iniciais do partido, tanto nacional como localmente.

Se, no final dos anos 70, já haviam associações municipais de professores em várias cidades, com a posse de Harry Amorim Costa como primeiro governador do estado, tais associações foram impulsionadas com a necessidade de mobilização por melhores condições de trabalho, bem como lutar contra o arrocho salaria (RODRIGUES, 2024). Desta forma, a ADP e outras associações formaram, em 1979, a Federação dos Professores de Mato Grosso do Sul (FEPROSUL), que teve atuação relevante no período, mas que foi dividida com a criação da UFMS, no início dos anos 80 e o movimento dos professores do CEUD que passaram a integrar a Associação dos Docentes da Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (ADUFMS).

Diante da federalização, os estudantes do CEUD criaram o Diretório Acadêmico 5 de abril (DACA), ligado ao Diretório Central dos Estudantes (DCE) de Campo Grande, sede da

286 Segundo Mattos (2022), a partir de 1986, sob a influência do Pe. Adriano Van Den Vem, pessoas ligadas às pastorais indigenista, juventude e da CPT, se filiaram ao PT, inclusive, na eleição de 1988, o candidato a vice-prefeito do partido foi Hilário Paulus, missionário do CIMI.
287 História do ADP, atual SINTED. Disponível em http://www.simted.org.br/sobre-nos/historia. Acesso em 23 de outubro de 2021.
288 TETILA, José Laerte Cecílio. *Entrevista.* Dourados, 21 de maio de 2022.

UFMS e passaram a realizar um intercâmbio maior com seus pares. O então estudante Gomercindo Rodrigues apontou que:

> "Os alunos do curso de Agronomia tinham lutas maiores e sentiam que o DACA não os representava. Assim, em 1980, criaram o Centro Acadêmico de Agronomia de Dourados (CAAD) com o intuito de fortalecer o movimento estudantil, o qual teve como primeiro presidente, Carlos Eduardo Marques. Tamanha era a luta dos estudantes que entre 1978 a 1982 os alunos fizeram três greves em razão de melhorias para o curso, construção de laboratórios e para que o prefeito doasse as terras onde hoje está localizada a UFGD"[289].

O entrevistado apontou que participou do congresso de refundação da UNE (Salvador/BA - 1979). Na ocasião, ouviu falar sobre a organização do Partido dos Trabalhadores e no ano seguinte, em uma reunião do DCE em Campo Grande, Gomercindo Rodrigues e Luiz Carlos Bonelli, discentes do curso de Agronomia, souberam através de Gilberto Siqueira e de Semy Ferraz que o PT estava sendo organizado na capital. Diante da novidade, eles reuniram os amigos do movimento estudantil e passaram a planejar a formação em Dourados e passaram a utilizar os intervalos das aulas ou os momentos livres para conversar sobre marxismo e socialismo, percebendo a necessidade de organização política (BONELLI, 2023)[290].

Tais elementos reforçam os estudos de Bittar (2009) e Marinho (2022) que apontam que, após a fundação nacional, o partido foi organizado inicialmente em Campo Grande e, em seguida, os militantes da capital partiram para alguns municípios do interior para organizar o partido ou conquistar novos filiados. Segundo Rodrigues (2023), ao saberem que em Dourados havia um grupo de universitários interessados pela formação do PT, estes foram procurados para iniciarem o processo de formação partidária e liderados por Irineu Werner iniciaram as filiações pelos estudantes dos cursos existentes no CEUD. Neste sentido, destacam-se as filiações de Gonçalo Padilha e Amorim, Gomercindo Clóvis Garcia Rodrigues e Aparecido Pereira da Silva, conhecido como "Cidão" que se tornou o presidente provisório do PT de Dourados[291].

Após a filiação dos estudantes e, em seguida dos professores, se desenvolveu o processo de filiação nos bairros e juntos aos movimentos sociais da cidade. Segundo Bonelli (2023), a procura de novos filiados entre diferentes trabalhadores e estudantes, não foi uma tarefa fácil. Entre os poucos discentes que se envolviam com a política, alguns eram simpatizantes do PCB e do PMDB. Já nos bairros, muitas pessoas diziam ter medo do PT, devido ao anticomunismo

289 RODRIGUES, Gomercindo Clovis Garcia. *Entrevista*. Dourados, 2 de fevereiro de 2023.
290 BONELLI, Luiz Carlos. *Entrevista*. Dourados, 4 de fevereiro de 2023.
291 RODRIGUES, Gomercindo Clovis Garcia. *Entrevista*. Dourados, 2 de fevereiro de 2023.

latente, e porque o PMDB era visto pela população como o partido de oposição à ditadura, enquanto o PT, uma tentativa de implantação do comunismo[292].

Mesmo em meio às inúmeras dificuldades, foi alcançado o número necessário de filiados em distintos estados e municípios e o partido foi legalizado também em Dourados, como está registrado na Ata n.º 1 do PT local, no dia 9 de junho de 1981, registrada no Cartório Eleitoral indicando a convocação dos 244 filiados aptos a votarem na primeira convenção municipal[293], nas dependências da Associação Comercial e Industrial que contou com a presença de 77 filiados que aprovaram o manifesto, o programa, o estatuto e elegeram o primeiro diretório municipal. Na ocasião, Aparecido Pereira da Silva foi oficialmente eleito como primeiro presidente do PT de Dourados e a diretoria foi composta por Gonçalo Padilha como tesoureiro, José Alves de Oliveira, secretário, além de outros cinco membros titulares: Domingas Rosa da Silva, Odila de Almeida, Jairo Hélio Ferreira, Joaquim Aleixo de Sales Filho e Samuel Benites[294].

É consenso da literatura nacional que aborda o PT a diversidade de grupos que juntos formaram o partido, contudo, entrevistados que participaram da formação do partido em Dourados, Rodrigues (2023), Costa (2022), Bonelli (2023) e Souza (2022), destacam que o movimento estudantil e de professores foi predominante, em detrimento dos sindicalistas, militantes da igreja católica, políticos profissionais e exilados e ex-combatentes da ditadura nas organizações de esquerda que, embora estiveram presentes em maior ou menor medida, não adquiriram o protagonismo de outras cidades, estados ou do país. Além das entrevistas, não encontramos no arquivo partidário, documentos que mostrassem uma intensa participação de pessoas ligadas a tais instituições e/ou movimentos, entre 1980 a 1982, embora não possamos descartar sua presença minoritária neste momento. Sendo assim, evidenciamos os principais líderes que organizaram o partido, mas isso não diminui a importância dos 244 filiados registrados na data da primeira convenção, principalmente, pelo fato do PT ser sido formado

292 BONELLI, Luiz Carlos. *Entrevista*. Dourados, 4 de fevereiro de 2023.

293 Ata n.º 1 do PT de Dourados descrita no livro de Convenções Oficiais para a justiça eleitoral, o qual foi aberto em 16 de junho de 1981 a assinado pelo Juiz de Direito Aleixo Paraguassu Netto. Tal livro encontra-se nos arquivos do partido, os quais estão guardados em uma residência na Rua Camboriú, 85 -BNH 3.º plano, sob os cuidados do filiado Luciano Fernandes de Oliveira.

294 Aparecido Pereira da Silva, era solteiro, estudante de Agronomia. Na eleição de 1982 foi candidato a deputado estadual e recebeu 230 votos. Deixou a cidade de Dourados em 1983, após terminar a graduação. Segundo a Ata da eleição, todos os membros da diretoria eram solteiros. Além disso, Gonçalo Padilha desenhista estudante; José Alves de Oliveira, escriturário; Domingas Rosa da Silva, empregada doméstica; Odila Almeida, auxiliar de escritório; Jairo Hélio e Joaquim Filho eram comerciantes; Samuel Benites, auxiliar de enfermagem.

como um partido de massas da classe trabalhadora e dos excluídos pelo sistema político tradicional (MENEGUELLO, 1989).

Ainda sobre os militantes católicos, segundo Bonelli (2023), por mais que ele e alguns jovens estudantes fossem ligados à pastoral da juventude, não haviam conversas sobre política nas reuniões da igreja, visto que conservadora e somente em anos posteriores que se abriu as ideias da teologia da libertação, mesmo que de maneira incipiente. Já em relação aos líderes sindicais, somente a partir de 1985, lideranças sindicais representativas ligadas, principalmente, ao sindicato dos bancários[295] e dos professores ligados a FEPROSUL, atual Federação dos Trabalhadores em Educação de Mato Grosso do Sul (FETEMS) adentraram de forma significativa em suas fileiras.

A partir da análise dos documentos, atas e entrevistas, podemos indicar que a liderança na formação do PT se deu principalmente com o movimento estudantil de alunos do antigo CEUD, que contaram com a ajuda dos companheiros de Campo Grande e atuaram de forma decisiva na sua formação divulgando o partido nos bairros e filiando diversos trabalhadores, comerciantes, donas de casa e profissionais liberais.

Souza (2022) aponta que, no início de 1982, recebeu em seu escritório seus ex-alunos do curso de Agronomia, Gomercindo e Aparecido que o convidaram para se filiar ao PT e se tornar o primeiro candidato a prefeito do partido, em 1982. Ele cita que:

> "O partido não tinha dinheiro, sendo que a maioria era formada por trabalhadores "simples". Logo, cedi uma de minhas funcionárias para ser secretária do partido, pagava a conta do telefone e cedi uma sala do meu escritório para as reuniões. Nestas, era explicado o que era o partido e através do convencimento conquistávamos novos filiados que tinham as fichas preenchidas. Assim, o partido crescia"[296].

Em setembro de 1982, alguns membros da direção estadual vieram a Dourados com a missão de ajudar a organizar a escolha dos candidatos locais e reuniram-se com o diretório municipal que aprovou a candidatura de José Joaquim de Souza à prefeitura e 13 candidatos a vereadores[297]. Por mais que Meneguello (1989) aponte que na campanha de 1982 o PT introduziu importantes inovações como a constituição de um comitê eleitoral unificado, que

295 Em 1987, o sindicato dos bancários filia à CUT, desde então, muitos líderes se filiaram ao PT, dentre eles o próprio João Grandão. SANTOS, João Batista. *Entrevista*. Dourados, 8 de fevereiro de 2023.
296 SOUZA, José Joaquim. *Entrevista*. Dourados, 18 de maio de 2022.
297 José Joaquim de Souza, engenheiro agrônomo, chegou a Dourados em 1976 para trabalhar na empresa Rural Plan. Entretanto, nos anos de 1978 a 1980, foi contratado como professor substituto do curso de Agronomia do CEUD. Se filiou ao PT a convite de seus ex-alunos Aparecido e Gomercindo. Sua única disputa eleitoral foi à prefeitura de Dourados em 1982. Ainda é filiado ao PT, porém, não tem participação nem ao menos nas reuniões.

distribuía de forma equitativa os recursos para os candidatos, tal ação não impediu que tal campanha, em todo país, fosse realizada com poucos recursos financeiros. No caso local, a campanha foi feita apenas com doações dos filiados e simpatizantes, que confeccionavam cartazes com letras recortadas de jornais os quais eram colados nos muros e postes e que, apesar disto, as dificuldades financeiras não tiraram a disposição dos candidatos[298].

Mesmo diante de novos partidos, os resultados eleitorais de 1982 mantiveram, em grande medida, a lógica bipartidária e, como aponta Lima Júnior (1993), o PDS e o PMDB, herdeiros respectivos da ARENA e do MDB, conquistaram mais de 90% das vagas em disputas. Além disto, Meneguello (1989) aponta que as eleições municipais deveriam ter ocorrido em 1980 e que o governo militar adiou tal eleição para que esta ocorresse de forma conjunta aos demais cargos em 1982, justamente porque o PDS era o partido mais forte nos menores municípios do Brasil. Através do voto vinculado e das várias regras impostas pelo regime, o partido governista teria vantagens em eleger seus membros nos demais cargo, como ocorreu em Dourados com a vitória de Luiz Antônio A. Gonçalves (PDS).

O desempenho nacional do PT não foi o esperado por suas lideranças e, no caso de Dourados, embora o desempenho esperado também não tenha ocorrido, o resultado contribuiu para a afirmação do partido e a compreensão de que um longo caminho organizativo o esperava até o êxito eleitoral. O candidato a prefeito do PT, José Joaquim, conquistou 178 votos, enquanto o candidato a vereador mais votado pelo partido, Sebastião Dias Gonçalves, obteve 25, resultados abaixo do esperado e que indicavam que o partido teve menos votos do que o número de filiados.

O partido se apresentou com um perfil ideológico radical com o intuito de defender os anseios da classe trabalhadora, era pouco conhecido do eleitorado, possuía poucos recursos financeiros, dificilmente o desempenho poderia ter sido outro, evidenciando as limitações de tal discurso e prática, e o partido precisaria se reinventar se desejasse melhores resultados, tanto em termos organizativos como eleitorais. Por mais que, no primeiro encontro com as urnas no âmbito local possa se destacar a dedicação e o altruísmo dos estudantes universitários e dos demais filiados do partido, isto não foi e não seria suficiente para sua afirmação eleitoral. Isto abre uma nova etapa organizativa do partido em Dourados, com a ampliação de filiações e uma melhor preparação para as disputas eleitorais, além do ingresso e afirmação de novas lideranças políticas que com uma estratégia mais adequada aos embates eleitoras, novas propostas e maior contato e atuação eleitoral,

298 SOUZA, José Joaquim. *Entrevista*. Dourados, 18 de maio de 2022. Um dos panfletos utilizados na campanha está dentro da caixa n.º 73 do Centro de Documentação Regional.

irão começar a ter um melhor desempenho, elegendo vereadores e, no final da década de 90, alcançado a prefeitura da segunda maior cidade do estado.

Considerações finais

Este trabalho procurou analisar o processo de formação e o desenvolvimento inicial do PT em Dourados, segunda maior cidade do estado, entre 1979-1982 e realizar uma análise comparativa com a dinâmica nacional. Pra tanto, procurou discutir tal processo no contexto do fim da ditadura militar e da transição política brasileira, com a emergência do multipartidarismo e a novidade que representou a criação do PT no quadro político-partidário brasileiro, tanto em termos de concepção, projeto e organização.

Em seguida, discutimos, a partir da ampla literatura sobre os anos iniciais do partido e sua trajetória, a formação a partir da análise dos grupos constituintes originários em que se destacaram: sindicalistas, militantes progressistas católicos, intelectuais, políticos progressistas e militantes de organizações que haviam combatido a ditadura militar. Assim, constatamos que o partido representou uma convergência frutífera de tais setores e a emergência de novos personagens na política brasileira.

Por fim, procuramos relacionar os elementos acima com a formação e desenvolvimento inicial do PT em Dourados até o primeiro embate eleitoral. Neste sentido, demonstramos que, embora similar a dinâmica nacional, o desenvolvimento local apresenta uma importante especificidade, afinal, embora mantenha a diversidade de grupos originários, a condução de tal processo na cidade por meio do movimento estudantil, liderado por acadêmicos do curso de Agronomia do CEUD e, posteriormente, a inclusão de professores. A partir da atuação deste grupo, aliado a lideranças do PT estadual, houve a divulgação do partido nos bairros que levaram a filiação de novos membros e a organização local do partido.

Desta forma, na formação do PT em Dourados não houve a presença significativa, pelo menos neste momento inicial, de sindicalistas, católicos progressistas, políticos e organizações de esquerda, que somente emergirão na segunda metade dos anos 80. Além disso, concluímos que a falta de experiência dos primeiros líderes, o contexto político local marcado pela atuação das oligarquias agrárias e de políticos tradicionais ligados ao governo militar e a fragilidade do movimento social local dificultaram a organização e o desenvolvimento inicial do PT, o que vai se refletir no seu primeiro desempenho eleitoral.

Em relação ao pleito eleitoral de 1982, diante do contexto e resultados, fica evidente que o sistema eleitoral vigente, o discurso classista ou marcadamente ideológico, a falta de recursos e de experiência política contribuíram para que, em todo o Brasil, o PT recebesse poucos votos, o que também ocorreu em Dourados, apontando a necessidade de revisão da organização e estratégias adotadas, bem como a ampliação de seus membros e uma maior conexão com os setores populares locais.

Sendo assim, podemos considerar que, no primeiro encontro com as urnas, a dedicação e o altruísmo dos estudantes universitários e dos trabalhadores que disputaram a eleição pelo PT não foram suficientes. Era preciso mais experiência, lideranças com maior reconhecimento público, propostas atrativas e viáveis e uma maior interação com o eleitorado. Apesar disto, os líderes partidários que organizaram o partido em seus dois primeiros anos de atuação plantaram a semente de que o PT poderia ser o partido representante da classe trabalhadora e de setores excluídos da política brasileira capaz de enfrentar as oligarquias agrárias e tradicionais e alcançar o governo local, como ocorreu no final da década seguinte com a eleição de Laerte Tetila como prefeito, conduzindo o partido a novos dilemas e desafios.

Referências Bibliográficas

AMARAL, Osvaldo E do. O que sabemos sobre a organização dos partidos políticos: uma avaliação de 100 anos de literatura. **Revista Debates**, Porto Alegre, v.7, n.2, p.11-32, maio-ago. 2013.

_____. **As transformações na organização interna do Partido dos Trabalhadores entre 1995 e 2009.** São Paulo: Alameda, 2013.

ARRUDA, Larissa R. V. **Disputas Oligárquicas: as práticas políticas das elites mato-grossenses**. São Carlos: Edufscar/ Fapesp, 2015.

BARBOSA, Fabiane Machado. **Comunidades eclesiais de base na história social da Igreja Cariacica (1973 1989)**/Fabiane Machado Barbosa – Vitória, UFES, 2007.

BARROS, Celso Rocha de. **PT, uma história**/Celso Rocha de Barros. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das letras, 2022.

BITTAR, Marisa. **Mato Grosso do Sul: a construção de um estado. Regionalismo e divisionismo no Sul de Mato Grosso**. Campo Grande: Ed. UFMS, 2009.

BRAGA, Maria do Socorro Sousa. Eleições e democracia no Brasil: a caminho de partidos e sistema partidário institucionalizados. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 4, p. 43-73, 2010.

CHAGAS, Wagner Cordeiro, 1984 – **Uma história política de Mato Grosso do Sul (1977 – 2022)**/Wagner Cordeiro Chagas. – 1ª ed. – Dourados (MS): Seriema, 2022.

CORRÊA, Valmir Batista. **Coronéis e Bandidos em Mato Grosso. (1889 – 1943)**/Valmir Batista Corrêa. 2ª ed. rev. e atual. - Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2006. 235p.

DA SILVA, Antonio Ozaí. Nem reforma, nem revolução: a estrela é branca. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 10, n. 114, p. 174-188, 2010.

DA SILVA SCHARF, Jaqueline. **Organizações de esquerda no Brasil durante a ditadura militar.** Organizador: Michel da Silva. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Câmara Brasileira de Jovens Escritores, p. 21, 2013.

ERNANDES, Mercolis Alexandre. **A construção da identidade douradense : (1920 a 1990).** / Mercolis Alexandre Ernandes. – Dourados, MS : UFGD, 2009.

FANAIA, João E. A. **Elites e práticas políticas em Mato Grosso na Primeira República (1889-1930).** Cuiabá: Ed. UFMT, 2010.

GADOTTI, M. e PEREIRA, O. **Pra que PT: origem, projeto e consolidação do Partido dos Trabalhadores**. São Paulo: Cortez, 1989.

GOHN, Maria da Glória. 500 anos de lutas sociais no Brasil: movimentos sociais, ONGs e terceiro setor. **Mediações-Revista de Ciências Sociais**, v. 5, n. 1, p. 11-40, 2000.

HILÁRIO, Janaina Carla. A experiência do Partido dos Trabalhadores em Londrina a partir da cultura política. **Revista de História Regional**, 2010.

KECK, Margaret E. **PT – a lógica da diferença: o Partido dos Trabalhadores na construção da democracia brasileira**. São Paulo: Ática, 1991.

LAMOUNIER, Bolivar; MENEGUELLO, Rachel. **Partidos políticos e consolidação democrática**: o caso brasileiro. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LIMA, Paulo Gomes. Reestruturação e Expansão da Universidade Federal da Grande Dourados [UFGD] REUNI–UFGD. **Educação e Fronteiras**, v. 1, n. 1, p. 110-137, 2011.

MARINHO, Marcelo. **Zé Orcírio/Marcelo Marinho**, Ivan Russeff. – Curitiba: Kotter Editorial, 2022.

MENEGOZZO, C. H. M. **Partido dos Trabalhadores: bibliografia comentada (1978- 2002**). São Paulo: Editora FPA, 2013.

_____. **Partido dos Trabalhadores: bibliografia comentada, livros (1997- 1999)**. Perseu: História, Memória e Política, v. 3, n. 4, p. 193-194.

MENEGUELLO, Rachel. **PT: A formação de um partido, 1979-1982**. São Paulo: Paz e Terra, 1989.

_____. AMARAL, Osvaldo E. de. **Ainda novidade: uma revisão das transformações do Partido dos Trabalhadores no Brasil**. Brazilian Studies Programme, University of Oxford, Occasional Paper 02-08.

PANEBIANCO, Angelo. **Modelos de partido: organização e poder nos partidos políticos**. Martins Fontes, 2005.

QUEIROZ, Paulo Roberto Cimó. Mato Grosso/Mato Grosso do Sul: divisionismo e identidades (um breve ensaio). **Diálogos**, v. 10, n. 2, p. 149-184, 2006.

REIS FILHO, Daniel Aarão. **Ditadura militar, esquerda e sociedade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

RIBEIRO, Pedro José Floriano. **Dos sindicatos ao governo: a organização nacional do PT de 1980 a 2005/Pedro José Floriano Ribeiro**. – São Carlos: UFSCar, 2008.

RIDENTI, Marcelo Siqueira. Censura e ditadura no Brasil, do golpe à transição democrática, 1964-1988. **Revista Concinnitas**, v. 2, n. 33, p. 86-100, 2018.

ROMANI, Giovani Luiz. **Igreja e Pastorais Sociais: A comissão pastoral da terra e o Conselho Indigenista missionário na diocese de Dourados: (1971 a 2000).** / Giovani Luiz Romani. – Dourados, MS: UFGD, 2003.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena**: experiencias, falas e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo (1970-80). 1987. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987.

SANTOS, Claudete Soares de Andrade. **Os colonos e a igreja Católica no contexto da Colônia Agrícola Nacional de Dourados: (1940 a 1970).** / Claudete Soares de Andrade Santos. – Dourados, MS : UFGD, 2016.

SCHMITT, Rogério. **Partidos políticos no Brasil, 1945-2000**. Zahar, 2000.

SECCO, Lincoln. **História do PT/Lincoln Secco.**- 5. Ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2018.

SINGER, André. **Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SOUZA, Fernando dos Anjos. **Conflitos armados, encontros e combates nas fronteiras do sul de Mato Grosso, nas décadas iniciais do século XX**/Fernando dos Anjos Souza. – Dourados: UFGD, 2018.

SOUZA, Suellen Cerqueira Anunciação de. **Interrompendo a programação: espetacularização no horário gratuito de propaganda eleitoral dos candidatos à governador nas eleições em Mato Grosso do Sul (1998)**. Dissertação (Mestrado em História)– Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2019.

Fontes Orais – Entrevistas

BONELLI, Luis Carlos. *Entrevista*. Dourados, 9 de fevereiro de 2023.

COSTA, Damarci Olivi. *Entrevista*. Dourados, 15 de maio de 2022

FARIAS, Alcides. *Entrevista*. Campo Grande, 8 de fevereiro de 2023.

RODRIGUES, Gomercindo Clovis G. *Entrevista*. Dourados, 7 de fevereiro de 2023.

SOUZA, José Joaquim. *Entrevista*. Dourados, 18 de maio de 2022.

TETILA, José Laerte Cecílio. *Entrevista.* Dourados, 21 de maio de 2022.

ENSINAR DAS CONGADAS, A TRADIÇÃO ATRAVÉS DA ORIENTAÇÃO HISTÓRICA

Marcos Guilherme Medeiros Pereira[299]

José Luiz Solazzi[300]

Há 148 anos acontece no município de Catalão (GO) a Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário, que a cada ano reúne um número maior de devotos e dançadores. A realização da Festa envolve celebrações e atores distintos, cada um com um papel específico. Para isso utilizam em suas performances alguns objetos, como as caixas, os adufes ou adufos, os bastões e as manguaras. A fabricação destes objetos envolve saberes tradicionais e africanidades, parte do patrimônio que estrutura e mantém a manifestação cultural viva. Eles possuem importância primordial nos ternos, pois é através do ritmo das caixas e dos adufes ou adufos que os cânticos de louvor são entoados. O Largo é transformado em palco da Festa e, assim, a manifestação cultural transforma a cidade, ocupando ruas e estabelecendo relações entre os lugares e a população. Dessa forma, saberes e tradição se tornam parte essencial da realização desta festa popular. Esta pesquisa ainda em fase inicial tem por objetivo, portanto, entender a importância destes elementos dentro da Festa, se ancorando em uma metodologia transdisciplinar a partir de fundamentos conceituais de análise da Sociologia, da História e da Antropologia, além de utilizar de instrumentos metodológicos aplicados em trabalho de campo, como entrevistas, observações e autoetnografia.

Palavras-chaves: Congadas; Catalão; Cultura; Identidade.

INTRODUÇÃO

As festas populares são manifestações culturais presentes em diversas regiões do mundo, sendo marcadas pela diversidade e riqueza de expressões. Essas festas constituem um patrimônio cultural que envolve saberes, práticas, costumes e crenças que são transmitidos de geração em geração. Entretanto, muitas vezes, as festas populares são alvo de transformações e

[299] Mestrando em História no Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado Profissional da Universidade Federal de Catalão (PPGH-MP-UFCAT), Graduado em Ciências Sociais, e-mail: marcosmedeiros@discente.ufcat.edu.br

[300] Docente no Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado Profissional da Universidade Federal de Catalão (PPGH-MP-UFCAT), e-mail: zezosolazzi@ufcat.edu.br

adaptações, que podem afetar a sua significação e valorização. Nesse sentido, o presente projeto pretende investigar as festas populares, considerando a tensão entre a tradição e a contemporaneidade.

Há 148 anos acontece no município de Catalão (GO) a Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário, que a cada ano reúne um número maior de devotos e dançadores. A realização da Festa envolve celebrações e atores distintos, cada um com um papel específico. Entre eles existem os ternos ou guardas, conjuntos de dançadores que saem pelas ruas da cidade louvando Nossa Senhora do Rosário e outros Santos a quem são devotos. Para isso utilizam em suas performances alguns objetos, como as caixas, os adufes ou adufos[301], os bastões e as manguaras[302]. A fabricação destes objetos envolve saberes tradicionais, parte do patrimônio que estrutura e mantém a manifestação cultural viva. Eles possuem importância primordial nos ternos, pois é através do ritmo das caixas e dos adufes ou adufos que os cânticos de louvor são entoados.

O Largo é transformado em palco da Festa, são montadas estruturas cobertas para acomodar os participantes e, assim, a manifestação cultural transforma a cidade, ocupando ruas e estabelecendo relações entre os lugares e a população. Dessa forma, saberes e tradição se tornam parte essencial da realização desta festa popular, objeto que este trabalho explora.

Tive a oportunidade de conviver com a Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário em Catalão, estado de Goiás, durante 25 anos, sendo bisneto do fundador do Terno do Prego, um dos ternos mais tradicionais da cidade. A residência onde passei a infância se localiza a poucos metros do Largo do Rosário, local em que acontece a maior parte dos eventos que compõem a Festa. Além disso, amigos e familiares sempre estiveram ligados diretamente à manifestação cultural, o que fez com que, de forma natural, eu viesse a ser agente ativo da Festa.

Sem me recordar quando e/ou por quais motivos, me vi fazendo promessas, seguindo as danças, frequentando as novenas, terços e ensaios; vivendo a Festa. Me lembro bem, de quando criança, sem saber direito a contagem dos meses do ano, perceber que havia chegado o mês de agosto, ao escutar o som do início dos ensaios dos grupos que realizam as danças de louvores pelas ruas da cidade, eu ficava esperando até que o “tum, tum” das caixas fosse chegando mais perto de casa, e quando percebia que o som estava na minha rua, corria para a janela, para ver a Festa acontecendo ali, bem perto de mim.

[301] É uma espécie de pandeiro de couro e pvc usado pelos ternos de catupé em suas performances.
[302] É o nome dado ao principal instrumento de percussão do terno Vilão. São bastões em madeira roliça com, aproximadamente 1,8m, enfeitados com as cores padrão do terno.

DESENVOLVIMENTO

O termo Banto é usado para fazer referência aos povos africanos originários do Congo e d' Angola, o termo foi criado em 1862: [...] pelo filósofo alemão Wellelm Bleek e significa “o povo”, não existindo propriamente uma unidade bantu na África. No Brasil, estudos diversos nos revelam que os Bantos que vieram para o país, são africanos provenientes do Congo e de Angola (KATRIB, 2004, p. 28). A grande quantidade de povos africanos de diferentes etnias em Catalão pode explicar o tempo significativo que a Festa acontece na cidade e a importância que ela adquiriu com o passar dos anos.

As Congadas, manifestações culturais afro-brasileiras com raízes na cultura bantu, representam um rico campo de estudo para a antropologia, especialmente quando analisadas sob a perspectiva de autores como Clifford Geertz e Stuart Hall. Através da lente de seus conceitos de cultura e identidade, podemos compreender as Congadas como um espaço de expressão cultural, afirmação identitária e resistência à hegemonia cultural dominante.

Clifford Geertz define a cultura como um "sistema simbólico" que dá significado à vida. Segundo ele, os símbolos, como rituais, crenças e costumes, permitem que os indivíduos interpretem o mundo e interajam com ele de forma significativa. As Congadas, nesse contexto, se configuram como um sistema simbólico complexo que expressa a cosmovisão afro-brasileira, seus valores, crenças e histórias.

Stuart Hall, por sua vez, concebe a cultura como um processo dinâmico de construção de identidades e resistências. Ele argumenta que a cultura não é algo estático e homogêneo, mas sim um processo em constante transformação, moldado por relações de poder e resistências às hegemonias culturais dominantes. As Congadas, nesse sentido, podem ser vistas como um espaço de construção e afirmação da identidade afro-brasileira, resistindo à homogeneização cultural e à invisibilidade histórica da herança africana.

A partir da análise conjunta das perspectivas de Geertz e Hall, pode-se compreender as Congadas como um símbolo vivo da cultura afro-brasileira. Os seus rituais, músicas, danças e vestimentas representam um sistema simbólico rico que expressa a cosmovisão afro-brasileira, seus valores, crenças e histórias. Ao mesmo tempo, as Congadas podem configurar como um espaço de construção e afirmação da identidade afro-brasileira-catalana, resistindo à homogeneização cultural e à invisibilidade histórica transmitindo sua herança.

As Congadas, são um símbolo da cultura afrocatalana, em um importante espaço de resistência cultural. Através da preservação e celebração de seus costumes e tradições, as comunidades afrodescendentes expõem sua identidade e resistem à hegemonia cultural dominante. As Congadas, portanto, suporta um papel crucial na luta pela valorização da diversidade cultural e pela construção de uma sociedade mais justa e intercultural.

O objetivo geral deste projeto é analisar a festa popular de Catalão como uma manifestação cultural que atravessa tanto o presente quanto o passado, revelando a tensão entre tradição e contemporaneidade, e também examinar a história das Congadas desde sua origem até os dias atuais. Já os específicos, pretende-se investigar as relações entre essas festas e a identidade cultural das comunidades que as organizam, compreender o significado e a simbologia presentes nas Congadas, explorar a relação entre as Congadas e a religiosidade popular, identificar as formas de expressão cultural nelas presentes e verificar a importância das Congadas para a preservação da cultura afro-brasileira-catalana. Além disso, busca-se verificar o papel das festas populares na formação de novas gerações e na preservação da memória cultural.

As festas populares são manifestações culturais que expressam a diversidade e a riqueza da cultura de diferentes regiões do mundo. Essas festas têm um papel fundamental na preservação da memória cultural e na formação de novas gerações. Entretanto, muitas vezes, as festas populares sofrem transformações e adaptações, em função das mudanças sociais e culturais que afetam as comunidades. A presente pesquisa pretende contribuir para uma compreensão mais aprofundada sobre as festas populares, considerando a tensão entre a tradição e a contemporaneidade, e seus impactos na cultura e na identidade das comunidades que as promovem.

As tradições são um elemento fundamental da cultura e da identidade de um povo, assim como as congadas de Catalão. Há 148 anos acontece no município de Catalão (GO) a Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário, que a cada ano reúne um número maior de devotos e dançadores. A realização da Festa envolve celebrações e atores distintos, cada um com um papel específico. Entre eles existem os ternos ou guardas, conjuntos de dançadores que saem pelas ruas da cidade louvando Nossa Senhora do Rosário e outros Santos a quem são devotos.

Elas expressam as memórias coletivas, os costumes, as crenças, os ritos e as celebrações de uma comunidade, transmitidas de geração em geração. A preservação dessas tradições é importante para a manutenção da identidade cultural e histórica de uma sociedade.

Uma das formas de preservar as tradições é por meio da orientação histórica. A orientação histórica consiste em uma reflexão sobre a origem, a evolução e o significado das tradições. Ela permite uma compreensão mais profunda e crítica das tradições, e ajuda a evitar que elas se tornem meramente folclóricas ou superficiais.

A orientação histórica também é importante para evitar que as tradições sejam usadas de forma distorcida para promover discursos de ódio ou exclusão. A compreensão da história das tradições permite uma reflexão crítica sobre as transformações que elas sofreram ao longo do tempo, e sobre como essas transformações foram influenciadas por contextos sociais, políticos e culturais.

Por exemplo, muitas tradições religiosas têm origem em contextos históricos específicos, e foram adaptadas ao longo do tempo para atender às necessidades e valores de diferentes sociedades. A compreensão da história dessas tradições permite uma reflexão crítica sobre as mudanças que ocorreram e sobre como elas foram influenciadas por diferentes contextos históricos e culturais. Assim acontece nas congadas quando é perpassado o conhecimento que não é ensinado nas escolas, mas sim nas casas que acontecem o congado.

A orientação histórica também pode ajudar a preservar a autenticidade das tradições. Muitas tradições são passadas de geração em geração oralmente, e podem sofrer distorções ao longo do tempo. A reflexão crítica sobre a história das tradições pode ajudar a identificar elementos autênticos e a evitar distorções.

Além disso, a orientação histórica pode ajudar a tornar as tradições mais acessíveis e inclusivas. A compreensão da história das tradições permite uma reflexão crítica sobre como elas foram usadas para excluir grupos sociais marginalizados, e pode ajudar a promover uma abordagem mais inclusiva e diversa das tradições.

No entanto, é importante ressaltar que a orientação histórica não deve ser vista como um fim em si mesma. Ela deve ser utilizada como uma ferramenta para promover a reflexão crítica sobre as tradições e para ajudar a preservar a autenticidade e a inclusão das tradições.

As congadas são festividades religiosas e culturais que celebram a herança afrocatalana. Essas celebrações envolvem música, dança, rituais e devoção aos santos. Comemorando 148 anos de existência, as congadas continuam a ser uma parte vital da identidade afrocatalana.

O contexto de surgimento de tais Festas está ligado às lembranças de celebrações de exaltação de reis e chefes tribais realizadas na África, país, onde, de acordo com Lucas (2002, p. 44)

> "[...] a reza do rosário e a devoção dos negros à Nossa Senhora do Rosário foram introduzidas [...] pelos dominicanos no final do século XV, como estratégia catequética [...]".

Este costume, já repleto de sincretismo religioso, veio com o povo africano para o Brasil durante o período da colonização. Aqui o catolicismo já imperava e se mesclou aos ritos dos povos africanos escravizados recém chegados. Assim, esta manifestação cultural tem origem luso-afro-brasileira.

> [...] o congado tem uma origem luso-afro-brasileira: o catolicismo de Portugal forneceu os elementos europeus da devoção à Senhora do Rosário, a Igreja no Brasil reforçou essa crença, enquanto os negros, de posse desses ingredientes, deram forma ao culto e à festa (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 237).

Os africanos foram trazidos pela Coroa Portuguesa para trabalhar na agricultura, especialmente nos canaviais e cafezais; e na mineração, de ouro e pedras preciosas. A população africana escravizada chegou na cidade de Catalão por volta de 1820, quando o município se denominava Vila. A trajetória iniciou-se na antiga Vila Rica, hoje cidade de Ouro Preto (Minas Gerais); passaram pela antiga São Domingos, hoje cidade de Araxá (Minas Gerais) e seguiram para Paracatu (Minas Gerais); da Vila Rica até Paracatu a busca era por ouro, pedras preciosas e/ou para o trabalho em lavouras. Chegaram no estado de Goiás por Santo Antônio do Rio Verde e finalmente na Vila de Catalão, onde iniciaram os trabalhos nas lavouras de café (CONGADAS EM CATALÃO, 1992).

Democh (2008) realiza uma análise teórico-crítica a respeito do início da história de Catalão e fala sobre a presença dos povos escravizados na cidade onde justifica que a grande quantidade deles na região, se deveu ao fato de o local ser um provável refúgio, já que a região ainda não era forte em mineração, o que era característica de locais com grande número de povos africanos escravizados: Nos dados estatísticos de 1919, encontramos que Catalão era a cidade com mais números de negros no estado, ultrapassando a cidade de Goiás que foi uma cidade que pertenceu ao ciclo do ouro, e que deveria ocupar em suas estatísticas populacionais um número superior da raça negra (DEMOCH, 2008, p. 19).

Esta celebração em louvor a Nossa Senhora do Rosário é sustentada, no Brasil, pelo mito do encontro dos negros com a Santa que levou para os povos escravizados conforto e esperança em uma época que imperava a violência e a crueldade imposta por seus senhores. O mito sofre alterações de acordo com a localidade onde é contado. Em regiões litorâneas, a

imagem da Santa costuma aparecer no mar, em Minas Gerais existem regiões em ela aparece na mata ou na lagoa; e em Goiás ela aparece na gruta.

Os brancos foram até o local e tentaram de todas as formas retirar a imagem da Santa da pedra, todas as tentativas foram em vão. Então os povos escravizados pediram permissão para seus senhores para tentarem retirar a imagem. Um por vez os grupos foram até a gruta, cantaram e dançaram para Nossa Senhora do Rosário, congo, vilão, catupé, a Santa apenas se movimentava um pouco. Foi com Moçambique, considerados os mais simples, com latinhas cheias de sementes amarradas aos pés, que a Santa saiu da pedra e os acompanhou.

Os povos africanos escravizados com sua música e sua dança conseguiram retirar a imagem da Santa da pedra, isso conferiu a eles esperança, e lhes deu força para conseguir enfrentar todos os dias a crueldade a que eram submetidos, assim, eles começaram os louvores à Nossa Senhora do Rosário, uniram as crenças religiosas que tinham em sua terra natal às crenças que encontraram no Brasil e deram origem às Festas que conhecemos, inclusive a Festa do Rosário de Catalão.

A tradição e as congadas são um conceito multifacetado que engloba elementos culturais, sociais e históricos, desempenhando um papel crucial na formação e transmissão de identidades, conhecimentos e valores ao longo do tempo. Ela abrange práticas, narrativas, rituais e crenças que são passados de geração em geração, contribuindo para a coesão social e a continuidade cultural. A tradição pode ser definida como um conjunto de padrões culturais, normas e valores transmitidos ao longo do tempo, que ajudam a moldar a identidade de um grupo ou comunidade. Ela é dinâmica e adaptável, evoluindo em resposta a mudanças sociais, históricas e culturais, mas também pode manter elementos essenciais que fornecem uma sensação de continuidade.

A transmissão de conhecimentos práticos, habilidades e saberes tradicionais ocorre por meio da tradição, garantindo a preservação de conhecimentos valiosos ao longo do tempo. A tradição é frequentemente usada para legitimar estruturas sociais, políticas e religiosas, conferindo uma sensação de continuidade histórica e autoridade.

A tradição talvez não seja estática, ela interage com mudanças culturais, tecnológicas e sociais. Às vezes, a tradição pode ser contestada ou reinterpretada em resposta a novos contextos e desafios. O equilíbrio entre a manutenção da tradição e a adaptação à mudança é muitas vezes um ponto de tensão, refletindo as negociações contínuas entre continuidade e inovação.

METODOLOGIA E ANÁLISE DE DADOS

A pesquisa será de natureza qualitativa, com revisão bibliográfica e análise de estudos de caso como técnica de análise. Será realizada uma revisão bibliográfica sobre as festas populares, considerando a literatura especializada em antropologia, sociologia, história e estudos culturais.

A proposta é demonstrar que é possível entender o mundo diferentemente da maneira dualista e representacionista, em que ele é colocado numa relação ao presente e ao passado. Para isso, problematizamos a obra Brandão a partir do pensamento de Gilles Deleuze e Hobsbawm, Chaiu, Levi Strauss, pensando como se constitui esta cultura que não é ensinada a partir de diversas áreas e também para entender como se dá seu processo enunciativo, que aparecerão como enunciadoras de novas possibilidades, não mais relacionadas a sujeitos de enunciação e enunciado, mas produtoras de subjetividade, de novas semióticas, no caso das produções éticas, ou reprodutoras de semióticas já instituídas, conforme a maneira moral de produção.

A análise dos estudos de caso será realizada com base em categorias analíticas, como a tradição, a contemporaneidade, a identidade cultural e a preservação da memória. A pesquisa será de natureza qualitativa, com a utilização de fontes documentais e bibliográficas para a coleta de dados. Além disso, serão realizadas entrevistas com membros de grupos de Congadas para a coleta de informações sobre a história, a simbologia, a religiosidade e as formas de expressão cultural presentes nas Congadas. Serão realizadas também observações participantes em festivais e apresentações de Congadas, buscando identificar as diferentes manifestações culturais presentes nesses eventos

RESULTADOS ESPERADOS

Viver a Festa é algo que move milhares de pessoas a mudarem sua rotina, não só durante os dias de Festas, mas antes de depois da realização da mesma. Vivendo a Festa, os participantes acreditam que estão revivendo e honrando seus ancestrais. Assim, a Festa é um elemento que faz parte da estrutura da vida da comunidade que a realiza, é onde o povo expressa as suas crenças, a sua religião e o seu saber fazer. Esta estrutura composta por diversos elementos formadores das sociedades, presente na Festa do Rosário de Catalão, é a cultura do povo viva na cidade.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Chauí (2008) interpreta a origem da palavra “cultura”, em que podemos perceber a presença das caraterísticas da Festa, como o cultivo e cuidado com os deuses e o sagrado, o cultivo como uma ação:

> Vinda do verbo latino colore, na origem cultura significa o cultivo, o cuidado. Inicialmente, era o cultivo e o cuidado com a terra, donde agricultura, com crianças, donde puericultura, e com os deuses e o sagrado, donde culto. Como cultivo, a cultura era concebida como uma ação que conduz à plena realização das potencialidades de alguma coisa ou de alguém; era fazer brotar, frutificar, florescer e colorir de benefícios (CHAUÍ, 2008, p. 55).

A Festa do Rosário seria considerada uma manifestação cultural, já que nela estão impregnadas as crenças, os hábitos e os costumes da população de Catalão. A cultura como uma ação de cultivo é transformadora, mutável, realizada por seres humanos, passíveis de transformações. No ano de 2024, a Festa completa, oficialmente, 148 anos, e nela podemos perceber essa inserção do ser humano no contexto social, citada por Oliveira (2016) ao analisar o conceito de cultura de Laraia (2001), a cultura como algo adquirido, acumulativo e resultante da experiência de várias gerações. Assim Castriota (2014), interpreta Laraia (2001):

> [...] de todos os sistemas culturais, mesmo aqueles tradicionais, estão em contínuo processo de modificação. Não haveria, assim, uma cultura estática, e o próprio processo de transmissão incorporaria possibilidades de mudanças, através das quais as culturas se mantêm flexíveis e podem absorver as inevitáveis variações da cultura: aquelas mudanças internas, que resultam da própria dinâmica do grupo, e aquelas mudanças, usualmente bruscas e rápidas, trazidas pelo contato de um sistema cultural com outro (CASTRIOTA, 2014, p. 3).

Isto é observado, quando percebemos os dançadores e congadeiros, que dizerem não se lembrar quando começaram a participar da festividade, ou quando começaram a ter fé em Nossa Senhora do Rosário; a cultura do festejar, do louvar a Santa do Rosário é passada intergeracionalmente e naturalmente dentro do contexto social vivido pela população.

Os resultados esperados para este projeto incluem a preservação e transmissão da tradição das congadas por meio de uma abordagem orientada historicamente. Isso implica em desenvolver materiais educativos que documentem a história e os significados culturais das congadas em Catalão, fornecendo recursos para ensinar e disseminar esse conhecimento de forma acessível e precisa. Além disso, espera-se que o projeto promova uma maior compreensão e apreciação das congadas como parte integrante da identidade cultural local, incentivando seu reconhecimento e valorização tanto dentro da comunidade quanto além dela.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTO DOS SANTOS, Cláudio. **Tambores incandescentes, corpo em êxtase: técnicas e princípios Bantus na performance ritual do Moçambique de Belém.** Tese (Doutorado em Teatro) Programa de Pós-Graduação da UNIRIO – Rio de Janeiro, 2007.
ALMEIDA, Carlos A. C. de. **Festas populares: uma proposta de classificação.** Etnográfica, n. 1, p. 147-169, 1997.

ALMEIDA, C. E. (2003). **Congadas e ternos de reis: tradições africanas em terras brasileiras.** In III Jornada Internacional sobre Políticas Culturais, Brasília.

AMARAL, R. C. **As mediações culturais da Festa.** Ver. Mediações, Londrina, v. 3, n. 1, p. 13 – 22, jan./jun. 1998a.

AMARAL, R. C. **Festa à brasileira.** 1998b. 380 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998b.

BENJAMIN, Walter. **Sociologia**. Editora Ática S.A. – São Paulo. 1985.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade.** São Paulo: Editora da USP, 2000.

CARVALHO, Ana Maria de. **Festas populares: expressões culturais do Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012.

CONGADAS EM CATALÃO. Vários autores, Cav, Goiás, 1992.

COSTA, Wanderley. **Festa, cultura e sociedade.** 3. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro.** 6ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DELEUZE, G. **Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1972) **O Anti-Édipo.** Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

DEMOCH, Edson. 1810: **das terras da Mãe de Deus a Catalão / Edson Democh.** – Catalão: Kaio Gráfica e Editora Ltda, 2008. Catalão, 104 p.

FERREIRA, V. A. (2013). **Congadas de São Paulo: tradição, história e cultura.** Editora Giostri.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin / Jean Marie Gagnebin** – São Paulo: Editora 43, 2014 (1ª Edição). 272 p.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 1989.

GOMES, L. A. (2014). **“Reis”, “moçambiqueiros” e “congadeiros”: cultura e religiosidade na formação do universo musical e coreográfico das Congadas paulistas.** Estudos de Sociologia, 19(36), 143-165.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Negras raízes mineiras: Os Arturos.** Belo Horizonte: Mazza. Edições, 2000. 632 p. ilust. (Coleção Minas & Mineiros – Vol. 1).

HALL, Stuart. (2011). **Identidade cultural e pós-modernismo**. Rio de Janeiro: DP&A.

HOBSBAWN, Eric J. **A era das revoluções: Europa 1789 -1848**. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

JACOB, Célia Ferraz de Souza. **Festas e representações sociais**. São Paulo: Editora da UNESP, 2003.

KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim. **FOI ASSIM QUE ME CONTARAM: recriação dos sentidos do sagrado e do profano no congado na festa de Nossa Senhora do Rosário.** 2009. Tese (Doutorado em História, área de concentração História Cultural) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia-MG.

KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim. **Nos Mistérios do rosário: as múltiplas vivencias da festa em louvor a Nossa Senhora do rosário (Catalão-GO 1936-2003)**. 2004. Dissertação (Mestrado em História, área de concentração História Social) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia-M

LUCAS, Glaura. **Os sons do Rosário: o Congado mineiro dos Arturos e Jatobá**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. 360 p. – (Humanitas).

LUVIZOTTO, CK. **As tradições e sua racionalização na modernidade tardia [online].** São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. 140 p. ISBN 978-85-7983-088-4. Available from SciELO Books .

MARTINS, José de Souza. **A festa. In: MARTINS, José de Souza. O poder do atraso: ensaios de sociologia da história retardatária.** São Paulo: Hucitec, 1994. p. 195-208.

PÊCHEUX, Michel. **O Discurso: Estrutura ou Acontecimento**. Campinas: Pontes, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 1995.

ENTRE PAU-BRASIL E ANTROPOFAGIA: UMA QUESTÃO DE TEMPO

Zandélli Lira Cruvinel[303]

Após a Semana de Arte Moderna de 1922, intelectuais e artistas se dividiram em grupos com diferentes perspectivas sobre a cultura brasileira e projetos estéticos. Dentre eles, Oswald de Andrade. O objetivo deste texto é pensar sobre uma possível articulação entre o projeto estético Pau-Brasil - composto pelo Manifesto Pau-Brasil, 1924, e pelo Livro de Poesias Pau-Brasil, 1925 -, e o projeto da Antropofagia, 1928-1929, a partir da recepção do primeiro. A hipótese é de que, ao Pau-Brasil propor a conjunção entre tradição e modernidade (a floresta e a escola), passa-se a discutir sobre a possibilidade de afirmar alguma tradição e alguma modernidade, chegando a colocação, por partes dos interlocutores que dialogavam com Oswald, de que o Brasil não possuía tempo histórico. Dessas fontes podemos avançar para uma das fórmulas mais frequentes nos textos de Oswald na Antropofagia, "tabu em totem", e aventar uma possível filosofia da história que inverta a concepção do progresso humano - do bárbaro ao civilizado - para outra vertente.

Palavras-chave: Pau-Brasil. Antropofagia. Tempo.

Entre Pau-Brasil e Antropofagia: uma chave de leitura

Oswald de Andrade publica o *Manifesto Pau-Brasil* em 1924 e o *Livro de Poesias Pau-Brasil* em 1925. Já em 1928-1929 tem lugar seu projeto de maior vulto, a *Antropofagia*, por meio da *Revista de Antropofagia*. Há algo de indissociável entre os dois projetos, Pau-Brasil e Antropofagia: a orientação da antropofagia estética, qual seja, da assimilação, parece já estar embrionada em Pau-Brasil - afinal, é no manifesto de 1924 que vemos, em fórmulas poéticas, a exaltação da justaposição dos contraditórios que formariam a cultura brasileira, sugerindo uma síntese entre tradição e modernidade, entre cultura e técnica. Sobre o *Manifesto Pau-Brasil*, Benedito Nunes diz que a "tese fundamental" do documento é a "originalidade nativa" (1979, p. 32). Em um segundo momento, Nunes afirma que em Pau-Brasil "já se introduz uma

[303] Mestre e doutoranda em História pelo Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Goiás - PPGH/UFG. E-mail: zandellicruvinel@gmail.com. Orientador: Professor Dr. Ulisses do Valle. Bolsista da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES.

apreciação da realidade sócio-cultural brasileira", sendo que o *Manifesto Antropófago* traria "um diagnóstico para essa realidade" (1990, p. 6). O nexo entre os projetos de 1924 e 1928 estaria, nessa perspectiva, na apreciação da cultura tradicional brasileira, e as teses da Antropofagia estariam já inscritas em Pau-Brasil. Apesar de indissociáveis, proponho uma leitura diferente para a relação entre os dois projetos.

Apresento a perspectiva de Nunes de forma ilustrativa. É um tipo de leitura, interpretação e, mais caro aos historiadores, é um tipo de explicação histórica. Sugere que o sentido da Antropofagia pode ser encontrado, de forma embrionária, no projeto precedente. Porém, pensemos que sim, há algo de uma relação íntima entre os dois projetos oswaldianos. Mas há também um caminho, talvez indireto, indicado pela Estética da Recepção, que fornece uma outra forma de tratamento para o objeto. Ao traçar seu argumento em torno da recepção como instrumento de avaliação de uma obra, Robert Jauss (1994) nos informa sobre esse problema mais central da historiografia e da filosofia da história: o estabelecimento de um nexo entre os acontecimentos que possibilite a construção de explicações históricas. Na história da literatura, e na história da arte, a questão se transfere para as obras: como explicar, como escrever a história de uma sucessão de obras? A resposta de Jauss, que é já muito popularizada na academia, está no leitor/destinatário: o modo como uma obra é recebida é o que determina o nexo dela com as que a precederam e com as que a sucederão.

No caso do *Manifesto Pau-Brasil* e do *Livro de Poesias Pau-Brasil*, a recepção foi precisamente meu objeto de estudo durante o mestrado (Cruvinel, 2022). Da vultosa quantidade de artigos de jornais e periódicos consultados, passando por diferentes posturas e pontos de vista, sustento agora que, entre os intelectuais da época, um tema passou a ser elaborado, a partir de 1924, e refinado até 1927. Esse tema, que se traveste em diferentes modos argumentativos e sob diferentes autores, repete como fundamental uma questão que podemos definir, mais simplesmente, assim: como pode o Brasil ser um país moderno, se não temos história suficiente para com ela romper? A partir dessa questão, sugiro, podemos ler a Antropofagia. Trata-se, portanto, de enxergar a Antropofagia a partir da recepção do projeto Pau-Brasil, o que significa recolocar os problemas que foram suscitados/evidenciados pelo projeto oswaldiano de 1924-1925. Da abundante produção intelectual em jornais e revistas do período, me detenho nas que incluem concepções sobre o passado brasileiro. É a partir dessas questões que proponho olharmos para a Antropofagia proposta por Oswald de Andrade - que, obviamente, excede em muito o recorte escolhido e não se restringe, em seus sentidos, ao problema que quero esboçar. O caminho que quero trilhar é o de enxergar como problemas da

ordem de uma operação com o passado foram expostos e como a Antropofagia pode os ter respondido.

“Só temos mato no nosso passado”

Da recepção ao Projeto Pau-Brasil (1924-1927), os críticos mais lembrados são Graça Aranha, Tristão de Athayde (Alceu Amoroso Lima) e os membros do grupo Verdeamarelo (Plínio Salgado, Menotti del Picchia e Cassiano Ricardo). Um dos grandes pontos da crítica de Graça Aranha a Oswald de Andrade é a acusação de que este promoveria o retorno ao inculto e não civilizado (2008, p. 327-341). Apesar de rebatido por Oswald de Andrade (Correio da Manhã, nº 9237, 1924), o teor de suas considerações reaparece - mais pontualmente nas considerações de Tristão de Athayde (O Jornal, nº 2001 e 2091, 1925), embora as reverberações excedam esse último crítico (O Paiz, nº 14488 e 14497; Jornal do Brasil, nº 148 e 154; 1924). Graça Aranha e suas teses seriam ainda assunto no *Manifesto Antropófago* (Azevedo, 2016, p. 128 e 135); além do manifesto de 1928, outros textos da *Revista de Antropofagia* também rebatem a ideia de que os projetos oswaldianos significariam o *retorno*, o regresso ao estado de selvageria e incultura, ao horror - ou, o retorno ao passado não histórico. Em Tristão de Athayde, temos o adensamento e a verticalização dessa preocupação. Athayde chama as propostas de Oswald de Andrade de literatura suicida, por proporem o abrir mão das conquistas racionalistas e civilizatórias em nome de lançar-se ao “caos” e ao abismo. Já os verdeamarelistas apontam certo intelectualismo em Oswald de Andrade, sendo Pau-Brasil uma proposta excessivamente experimentalista e científica, fabricada e falsa, não suficientemente autêntica, livre, espontânea. Para além desses, temos ainda outras interessantes colaborações que contribuem para uma melhor leitura do território comum desses intelectuais. Já em 1924, em carta enviada a Mário de Andrade, Carlos Drummond de Andrade fala de seu desconforto por ter nascido brasileiro:

> Reconheço alguns defeitos que aponta no meu espírito. Não sou ainda suficientemente brasileiro. Mas, às vezes, me pergunto se vale a pena sê-lo. Pessoalmente, acho lastimável essa história de nascer entre paisagens incultas e sob céus pouco civilizados. Tenho uma estima bem medíocre pelo panorama brasileiro. Sou um mau cidadão, confesso. É que nasci em Minas, quando devera nascer [...] em Paris. O meio em que vivo me é estranho: sou um exilado. [...] Sabe de uma coisa? Acho o Brasil infecto. [...] O Brasil não tem atmosfera mental; não tem literatura; não tem arte; [...]. Entretanto, como não sou nem melhor nem pior do que os meus semelhantes, eu me interesso pelo Brasil. Daí o aplaudir com a maior sinceridade do mundo a feição que tomou o movimento modernista nacional, nos últimos tempos: feição francamente

> construtora, após a fase inicial e lógica dos falsos valores (apud Santiago, 2002, p. 56).

A lastimável condição de nascer em terreno de pouca cultura e civilização, em país infecto, de pouca ou nenhuma atmosfera mental e literatura, dá indicações de certa angústia em relação ao estágio da história em que esses intelectuais se encontravam. A preocupação e o exílio sentidos por Drummond apontam para um cenário mais amplo de desconforto para com a maturação de uma identidade nacional que fora, nesse processo de (re)descobrir o Brasil e dizer dele com algum grau de convicção, mais artificiosa e angustiosa do que festiva. O ponto que quero delimitar aqui, então, é esse olhar que, mais que rechaçar a condição do país, o faz tomando a cultura por pouca, insuficientemente desenvolvida.

Prudente de Morais Neto falará da diferença entre a história do Brasil e a história europeia também em termos de certa quantidade de tempo, ou de passado. Em artigo publicado na *Estética*, o autor se detém na questão, abordada por Benjamin Crémieux, sobre a sinceridade no fazer artístico. A exposição é sustentada principalmente em argumentos da psicanálise freudiana. Os parágrafos finais do texto contém a justificativa de Prudente de Morais Neto para sua escolha de assunto:

> Se vim me deter nessa questão que parece unicamente francesa, é porque também pode nos interessar. Nosso problema literário é diferente do dos franceses, mas tem com o deles alguns pontos de contato. Enquanto tratamos de formar uma literatura, eles tratam de reformar a sua. Se os fins se parecem, os meios são opostos. Precisamos nos libertar das influências estrangeiras o bastante para termos fisionomia própria. Eles precisam se submeter o mais possível às influências estranhas. Sabem disso. [...] O Brasil é novo. Menino ainda. A França tenta rejuvenescer (Estética, 1925, p. 159-164).

O modernismo no Brasil não poderia ser disruptivo, ao menos não da forma como o futurismo italiano ou o surrealismo francês eram lidos. A questão aqui não é do quanto essas escolas eram demolidoras ou construtivas, mas sim de pensar o que significa para o modernismo brasileiro ter que se pensar para além de um movimento *avant garde*, ou seja, ter que pensar seu próprio lugar - e isso passa por considerar o Brasil "menino ainda". Toda a exposição de Prudente de Morais Neto passa pelo problema da autenticidade, da sinceridade, do explorar formas de trabalho que permitissem o acesso ao inconsciente do artista, se quisermos, mas principalmente ao filete maciço e algo idealizado do que seria o Brasil, a fisionomia pátria. Conquanto fosse o projeto partilhado por esses intelectuais já de saída pouco prático (pelo caráter frágil do que se buscava, a "fisionomia", a "identidade"), há nele o esforço de encontrar

processos, orientações teóricas e, por que não, influências que servissem de ferramenta para, no fim das contas, fabricar maturação de cultura, desenvolver, atuar diretamente no caudaloso terreno brasileiro de matizes díspares em função da arte que se queria dar contorno. Ora, voltar-se ao debate francês sobre a sinceridade, a autenticidade da obra de arte, e retornar ao contexto brasileiro, indica também que, embora (e talvez justamente por) termos pouco passado, haveríamos de procurar superar esse estágio. A angústia de quem se sentisse como Drummond de Andrade, em país infecto e inculto, poderia ser remediada por instrumentos que pudessem mutabilizar a pouca história. Nesse artigo de Morais Neto, o caminho é dado pela possibilidade de construir arte por meio do esforço que vence a censura e resgata do inconsciente algo de instintual, desejante - apesar da meninice brasileira, todo artista tem inconsciente e pode ser autêntico se trabalhar a partir de si.

Em setembro de 1925, em reação às considerações de Tristão de Athayde ao momento da arte nacional (O Jornal, n. 2001, p. 04), Cassiano Ricardo irá também pontuar a necessidade de mais tempo para que se desenvolvesse a cultura nacional - mais especificamente, para que a "fisionomia" pátria fosse acentuada. Se para Athayde a artista brasileiro deveria trabalhar em silêncio e na sombra dos clássicos (leia-se, da tradição europeia), para Cassiano a arte nacional não deveria estar imobilizada por ser ainda carente de síntese, de tempo:

> Ser brasileiro, no sentimento, antes de tudo. Ser brasileiro, interpretando a nossa terra, antes de tudo. Eis o que cabe, sem mais detença, a cada um de nós. Se a terra é tão vasta ainda, que não recebeu, em toda a sua totalidade, a conquista da síntese, supressora da distância e do tempo, é claro, é claríssimo que o ser brasieliro não é ser veloz, nem propriamente acompanhar o ritmo da vida, no que ele tem de genérico e universal. Não ouso negar, com isto, a poderosa influência do tempo, quanto à revelação da fisionomia, que nos é próprio. O tempo é que acentua, através do infortúnio ou da glória, a fisionomia da pátria. Acompanhemos, portanto, sem mais delongas, nem compromissos prejudiciais com o passado, este minuto comocional interessantíssimo, no que ele tem de revelação; e não, propriamente, no que ele tem de exterior, de cosmopolita ou de universal (Correio Paulistano,1925, n.22330, p. 03).

O ritmo da poesia brasileira estaria por ser fixado como consequência desse espontaneísmo em "ser brasileiro antes de tudo". Se Athayde afirma que o artista brasileiro não estaria em condições de criar uma arte que lhe seja nacional e culturalmente própria, Cassiano o contrapõe enfatizando a existência dessa arte, "como os sinais que já identificaram a nossa história, o nosso solo, a nossa sensibilidade, o nosso espírito, a nossa soberania moral". No entanto, afirma a necessidade de reagir contra o juízo que identifica "o verdor da literatura em

botão". O problema principal não seria o da falta de tempo/passado, mesmo que Cassiano tenha assentido indiretamente ao confirmar a importância do tempo no acentuar os contornos da "fisionomia" nacional, mas a postura restritiva de Athayde que, para apregoar a observância do clássico, situa o estágio da arte nacional como "em botão", não desenvolvida ainda, embrionária. Mas se ambos se referem à importância do tempo, em que consiste especificamente a postura de Cassiano Ricardo? Adiante no artigo o escritor afirma que a poesia brasileira deveria ser buscada "naqueles pontos, talvez mais sensíveis, do território já fecundado"; "Onde o homem já se integrou em contato da terra"; mais:

> Onde não haja atitude preconcebida. Onde haja erros, modismo, sinais fisionômicos; e não papões camonianos, nem críticos de asa negra. Onde haja, numa palavra, a virgindade da interjeição, início da vida e da nova língua; e não propriamente a síntese, que é o coroamento do idioma e da vida… (Correio Paulistano, 1925, n.22330, p. 03).

Ou seja, se o tempo produz síntese, e é a condição dela, a busca pela poesia brasileira não seria (não poderia ser) por pontos/elementos já passados por processos de maturação, já trabalhados pelo tempo, já sintetizados, amadurecidos, contornados. Antes, a poesia brasileira estaria no que possui de fértil, potente: a fecundação do homem com a terra, a virgindade da interjeição. Há nisso também a noção de desenvolvimento progressivo, sendo a síntese o coroamento do idioma e da vida: a passagem do tempo ainda como necessidade, mas não condição imobilizadora.

Tristão de Athayde pontuava sobretudo a falta de tempo, de passado, de história. Não propriamente o contato com as vanguardas europeias, por um simples nacionalismo anti-cosmopolita. Se ironizava Oswald em seu cosmopolitismo, em suas referências estrangeiras e manias, era justamente por enxergar na *Poesia Pau-Brasil* o retorno ao inculto, ao irracional, tendo tomado emprestadas fórmulas (das vanguardas) de uma cultura que já possuía o que desconstruir: ou seja, Oswald, do alto de seus contatos com a cultura estrangeira, promoveria o próprio nacionalismo que isolaria a cultura brasileira em sua incultura, seu primitivismo. Nessa perspectiva, a cultura e história brasileiras haveriam de percorrer o mesmo caminho feito pela Europa. Tratando disso, e referenciando entrevista cedida por Oswald de Andrade, em junho de 1925, na qual Oswald advogou a necessidade de um "banho de estupidez" (O Jornal, 1925, n. 1988, p. 01 e 02), Athayde contrapõe:

> Há muito que a arte europeia procurava desintelectualizar-se. Sentia-se inteligente demais. Precisava tomar aquele "banho de estupidez" que o pai do Pau-Brasil [...] hoje nos aconselha a nós que mal tivemos tempo de ser inteligentes e a quem o suicídio seria quase um aborto. Logo, um crime.. (O Jornal, 1925, n. 2091, p. 04).

O aborto, o crime, para Athayde, era o projeto oswaldiano, a 'escola' Pau-Brasil, vista como fixação do que deveria ser não apenas trabalhado, mas superado; o assassinar uma cultura que ainda não nasceu. Athayde não nega que Brasil possuísse cultura, ele nega que essa cultura houvesse contado com a contribuição do tempo:

> Esse isolamento estanque que se pretende estabelecer entre literatura nacional e literaturas estrangeiras é, bem sei, a velha querela do falso nacionalismo. Como já disse, acho que ainda não estamos em condições de ser universais. Não falta apenas primitivismo, não. Isso temos de sobra, por todos os lados, sob todas as formas, inclusive a mais pitoresca que é a da crença no primitivismo salvador e da possível virginização de homens atolados, infernados de cultura como nós. O que falta sobretudo é tempo. Quem passou por Bergson ficou para sempre com essa obsessão de que nada se pode fazer sem ele. É o próprio éter em que banham simbolicamente, cronologicamente, todas as coisas humanas. E o absoluto dele não foi de forma alguma abalado pela relatividade einsteiniana. Falta tempo. E, portanto, quanto mais nos afundarmos sinceramente nas águas desta lagoa, [...] só assim poderemos ser dignos da pequena herança que recebemos e da grande reação que felizmente todos desejamos. Daí a trancar o Brasil em muralhas chinesas, em revogar para efeitos literários o decreto de 28 de janeiro de 1808… merece mais um apelosinho àquele Frobenius, a que já me referi rapidamente (O Jornal, 1925, n. 2091, p. 04).

Faltava tempo para ser como a cultura europeia. E faltava tempo de contato com os clássicos/cânones dessa cultura - é o que argumenta na sequência, ao mencionar o etnólogo Leo Frobenius: o Brasil precisaria de mais tempo, e de mais tempo em contato com outras culturas. Suas considerações dão o tom, principalmente nos artigos que compõem *Literatura Suicida*, de uma impossibilidade criativa, autêntica, algo imobilizadora. Mesmo que oferecesse uma saída (o trabalho com os clássicos, o abandono da forma disruptiva e a pesquisa conscienciosa, atada ao tempo necessário), ela não continha a possibilidade de um ser-já; era uma promessa ao futuro.

Além dos já mencionados (Carlos Drummond de Andrade, Prudente de Morais Neto, Tristão de Athayde), ainda outros farão referência ao passado brasileiro, em sua quase insipiência, para falar da cultura nacional. José Clemente, comentando discurso de Graça Aranha (Jornal do Brasil, 1925, n. 268, p. 07), se coloca como apreciador de *Pau-Brasil*, afirmando que "Nós crescemos aos saltos, não há na nossa vida uma sequência lógica, falta

continuidade à nossa ação. Oswald de Andrade pensou muito bem quando criou o Pau-Brasil". Aos saltos, sem sequência lógica e sem continuidade, o resultado é uma identidade mal delineada, em constante discrepância entre sua origem e seu momento atual:

> O Brasil saiu das fazendas dos negros, das macumbas, dos sambas, das modinhas, dos saraus, das assembleias, do Sargento de Milícia, da Moreninha, do Bumba meu boi. Veio o dia, porém, aquilo que o sr. Graça Aranha chama de "civilização em marcha" e atirou-o para aí à toa, de cartola e sobrecasaca cinzenta. [...] De vez em quando, o pobrezinho olha ao espelho o seu ridículo e tem vontade de chorar. Daí essa dúvida, essa hesitação, essa vergonha, que é característica da nossa mentalidade. – Com certeza, estão rindo de mim, pensa a todas as horas o mameluco sombrio (Correio da Manhã, 1925, n. 9447, p. 04).

Clemente também enxerga uma falta na cultura brasileira. É nesse descompasso entre origem e forma atual que se vinculam os argumentos sobre a falta de tempo, de passado. Idelfonso Falcão, ao recusar o retrocesso que vê representado pelas propostas de Oswald de Andrade, questiona se após conquistas nas letras nacionais (menciona as obras *Tarde*, *Estética da Vida*, *Fruta do Mato* e *Epigramas Irônicos*), "devemos retroceder ao tatibitate dos analfabetos?" Oswald estaria a "derrogar as leis cósmicas", retroceder. Idelfonso admoesta: "anda-se é para frente" (O Imparcial, 1925, n. 4707, p. 02). Embora em divergência com José Clemente, Idelfonso Falcão também aponta para o andar para frente, o não retroceder, em consonância com Tristão de Athayde e Graça Aranha.

Apesar dos pontos de convergência e divergência entre os críticos, chama atenção a constante referência a uma falta de passado como definidora das possibilidades estéticas. Para Teixeira Soares, a "terra virgem", que não contava com "o peso morto da história", era potência.

> Que coisa assombrosa não ter a terra virgem o peso morto da história, cheia de tabus, superstições e demonologias. A terra não tem essa estratificação de ossadas por séculos, como se cada século fosse um columbarium, como acontece nos velhos países europeus. O amor da pátria chega a ser o culto dos mortos. Na terra americana não há ossadas. Há o presente por fazer. E este presente deve ser o Graal a que consagram todas as horas diárias de trabalho dos habitantes da América livre (O Imparcial, 1925, n. 4707, p. 02).

Teixeira Soares soluciona o tema da falta de passado suficiente, recorrente nessas fontes, com o artifício da terra virgem, presentificada, sem nenhum passado e por isso mesmo repleta de possibilidades. Essa visão festiva, de que Oswald de Andrade era parcialmente partidário, não bastava para fazer sumir o tema do passado insuficiente, pouco. Os próprios modernistas

se colocam a questão, traduzida na acusação de que Oswald de Andrade promoveria o retorno ao inculto. Felippe de Oliveira, já em junho de 1926, pontua exatamente:

> É, porém, preciso não perder de vista que não tivemos tempo ainda de constituir uma cultura propriamente brasileira, não tivemos ainda tempo de completar a [ilegível] de um espírito estético brasileiro, com matéria prima, própria, original. Povo sem unidade de raça, recebendo ainda incursões estéticas a serem amalgamadas no padrão típico, povo apenas rapaz-que-promete, cabe-nos esperar com paciência o evento longínquo de uma cultura autônoma. Porque esta não se improvisa, gera-se no âmago da raça concluída e cresce por superposição de camadas sucessivas, não intencionais. Nós não temos recuo suficiente, isto é, profundidade: por enquanto contamos só com a superfície inicial que um breve diluculo de civilização livre mal teve tempo de cobrir com a crosta tênue de sua primeira centúria. O que nos convém, portanto, é absorver, por endosmose, todas as forças esparsas, disciplinadas ou não, que sejam capazes de conduzir-nos àquela ambicionada universalização (O Paiz, 1925, n. 15203, p. 01 e 02).

O problema da falta de tempo e de passado vai tomando forma mais clara conforme escritores e modernistas se debruçam sobre a possibilidade de uma arte nacional. A questão da autonomia e autenticidade parece estar mais relacionada com essas percepções e diagnósticos sobre construir uma cultura amadurecida. Do "rapaz-que-promete" ao "evento longínquo da cultura autônoma", o anseio de sobretudo ter mais tempo.

Ora, em algumas passagens vemos que se assumia uma cultura embrionária, diversa, como em Tristão de Athayde. Ou seja, mesmo na afirmação de que o Brasil não possuía passado histórico, haveria ainda um tipo de passado, ao qual alguns farão referência. É o caso de Martins de Almeida, ao dizer que "Não poderíamos nos acorrentar ao peso morto do passado", aparentemente atribuindo um excesso ao passado: o que poderia se opor, superficialmente, às colocações mais pontuais acerca da falta de tempo. Porém, sua colocação vai ao encontro do que foi argumentado por Felippe de Oliveira e José Clemente, ao enfatizar que o passado brasileiro carecia de trabalho interpretativo, historiográfico mesmo, o que também demanda tempo (para a síntese, talvez, de que falava Cassiano Ricardo):

> Um grande trabalho de organização e concentração nos está destinado. O nosso passado é um montão informe de fatos registrados administrativamente a pedir a força criadora de um historiador de verdade. Toda a nossa literatura que ficou para trás pede crítica. E os nossos pequenos tesouros artísticos pedem conservação. Como se vê é todo um mundo por refazer. E enquanto não sentirmos que somos o prolongamento de uma longa cadeia sucessiva de vontades idênticas, de esforços adicionados, não podemos ter o pleno poder de criação original (O Paiz, 1926, n. 15252, p. 04).

A preocupação com a interpretação histórica e crítica do "passado informe", passado ainda feito de registros administrativos (arquivísticos), embora encaminhe um problema mais propriamente historiográfico, não dá conta dos anseios por uma arte autônoma. Se cada qual procurava por seus meios propor um projeto, esbarravam no impasse entre, por um lado, a necessidade de que a história brasileira contasse com mais tempo, por outro, o imperativo de um ser-já, ser artista e escritor em sua época, ser brasileiro e não apenas "rapaz-que-promete". Desse impasse, a dificuldade em encontrar formas de ação, mais que formas de esperar para que a promessa se torne realidade e o passado, história. Havia quem não se resolvesse facilmente nesse dilema e acabasse por voltar à questão de uma falta de passado, negando mesmo qualquer história antes e fora desses limites. É o caso de Paulo Silveira:

> O lobisomem, o burro sem cabeça e outras lendas que o sr. Capistrano de Abreu costuma a narrar nos seus relatórios precisam ser banidos do território mental da moderna geração. O Brasil não tem história humana, não tem história de carne e osso. A nossa história, essa história que está provocando os versos de pé no chão de Oswald de Andrade, é um matagal sem fim. Só temos mato no passado (O Paiz, 1926, n. 15393, p. 01).

Se em *Pau-Brasil*, Oswald de Andrade habilita a cultura da tradição popular, que estava fora dos gabinetes, da Academia Brasileira de Letras e do parnasianismo para compor também a cultura nacional, ou seja, se inclui a tradição da oralidade, da culinária e do folclore, para Paulo Silveira, estaria o poeta incluindo na história as notícias de um passado ora inexistente, e insuficiente, ora indesejado. A objetividade de Paulo Silveira em apontar o "matagal sem fim" do passado nacional participa de um território comum desses críticos, que enfatizo aqui. Acena também às posições de Graça Aranha e Idelfonso Falcão que enfatizaram elementos como incultura e selvageria na cultura brasileira. Esse território comum pode ser averiguado sob diferentes perspectivas: autores como Drummond de Andrade, Tristão de Athayde, Cassiano Ricardo, Felippe de Oliveira e Teixeira Soares não deixam de avaliar a questão também dentro da chave diagnóstica de que o que faltava ao Brasil era tempo. Junto com Felippe de Oliveira, Teixeira Soares e Martins de Almeida, pensando em escritores que enxergavam possibilidade de construção, apesar da falta de tempo histórico, podemos também aproximar a leitura de Aníbal Machado. Já em 1927, Aníbal pontua o passado inexistente:

> Essa confusão brasileira é mais interessante do que trágica. Penso que tão cedo não serão conhecidas as leias da nossa constância estética. Isso porque não temos ainda constância de espécie alguma. É perigoso, mas é delicioso. Não é anarquia. É estado bruto. Nossa situação é a melhor de todas. Ainda vamos ser... ser alguma coisa. Nem temos mitologia certa, porque dentro de cada noite que escurece o Brasil, os nossos mitos se multiplicam de meter medo. É estupendo isso. Não há fórmulas estéticas que nos bastem. Mas a gente imagina um fundo permanente de alma, e logo aparecem certos estados desconhecidos, ilógicos, certas vozes de longe que nos dão aviso da profundeza da nossa inconsciência e desorganizam os quadros da nossa psicologia. O Brasil é assim (O Jornal, n. 2487, 1927, p. 15).

Na perspectiva de Aníbal, ao momento de pesquisas contribuiria, mais que atrapalharia, o "pouco passado". Mesmo que esse ser brasileiro fosse realização distante no tempo futuro, não haveria nisso razão para tragicidade: era o pouco passado a possibilidade de maior liberdade:

> O ter o passado menos pesado (porque todo passado pesa), ou não ter nenhum passado, nos dá direito de sermos ainda mais livres. [...] Se o Brasil já fosse uma civilização realizada, um fenômeno acontecido, nossa situação seria menos vertiginosa do que esta em que nos achamos atualmente, nós que acreditamos, meio assustados, em qualquer coisa que vai acontecer, sem sabermos bem o que seja (O Jornal, n. 2487, 1927, p. 15).

Se mais livres porque com menos passado, ou "nenhum passado", mais próximos de realizações, de ações, o que responderia ao impasse entre uma cultura possível apenas no futuro e a orientação do agir no presente, que mencionei há pouco. Adiante, Aníbal comenta algo que pode fazer ressoar o texto de José Clemente sobre os saltos ilógicos, e o de Cassiano Ricardo, sobre a necessidade de síntese:

> Com a desigualdade étnica e geográfica do país, o passado não pode atuar em nós uniformemente. Climas tão diversos. Mulato, português, negro, índio, italiano, alemão e turco, veja que é muita complicação. Nosso sangue bem sacolejado, bem maxixado dá um coquetel infernal. Um sujeito me disse que todo brasileiro é mais ou menos filho de pais incógnitos. De pais incógnitos, dobre a língua, mas o sujeito tinha certa razão no sentido em que falava (O Jornal, n. 2487, 1927, p. 15).

A discrepância geográfica, étnica, cultural e social tornava o cenário ainda mais complexo, mais carente de, por Martins de Almeida, interpretação histórica, por Aníbal

Machado, identificação das origens (os pais incógnitos), por Cassiano Ricardo, síntese, por Tristão de Athayde, tempo. Porém, em todos esses autores, a questão do passado e do tempo está colocada, seja uma ausência imobilizadora e angustiante, seja em uma ausência libertadora e potente. O tema da nacionalidade abunda nesses textos (enquetes literárias, entrevistas, artigos) entre 1924-1927, e são as avaliações sobre o passado e a história brasileira os pontos de maior recorrência entre eles.

A questão colocada a partir do projeto oswaldiano, se vista como apenas o nacionalismo literário, não é nova. Porém, a recorrência desses diagnósticos que apontam para uma falta, uma carência de passado histórico, especificam o tom do debate. Um próximo projeto de Oswald de Andrade, que viria a ser a Antropofagia, teria de se avir com o problema ensejado pelo primeiro *Manifesto* (1924) e *Livro de Poesias* (1925).

É preciso totemizar o tabu

Uma fórmula que se repete nos textos da Antropofagia é aquela referente a uma totemização do tabu: "a transformação permanente do Tabu em totem", "a transfiguração do Tabu em totem", "contradição permanente do homem e o seu Tabu". Oswald de Andrade a concebe a partir de *Totem e Tabu* de Sigmund Freud e, apesar da referência direta ao psicanalista, constrói um sentido muito diverso do que foi elaborado por ele. Em *Totem e Tabu*, Freud esboça um mito para explicar o sentido do totemismo e a origem das organizações sociais:

> Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos [da horda] retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente. [...] Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas matavam, mas também devoravam a vítima. O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião. [...] Após terem-se livrado dele [do pai], satisfeito o ódio e posto em prática os desejos de identificarem-se com ele, a afeição que todo esse tempo tinha sido recalcada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de remorso. Um sentimento de culpa surgiu, o qual, nesse caso, coincidia com o remorso sentido por todo o grupo. O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo (1996, p. 150-151).

No mito do parricídio construído por Freud, o assassinato funda o direito e a restrição da liberdade individual em troca da proteção do grupo. Essa seria a gênese da civilização. O pai morto foi totemizado e transformou-se em tabu, preconizando a lógica que organizou as sociedades primitivas. O totem é o objeto de tabu, de proibição, o limite absoluto. Em torno dele se organizam rituais e a própria estrutura da tribo, que reitera a tradição totêmica, a noção de comunhão e unidade (por meio das refeições totêmicas onde o tabu é suspenso e o objeto-totem pode ser comido). Assim, em Freud, essa negociação entre instintos e vida em comunidade é necessária para a ordem civilizatória (ainda que cause 'mal-estar'), fundadora do direito a partir de imposições e regras sociais. O totem, então, seria uma representação do pai primevo, e o tabu, proteção circundante ao totem e com ele associado, a inscrição de sentimentos ambivalentes para com o pai (o desejo parricida e a culpa) - o tabu, segundo Freud, é fruto da ambivalência emocional que determina uma proibição, assumindo a dupla característica de sagrado/profano e mantendo um limite: o tabu não pode ser tocado (FREUD, 1996). Fundamento estruturante da sociedade (do direito e da restrição da liberdade individual), do crime inicial se instituem três proibições: o incesto, o assassinato e o canibalismo; e, com essas, as proibições necessárias para a sustentação da ordem civilizatória. Assim, a refeição totêmica, momento em que a proibição é suspendida, expressa a admiração e saudade do pai, e também a vitória e supremacia dos filhos, ao mesmo tempo em que busca expiação pelo parricídio - e reinstitui a memória dessa violação. O que está em jogo nesses rituais seria, então, a própria observação da tripla proibição (incesto, assassinato e canibalismo) como condição de continuidade e manutenção da sociedade - já que as mal aventuradas experiências após a morte do pai provaram que seu lugar "não deveria ser ocupado" (Freud, 1996, p. 151- 4). A morte de sacrifício, bem como os sacrifícios humanos, o complexo de Édipo e o sentimento de culpa derivado desse aparecem em múltiplas histórias mitológicas posteriores e em práticas religiosas. A ceia cristã é exemplo da reafirmação desses valores (parentesco com Deus, sentimento de culpa, saudade do pai e busca por expiação) por meio de uma "refeição totêmica" (1996, p. 155-7).

Para Oswald de Andrade, diante da vida, em seu caráter de 'devoração pura', "cabe ao homem totemizar o tabu". Segundo ele, o segredo do "sentido verdadeiro da vida" é a "totemização do tabu, a absorção do ambiente" (ANDRADE, 1929, 2° ed., 4° n). Oswald inverte a lógica freudiana; em *Crise da filosofia messiânica*, diz:

> A operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é a da transformação do tabu em totem. Do valor oposto, ao valor favorável. A vida é devoração pura. Nesse devorar que ameaça a cada minuto a existência humana, cabe ao homem totemizar o tabu. Que é o tabu senão o intocável, o limite? Enquanto na sua escala axiológica fundamental, o homem do Ocidente elevou as categorias do seu conhecimento até Deus, supremo bem, o primitivo instituiu a sua escala de valores até Deus, supremo mal. Há nisso uma radical oposição de conceitos que dá uma radical oposição de conduta (Andrade, 2011, p. 139).

Enquanto em Freud o tabu e a refeição totêmica ritual reiteram a fundação da civilização e manutenção da estrutura social, em Oswald o tabu é algo que deve ser superado, absorvido. Assim, rompe com a lógica ritualística de manutenção da ordem social fundada na proibição, no sentimento de culpa e na observação das restrições injustificáveis do tabu. Porém, pensemos também no sentido de uma violação constante do limite/tabu. Oswald questiona: "que é o tabu senão o intocável, o limite?" (Andrade, 1995, p. 101). Esse limite que foi instituído em decorrência da manutenção do tabu, ele é expressão de um tipo de civilidade que não comporta o canibal, ou o antropofágico, já que esses estariam rompendo com uma das proibições firmadas no começo do processo civilizatório. A reabilitação de termos como bárbaro e selvagem ganha um contorno mais ousado: ao afirmar uma antropofagia estética, estratégica (Rocha, 2017), cultural, Oswald de Andrade não deixa de se referir à antropofagia ritual e à uma operação metafísica divergente daquela que ordena o desenvolvimento humano do mais primitivo ao mais desenvolvido, do selvagem ao civilizado. O que pode significar, portanto, que Oswald de Andrade retorne ao debate suscitado pela publicação de suas ideias na Poesia Pau-Brasil - que se refina em termos de uma ausência de tempo, estado prematuro de gestação - com a convocatória de que se deveria totemizar permanentemente o tabu? Haveria aqui, sugiro, a elaboração de uma filosofia da história (Valle, 2017) que de saída inverte o campo intelectual que primeiro possibilitou a formulação da questão - sobre não termos tempo histórico -, apostando não na assimilação metafísica, transgressora, violenta do limite, do tabu, daquilo que nos faltava: absorção do tabu tempo.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Oswald de. A utopia antropofágica. 4. ed. São Paulo: Globo, 2011.

ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 1995.

AZEVEDO, Beatriz. *Antropofagia*: Palimpsesto Selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2016, p. 128 e 135.

CRUVINEL, Zandélli Lira. O primeiro Oswald de Andrade e a crítica: Balbuciamento imbecil, suicídio literário e a dicotomia autenticidade / inautenticidade como critérios de brasilidade (1924 - 1927). Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2022.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu (1913). In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

JAUSS, Hans Robert. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. São Paulo: Ática, 1994.

NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

NUNES, Benedito. Oswald Canibal. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

ROCHA, João Cezar de Castro. Culturas Shakespearianas: teoria mimética e os desafios da mímesis em circunstâncias não hegemônicas. São Paulo: É Realizações, 2017.

SANTIAGO, Silviano. (Org.) *Carlos & Mário*. Correspondência completa entre Carlos Drummond de Andrade e Mário de Andrade. Rio de Janeiro: Bem-te-vi, 2002, p. 56.

VALLE, Ulisses do. A Filosofia da História de Oswald de Andrade. Remate de Males, Campinas/SP, v. 37, n. 1, p. 323-344, jan./jun. 2017.

Fontes

A COMÉDIA literária. **Jornal do Brasil**. n. 154. Rio de Janeiro, 27 de junho de 1924.
ALMEIDA, Martins. O que pensam e sentem os homens moços do Brasil. **O Paiz**. Rio de Janeiro, n. 15252, p. 04, 24 jul. 1926.

ANDRADE, Oswald. Modernismo atrasado. **Correio da Manhã**. n. 9237. Rio de Janeiro, 25 de junho de 1924.

ANDRADE, Oswald. Pau Brasil. **O Jornal**. n. 1988, p. 01 e 02. Rio de Janeiro, 13 de junho de 1925.

ANDRADE, Oswald. Livro de poesias Pau-Brasil.

ATHAYDE, Tristão de. Literatura suicida; I, lucidez. **O Jornal**. Rio de Janeiro, n. 2001, p. 04. 28 jun. 1925.

ATHAYDE, Tristão de. Queimada ou fogo de artifício? **O Jornal**. Rio de Janeiro, n. 2091, p. 04, 11 out. 1925.

BARROS, Jayme de. O que pensam e sentem os homens moços do Brasil. **O Paiz**. Rio de Janeiro, n. 15203, p. 01 e 02, 05 jun. 1926.

CLEMENTE, José. Kultur e anti-intelectualismo. **Correio da Manhã**. Rio de Janeiro, n. 9447, p. 04, 12 nov. 1925.

CULTURA criadora. **Jornal do Brasil**. Rio de Janeiro, n. 268, p. 07, 08 nov. 1925.

FALCÃO, Idelfonso. Pau Brazil. **O Imparcial**. Rio de Janeiro, n. 4707, p. 02, 12 nov. 1925.

FUTURISMO versus Passadismo. **O Paiz**. n. 14497. Rio de Janeiro, 29 jun de 1924.

FUTURISMO versus Passadismo. **O Paiz**. nº 14488. Rio de Janeiro, 20 jun de 1924.

GRAÇA ARANHA, José Pereira da. Espírito moderno. In: **Revista Brasileira**. Fase VII, ano XV, nº 57. Out-nov-dez., p. 327-341, 2008.

MORAES, NETO, Prudente de. Sobre a sinceridade. **Estética**, Rio de Janeiro, ano II, v. 01, p. 159-164, jan-mar. 1925.

O ESPÍRITO moderno. **Jornal do Brasil**. n. 148. Rio de Janeiro, 20 de junho de 1924.
REVISTA DE ANTROPOFAGIA, 1928-1929.

RICARDO, Cassiano. O espírito do momento e da pátria na poesia brasileira II. **Correio Paulistano**. São Paulo, n.22330, p. 03, 24 set. 1925.

SILVEIRA, Paulo. Marinettizando o próximo. **O Paiz**. Rio de Janeiro, n. 15393, p. 01, 12 dez. 1926.

SOARES, Teixeira. Toda a América. **Correio da Manhã**. Rio de Janeiro, n. 9572, p. 02, 08 abr. 1926.

UMA HORA com o sr. Anníbal Machado. **O Jornal**. Rio de Janeiro, n. 2487, p. 15, 16 de jan. 1927.

ESPAÇOS DE RELIGIOSIDADE DO MUNICÍPIO DE PIRES DO RIO – GOIÁS: AS DIFERENTES TRADIÇÕES QUE OCUPAM UM MESMO ESPAÇO

Joelma Batista Gonçalves de Amorim Santos[304]

Paulo Cesar Inácio[305]

O município de Pires do Rio, localizado no sudeste goiano, é um mosaico de tradições e expressões religiosas que refletem a diversidade cultural de sua população. Desde sua fundação, ligada à chegada da estrada de ferro e ao dinamismo urbano que dela emanou, Pires do Rio tem sido palco de uma rica interação entre diferentes práticas e crenças religiosas[1]. A religiosidade em Pires do Rio é marcada por uma convivência harmoniosa entre as principais tradições religiosas: a Católica Apostólica Romana, a Evangélica e a Espírita[1]. Essa coexistência é celebrada em festas populares e manifestações que se perpetuam através dos séculos, como a Folia de Reis e a Festa de Nossa Senhora D'Abadia[13]. A economia local, baseada no agronegócio e na agroindústria, também é influenciada por essa diversidade, pois muitos dos eventos religiosos também são momentos de encontro social e de movimentação econômica. Este estudo busca explorar os espaços de religiosidade em Pires do Rio, entendendo como diferentes tradições ocupam um mesmo espaço físico e simbólico. Investigaremos como essas práticas se entrelaçam, criando uma identidade religiosa única para o município, e como elas contribuem para o fortalecimento da comunidade local.

Palavras-chave: Religiosidade, espaços, tradições e diversidade cultural.

INTRODUÇÃO

O Brasil é um país de dimensões continentais e dentro desse território encontram-se diferentes culturais que derivam dos povos que formaram o país, especialmente negros, europeus, indígenas que trouxeram consigo suas próprias características socioculturais, dando origem a uma sociedade miscigenada e que encontra várias diferentes dentro do próprio país,

[304] Mestranda em História no Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado Profissional da Universidade Federal de Catalão (PPGH-MP-UFCAT), Graduada em História, e-mail: joelmaasantos0@gmail.com

[305] Docente no Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado Profissional da Universidade Federal de Catalão (PPGH-MP-UFCAT).

diferenças que perduraram ao longo da história brasileira. Uma dessas diversidades é a religiosa, pois no Brasil é possível encontrar diferentes tipos de religiões influenciadas por diferentes tradições e povos, todas convivendo em um mesmo espaço, dando origem ao que se conhece como sincronismo religioso (CORRENT, 2020).

É preciso considerar que em muitos locais as diferentes religiões conseguem conviver de forma pacífica, sem maiores problemas, em outros, porém, há uma luta por espaços e por fieis, com preconceitos e ideologias que se formam e propagam-se, afastando as religiões uma das outras e gerando espaços diferenciados para cada uma delas, criando diferentes espaços de religiosidade dentro de um mesmo município. Para Corrent (2020, p.01):

> Vivemos em um planeta de diversidades, de raças, culturas, sexualidades, cor, religião, ideias, onde ser, pensar e agir diferente é natural, mas nem sempre é respeitada essa diferença, porque ainda temos pessoas com compreensões erradas, preconceituosas de superioridade ao idealizar que o planeta deve girar em prol de seusconhecimentos, de suas culturas, sendo assim tem que seguir os seus ensinamentos como únicos e supremos sem que os outros tenham o direito de ser diferente dos seus.

O interesse por esse tema de pesquisa ―espaços de religiosidade‖ em Pires do Rio (GO) surgiu por observar que as instituições religiosas do município localizam-se em espaços diferenciados, porém, há uma diferenciação entre as religiões evangélicas, católica e as espiritas e de matriz africanas, com uma centralização das primeiras e maior afastamento das últimas dentro do território municipal. A partir de tal questão, surgiu uma curiosidade pessoal em compreender como ocorreu, ao longo do tempo a configuração espacial e social dessas religiões dentro do município e se há fatores socioculturais que influenciam nessa construção espacial das religiões dentro da cidade.

O objetivo da pesquisa é discutir os diferentes espaços de religiosidade dentro do município de Pires do Rio (GO) e para isto pretende: contextualizar as diferentes religiões dentro do Brasil e ainda no município de Pires do Rio; analisar como elas chegaram ao município e como ocorre a escolha dos locais onde serão instaladas suas representantes; discutir fatores socioculturais em torno desse processo de construção de espaços religiosos, analisando a existência de preconceitos, incentivos públicos, ideologias existentes no município, ligações com os fatores políticos, etc.

A metodologia utilizada na elaboração da pesquisa será a revisão bibliográfica, de forma a compreender mais profundamente a origem das diferentes religiões brasileiras,especialmente

as que possuem manifestação no município piresino, analisar o sincretismo religioso e como ele existe, ou não nesse município e ainda, o que os autores falam sobre os diferentes espaços de religiosidade existentes na sociedade brasileira. Posteriormente, analisa-se através de fotografias e do mapa municipal onde se localizam as instituições religiosas que representam as principais religiões existentes no município (católica, evangélica, espirita e de matriz africana), enfocando como foram construídos tais espaços. Um terceiro recurso utilizado serão as entrevistas com representantes de tais religiões, analisando a questão do sincretismo religioso, da existência de conflitos e preconceitos entresas religiões e ainda buscando dados estatísticos para caracterizar, religiosamente, os moradores desse município.

A escolha do tema ―espaços de religiosidade‖ no município de Pires do Rio (GO) surgiu por observar que dentro de um município, relativamente pequeno, existem várias religiões que, aparentemente convivem de forma pacífica, mesmo tendo tradições, valores, rituais e crenças bastante diferenciadas um das outras. Essa observação evidenciou ainda que há espaços religiosos muito bem demarcados no município, com igrejas católicas e evangélicas mais centralizadas, mesmo que existam também outras que espalham-se por todaa cidade, e com instituições espiritas e de matriz africana que encontram-se mais afastadasdas áreas centrais, o que aguçou a curiosidade em compreender se esses espaços são construídos de forma aleatória, ou há algum tipo de situação sociocultural, econômica e política envolvida na questão.

Ao estudar a construção desses espaços de religiosidade surgem outros tema que também podem ser analisados, como o sincretismo religioso, a existência de preconceitos e conflitos entre as religiões, como elas interagem entre si, como tem ligação com fatores culturais e socioeconômicos do município, assim como fatores políticos, ou seja, como ligam-se com outras áreas sociais para configuração desses espaços de religiosidade e como tudo isto influencia as características religiosas do município de Pires do Rio (GO).

Essa pesquisa demonstra-se interessante uma vez que busca conhecer a realidade em torno da construção de espaços de religiosidade em Pires do Rio, não apenas na questão física que envolve as religiões, mas compreender como surgiram, como se propagaram, a ligação que possuem com outros setores como educação, cultura, política, economia, como elas interagem entre si, a existência de preconceitos e formas de exclusão, dentre outros fatores que auxiliam na compreensão das características da religiosidade do povo piresino.

À sociedade, é uma pesquisa que interessa pois auxilia a compreender sua própria realidade e um elemento presente em seu cotidiano que configura relações, diversidades, que influencia na vida e nas ações das pessoas, que é a religiosidade. Além disto, à História, essa

pesquisa busca conhecer fontes, pessoas, espaços, memórias ligadas aos elementos religiososе as diferentes religiões que fazem parte do município de Pires do Rio e que também auxiliam na configuração da história e da sociedade desse lugar.

A pesquisa ainda pretende evidenciar o surgimento das instituições religiosas no município de Pires do Rio, como elas modificaram-se ao longo do tempo, os espaços por elas ocupados, as mudanças em suas concepções religiosas e sociais, a interação entre elas, e como isto é capaz de configurar a religiosidade dentro do município piresino. Tal discussão é importante no sentido de que compreende a religião como um fator que auxilia na configuração de espaços e da sociedade, podendo gerar conflitos, mas também promover unidade e desenvolvimento social.

REFERENCIAL TEÓRICO

Desde que o homem surgiu, surge com ele, também a religião, que passou a ser uma preocupação em seu cotidiano. De acordo com Corrent (2020), em muitos momentos em que o homem não encontrou explicação para diferentes acontecimentos e a ciência não conseguiu auxiliá-lo, ele destinou ao ‑sobrenatural‖ tais explicações, surgindo superstições, misticismos, crenças variadas que deram conforto ao homem em diferentes situações, e com isto, surgiram as religiões, amparando o homem em suas diferentes necessidades.

Gaarder (2000) considera que ao se falar de religião surgem inúmeros questionamentos, desde qual seria a certa, sobre o que pregam, sobre as mudanças que nela ocorrem, mas muito ainda permanece uma incógnita, pois as diferentes religiões carregam consigo aquilo que não pôde ser explicado pelo homem. Por isto, ‑religião significa relação entre o homem e o poder sobre – humano no qual ele acredita ou do qual ele acredita ou do qual se sente dependente‖ (GAARDER, 2000, p.17). É uma relação que pode ser vista em emoções como confiança e medo, em conceitos em forma de crenças, assim como nas ações, sejam elas as do culto ou da ética.

A religião segundo Corrent (2020) ainda gera muitos debates e indagações, pois é defendida como um tipo de filosofia, ou algo espiritual e ético, gerando reflexões e questionamentos variados sobre vida, morte, sobre o ser humano, sobrenaturalidade, a existência de um Deus ou de diferentes deuses, enfim, é algo marcado por diferentes contextos históricos, espaços e culturas, cada qual com suas próprias formas de explicação e crenças.

Corrent (2020) afirma que diante de tantas indagações a religião surge como uma forma

de organização social, passando a ser algo essencial na vida das pessoas, gerandoações éticas, que se tornam costumes sociais, estabelecendo regras e contribuindo para que todos possam viver de forma mais harmônica. Assim, o autor assevera:

> Mas, diante de tanto questionamentos a cerca da religião, a ser respondidas e pensadas, as concepções se diferem, com isso, começam a surgir ideias, ideologias, fé, crenças, lideres e até deuses diferentes, está iniciado a diversidades religiosas, ouseja, vão surgindo varias religiões, cada uma com ideia e principio, umas se assemelham, outras se diferem, algumas são politeísta, outras monoteístas (CORRENT, 2020, p.03).

Essa religião já existia na pré-história, quando o homem das cavernas tinha a preocupação em sepultar os corpos dos seus conviventes, respeitando algum tipo de crença que possuíam, isto porque entre os Neanderthais não havia essa preocupação e os corpos eram deixados em qualquer lugar.

> Muitos restos do homem de Neanderthal forma encontrados em cavernas, daí a expressão ‑homem das cavernas‖ Acredita-se ter evoluído ao mesmo tempo que o humano moderno. Seu desaparecimento ainda é objeto de debates. Praticada acoleta e a caça em grupos de 20 ou 30 pessoas e fazia sepulturas para seus mortos cobertos com pedra e terra. Por isso acredita-se ter sido a primeira espécie a realizar cerimônias religiosas. (JÚNIOR apud CORRENT, 2020,p.04)

A preocupação com o corpo e com o que acontece depois da morte passou a ser presente em muitos povos e tornou-se uma simbologia, um ritual entre as diferentes religiões.Essas diferentes religiões surgem ao longo da história do próprio homem que foi evoluindo, dando origem à agricultura, ao sedentarismo, a domesticação dos animais e com isto, as religiões também passaram a evoluir, como forma de trazer explicações para questões diferenciadas e dar maior conforto ao homem em suas diferentes dificuldades:

> A escassez de alimentos e a hostilidade do meio ambiente obrigavam os grupos humanos a viver como nômades. A migração de animais e seres humanos também foi estimulada pelas profundas mudanças climáticas e ambientais que aconteceram naquele período. Assim, os homens primitivos foram ocupando as diversas regiões do globo. Enquanto andavam de um lugar para outro, foram percebendo que as sementes que caíam sobre a terra multiplicavam suas colheitas em poucos meses. Tornaram-se agricultores e com isso, trocaram a vida nômade pela vida em pequenas aldeias. (RADAELLI, 2017, p.05).

As fragilidades que o homem encontrou durante sua jornada histórica, inclusive as

físicas, como frio, secas, enchentes, etc. tudo fortaleceram a religião como algo que pudesse apoiá-los e passou a fazer parte de sua cultura. Para Radaelli (2017), a cultura se adapta ao sistema religioso, criando um elo com a vida cotidiana, com as várias experiências humanase com os conhecimentos que o homem cria e adquire ao longo de sua história.

As religiões diversificaram-se, ganharam adeptos e se espalharam para todo o mundo, o que fez com que surgissem diferentes crenças, lideres religiosos, livros sagrados, e instituições e símbolos sagrados. Cada continente, país, estado e cidades passaram a ter suas religiões, a defender seus princípios religiosos e em muitos casos, mesmo que existamdiferentes religiões em um mesmo espaço, elas conseguem conviver de forma pacífica, pois há uma unidade entre elas, com ideias que se assemelham e que, por isto, influenciam igualmente sua sociedade (CORRRENT, 2020).

Tadvald (2015) considera que a representação do Brasil como um país ‑plural‖ atravessa a própria história do país. Quando se fala em religião, várias foram as influências sofridas nesse território, pois foram diferentes povos que formaram a colônia e que, posteriormente, deram origem ao país. O país foi um cenário favorável, mais do que em outros lugares, para que se estabelecesse um imaginário religioso bastante amplo, onde é possível encontrar crenças em referenciais mediúnicos, como a possessão de espíritos, divindades, energias, no processo de reencarnação, entre tantos outros que fizeram com que o povo brasileiro fosse, ao mesmo tempo, singular e ecléticos ou sincretizantes, já que convivem com diferentes religiões em um mesmo espaço.

METODOLOGIA

A proposta metodológica para esta pesquisa é, inicialmente a revisão bibliográfica, necessária para compreender o contexto histórico do surgimento das religiões que, atualmente existem no Brasil, como elas modificaram-se ao longo do tempo e como influenciam, de formas diferenciadas a religiosidade existente no país. Esta pesquisa é definida por Pizzani et al (2012, p.54) como aquela que é realizada em ‑livros, periódicos, artigo de jornais, sites da Internet entre outras fontes‖ e assim, permite compreender teoricamente, o que já foi discutidoem torno da diversidade religiosa brasileira.

Faz-se o que se compreende como uma pesquisa qualitativa, que em resumo é,

> A pesquisa qualitativa (...) está relacionada aos significados que as pessoas atribuem às suas experiências do mundo social e a como as pessoas

> compreendem esse mundo. Tenta, portanto, interpretar os fenômenos sociais (interações, comportamentos, etc.), em termos de sentidos que as pessoas lhes dão; em função disso, é comumente referida como pesquisa interpretativa (BRANDÃO, 2001, p.13).

Já que seus objetivos não são quantitativos ou numéricos, mas que pretende analisar as especificidades religiosas do município de Pires do Rio e como elas configuraram-se ao longo do tempo, nos diferentes espaços do município. A pesquisa qualitativa –fornece ao pesquisador uma noção de existência das formas diversas de conhecimento entre pessoas leigas de grupos distintos: fornecendo também ideias sobre a quantidade de conhecimento produzida, transformadora e transmitida‖ (FLINCK, 2009, p. 63).

O presente projeto pautou-se em uma pesquisa do tipo exploratória. Segundo Piovesa (1995), a pesquisa exploratória é utilizada quando se pretende realizar um estudo preliminar do principal objetivo da pesquisa a ser realizada. Com essa pesquisa pretende-se conhecer, na prática, os diferentes espaços de religiosidade presentes no município de Pires do Rio, como eles configuraram-se, como se diferenciam, a ligação entre eles, a existência de preconceitos e conflitos, assim como suas diferentes influencias sobre a população desse município.

A pesquisa de campo será feita diretamente junto a essas instituições religiosas e seus representantes, de forma a fazer entrevistas, utilizar o recurso fotográfico e analisar o espaço de ocupação dessas religiões dentro do município piresino. Tal recurso ainda permitirá conhecer como essas religiões chegaram a Pires do Rio, como modificaram-se ao longo do tempo e como, atualmente são configuradas, além e sua relação com outras religiões, analisando preconceitos, conflitos, projetos em comum, enfim, como é construído o espaço da religiosidade no município, de forma individualizada em cada religião, assim como de forma coletiva, levando em consideração todas elas. Piana (2009) define a pesquisa de campo como aquela onde busca-se informação diretamente com a população pesquisada, o que exige contato direto do pesquisador com o objeto da pesquisa, diretamente onde os fenômenos acontecem, de forma a coletar informações que serão, posteriormente, analisadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sobre os espaços de religiosidade no município de Pires do Rio, especialmente quando diferentes tradições compartilham um mesmo espaço, são de grande relevância para compreender a dinâmica cultural e religiosa dessa região. Vamos explorar alguns aspectos

relacionados a esse tema: Congadas em Pires do Rio e Catalão: Retrato de Cultura, Fé e Devoção:

- A Congada é uma manifestação cultural que combina elementos religiosos e folclóricos. Ela ocorre em várias cidades brasileiras, incluindo Pires do Rio e Catalão, em Goiás.
- A Festa do Rosário é uma das origens dessa tradição, e as Congadas são realizadas em honra à Nossa Senhora do Rosário.
- Os integrantes das Congadas são chamados de "congadeiros" e desempenham papéis específicos durante as festividades.
- A musicalidade e os instrumentos, como tambores e maracás, desempenham um papel importante nas celebrações.
- Quando diferentes tradições religiosas ocupam um mesmo espaço, surgem desafios e oportunidades.
- A coexistência pacífica e o respeito mútuo são essenciais para evitar conflitos e promover a compreensão entre as comunidades religiosas.
- Espaços como igrejas, praças e festivais podem se tornar locais de encontro e diálogo inter-religioso, onde as diferenças são celebradas e compartilhadas2.
- A religiosidade é parte integrante do desenvolvimento humano e está enraizada em contextos territoriais específicos.
- As identidades coletivas são moldadas pela religião e suas práticas, e essas identidades influenciam a cultura local.
- Estudos sobre religiosidade em adolescentes brasileiros também destacam a importância dessas questões na formação da identidade e no desenvolvimento psicossocial.

Por fim, a compreensão das diferentes tradições religiosas que coexistem em um mesmo espaço é fundamental para promover a tolerância, o respeito e a diversidade cultural. A análise dessas dinâmicas pode contribuir para uma convivência harmoniosa e enriquecedora entre as comunidades.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, Kelly Cristina. **Áfricas no Brasil.** São Paulo: Scipione, 2003.

BORGES, Barsanufo Gomides. **O Despertar dos dormentes: Estudo sobre a estrada de ferro de Goiás e seu papel nas transformações das estruturas regionais- 1909- 1922**. Goiânia: Cegraf-UFG, 1990.

BOSI, ECLÉIA. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos.** 3ed. São Paulo: Editora Schawarcz, 1994.

BRANDÃO, Z. A dialética macro/micro na sociologia da educação. Cadernos de Pesquisa. São Paulo, SP, n. 113, p. 153-165, jul. 2001.

CAPONERO, Maria Cristina. **Festejando São Benedito: a congada em Ilhabela, recurso cultural brasileiro.** Dissertação Apresentada ao Programa Interunidades de Pós-Graduação em Estética e História da Arte da Universidade de São Paulo: 2009.

CASCUDO, Luis Câmara. **Dicionário do Folclore brasileiro**. São Paulo: Global, 2012. CHAUÍ, Madalena de Souza. Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas. Moderna, São Paulo: 1981.

CORRENT, Nikolas. **Diversidade religiosa: uma temática em debate. 2020.** Disponível em < https://semanaacademica.org.br/system/files/artigos/nikolas_corrent_diversidade_religiosa.pdf>. Acesso em 16 set. 2023.

COSTA, Emília Viotti. **Da Senzala à Colônia**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1989.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil colonial.** São Paulo: Brasiliense. 2000. DEUS e SILVA. História das Festas e religiosidade em Goiás. Goiânia-GO: Agepe/ UEG 2002. (Coleção História de Goiás).

DURLHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa. Paris: PVF, 1968**. FERREIRA, Maria Nazareth. As festas populares na expansão do Turismo: a experiência italiana. São Paulo: Arte & Ciência-Villipress, 2001, p. 15. F.

FLINCK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa.** 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FRADE, Cássia; FRIAS, Lena; SALES, Vicente. **Brasil: Festa Popular**. Rio de Janeiro, Livroarte, 1980.

FREITAS, Madalena Dias Silva. **Memória, tradição e culturas negras: a Congada em Caiapônia - Goiás**. Dissertação (Mestrado) Pontifícia Universidade de Goiás. Departamento de Historia. 2013.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1992. GOMES, Mércio Pereira. Antropologia. São Paulo: Contexto, 2011.

GAARDER, Jostein. **O livro das religiões** / Jostein Gaarder, Victor Hellern, Henry Notaker ; tradução Isa Mara Lando ; revisão técnica e apêndice Antônio Flavio Pierucci. — São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6ª ed. São Paulo: Atlas, 2009.

GOMEZ, L. P. et al. **História Política de Catalão**. Goiânia-GO: Editora da UFG, 1994.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HOORNAERT, Eduardo**. Formação do Catolicismo Brasileiro: 1550-1800.** PetrópolisRJ: Vozes, 1974.

LAMBER, Jean-Marie. **Historia da África Negra**. Goiânia-GO: KELPS, 2001.

MARCONI, M. A; LAKATOS, E. M. Fundamentos de metodologia científica. São Paulo, SP: Atlas, 2003.

NETO, J. H. C; CASTRO, A. E. **Pesquisa em educação: discussões iniciais para a construção de uma investigação científica.** Cadernos da Fucamp. Monte Carmelo, MG, v. 16, n. 27, p. 80-88, 2017.

PIANA, M. C. **A construção do perfil do assistente social no cenário educacional**. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

RADAELLI, Elisabetta Recine e Patrícia. **Alimentação e cultura.** Disponível em <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/alimentacao_cultura.pdf>. Acesso em 17 set. 2020.

TADVALD, Marcelo. Identidade e diversidade religiosa no Brasil. **Latitude**, Vol. 9, nº 2, pp. 175-195, 2015.

FIAÇÃO E TECELAGEM ARTESANAL DO XIXÁ: O SABER-FAZER E A PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL

Jordana Pereira de Moraes[306]

Este artigo trata da arte da fiação e tecelagem artesanal nos municípios de Itapuranga (GO) e Guaraíta (GO), considerando-a como saber-fazer tradicional e como referência cultural que pode se fortalecer, ser valorizada e reintroduzida entre os moradores. O objetivo é discutir como as relações sociais, afetivas e de memória são construídas no processo da fiação e tecelagem, e analisar o papel do ofício na construção da identidade das detentoras dessas referências culturais. Foi feita revisão bibliográfica em livros, artigos, dissertações e teses, possibilitando fazer a análise dos dados e discutir sobre os valores do patrimônio cultural, saber-fazer e os conceitos de memória e identidade. Outra metodologia utilizada foi a história oral que se efetivou com 58 entrevistas em áreas urbanas e rurais dos dois municípios. Através do estudo foi possível mensurar que o saber-fazer da fiação e tecelagem artesanal na região constitui-se como importante herança cultural e elemento de memória dos sujeitos para os quais essas referências culturais fazem sentido.

Palavras-chave: Fiação. Tecelagem. Patrimônio Cultural. Saber-fazer.

Introdução

A fiação e a tecelagem artesanal são atividades desenvolvidas desde os primórdios da humanidade, tendo uma longa trajetória, mesmo se fizesse um recorte da história mais recente demandaria muito empenho para aprofundar em todas as variações que envolvem as técnicas dessa atividade. Temos uma variedade de técnicas de tramas com distintas matérias primas: fibra do algodão, lã e de vegetais realizadas por povos que detém seus próprios saberes e fazeres em diferentes regiões do Brasil. Atualmente, mesmo com os avanços tecnológicos a arte da fiação e da tecelagem manual continua resistindo, assim como o saber-fazer que foi

[306] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais Memória e Patrimônio (PROMEP/UEG), bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG); jomoraishistoria@gmail.com; http://lattes.cnpq.br/3897210924076701. Orientadora: Drª. Luana Nunes Martins de Lima.

enraizado em diversas culturas, formando a identidade de grupos e podendo ser concebido como patrimônio cultural.

Moraes e Lima (2022) fizeram um registro desse saber-fazer arraigado no município, a construção de um mapeamento cultural e de um catálogo participativo, como uma proposta de educação patrimonial na qual enfatizam a importância do ofício no município, trazendo a história de vida das fiandeiras e/ou tecedeiras que colaboram para a formação da própria identidade de Itapuranga.

Este artigo visa tecer algumas considerações que tratam da tecelagem e fiação artesanal nas cidades de Itapuranga e Guaraíta – GO, através das narrativas das mulheres dententoras das referências culturais, com o intuito de contribuir para o registro dos saberes e fazeres das técnicas.

Como etapas metodológicas, realizamos uma revisão bibliográfica incluindo autores como: Veloso (2006), Polegrini (2006), Mirandola (1993), Silva e Oliveira (2012), entre outros.

O procedimento adotado para essa identificação foi a metodologia Snowball ("Bola de Neve"), uma técnica de amostragem de pesquisas sociais que, segundo Baldin e Munhoz (2011) utiliza cadeias de referência, uma espécie de rede, na qual os participantes iniciais (que podem ser agentes culturais ou qualquer pessoa que tenha conhecimento prévio sobre o grupo) indicam novos participantes e assim sucessivamente. O objetivo é atingir o “ponto de saturação”, “quando os novos entrevistados passam a repetir os conteúdos já obtidos em entrevistas anteriores, sem acrescentar novas informações relevantes a pesquisa” (Baldin e Munhoz, 2011, p. 332).

Outro conceito essencial para a realização da pesquisa é a importância do conhecimento tácito, o qual é definido por Spinuzzi como um tipo de conhecimento difícil de ser descrito e formalizado e que, por isso, tende a ser ignorado Spinuzzi (2005 *apud* Farias, Dantas e Noronha, 2020) é o conhecimento aprendido por meio da história oral, consequentemente aquele sem registro escrito. Segundo Delgado (2010, p. 18):

> “um procedimento integrado a uma metodologia que privilegia a realização de entrevistas e depoimentos com pessoas que participam de processos históricos ou testemunham acontecimentos no âmbito da vida privada ou coletiva. Objetiva a construção de fontes ou documentos que subsidiam pesquisas e/ou formam acervos de centros de documentação e de pesquisa”.

A etapa das entrevistas semi-estruturadas tem a finalidade de formular um roteiro de perguntas básicas sobre o tema a ser investigado. Segundo Manzini (2004, p.3), “numa linha histórico-cultural (dialética), as perguntas poderiam ser designadas como explicativas ou

causais. O objetivo desse tipo de pergunta seria determinar razões imediatas ou do fenômeno social". Com isso as entrevistas foram realizadas seguindo o roteiro, mas durante a prosa fluíram outras abordagens além do que fora planejado, o que deixou as entrevistas mais dinâmicas.

O levantamento destes saberes foi realizado através da oralidade (gravação de voz do relato de vida) apresentando todo o processo e instrumentos utilizados no processo da fiação e da tecelagem artesanal. Para realizar a gravação, as participantes foram orientadas sobre os objetivos da pesquisa e apresentamos o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e colhemos as assinaturas. O público-alvo (sujeitos da pesquisa) incluiu fiandeiras e tecedeiras dos municípios de Itapuranga e Guaraíta – GO de todas as faixas etárias, alfabetizadas ou não. Realizamos 58 entrevistas, sendo 45 no município de Itapuranga (zona urbana – 31 / zona rural – 14) e 13 no município de Guaraíta (zona urbana – 10 / zona rural – 3).

Um saber-fazer histórico: fiação e tecelagem nos municípios de Itapuranga e Guaraíta – GO

A arte da fiação e da tecelagem manual está entrelaçada na memória das mulheres do Xixá, o saber e as práticas de transformar a fibra do algodão em fio e a trama dos fios em tecidos expressa muito a história da formação da cidade de Itapuranga e Guaraíta.

Itapuranga é uma cidade pequena, situada no Centro Goiano, o antigo povoado Xixá. "Inicialmente, era um vilarejo denominado Xixá, pois a primeira missa, nas primeiras décadas do século XX, fora realizada embaixo de um xixazeiro" (IBGE,2016).

Segundo dados do "Livro do Tombo" da Igreja Católica de Itapuranga, datado de 1962, diversas famílias da zona rural que já habitavam a região, Distrito de Ouro fino, ligado a diocese de Goiás, se juntaram e solicitaram a Igreja Católica no ano de 1911 a autorização de uma festividade religiosa, a folia de São Sebastião, com o intuito de arrecadar fundos para a formação do povoado do Xixá. Adquiridos os recursos, a construção da primeira Capela teve início no ano de 1912, de acordo com Lemos (1990, p. 01): "[...] nos idos de 1935 a 1937, já contava com mais de 20 casas rústicas, uma escola e a Capela de São Sebastião".

A política de povoar as regiões do Centro-Oeste e do Norte do Brasil, projeto desenvolvido por Getúlio Vargas durante a ditadura do Estado Novo, o antigo povoado do Xixá foi um dos locais que recebeu os migrantes. Dona Maria Ilda, relata que nasceu em Formiga (MG):

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

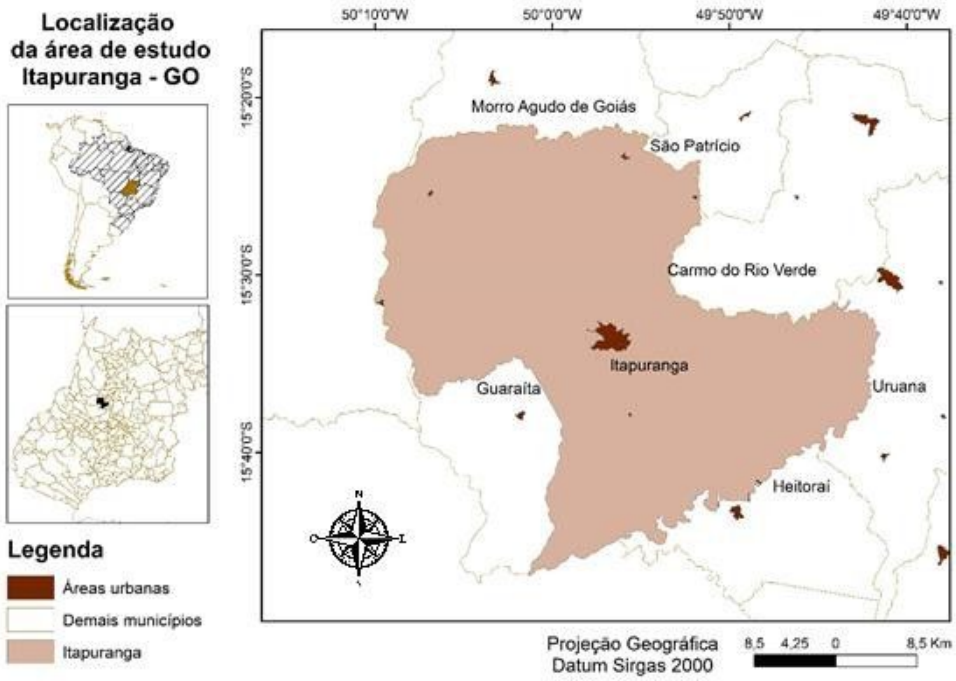
“cheguei no Xixazão com quatro anos de idade, era só a Capelinha [...] Nós chegamos no dia 24 de junho, dia de São João. O papai abriu uma capa, nós eramos quatro irmãos, deitou nós e puxou a capa, fazia um frio da gota. Aí vinha do lado do Xixazão pra cá, um senhor com um pé-de- bode[307], era uma festa, papai chamou ele e ele não deu resposta. Ele correu e papai correu atrás e cercou ele. Conversou com ele, mas disse que não sabia onde morava Divinão e que não conhecia ninguém, porque não era daqui. E o Divinão morava na fazenda do Afonsino Pinto, pertinho de Itapuranga. Amanheceu o dia, o Divinão ficou sabendo que tinhamos chegado, veio e levou nós pra lá”. (Maria Ilda da Silva. Entrevista realizada no dia 08/05/2024).

A vinda das famílias mineiras para a região acarretou o crescimento populacional do povoado, houve a necessidade de maior representatividade junto a sede do município de Goiás. Buscaram reivindicar a elevação do povoado a categoria de Distrito, fato esse que aconteceu na década de 40 e posteriormente a emancipação aconteceu em 3 junho de 1953, sendo que, a instalação do mesmo ocorre em 6 de janeiro de 1954, sendo desmembrada de Goiás, passou a se chamar Itapuranga.

A cidade de Guaraíta - GO está situada a 13 km de Itapuranga – GO, originou-se na década sessenta, tornou-se distrito de Itapuranga em 27 de novembro de 1975 e foi elevada a categoria de município em 29 de abril de 1992 sendo desmenbrada da cidade de Itapuranga. O mapa abaixo se refere a localização das áreas de estudos, nos municípios de Itapuranga e Guaraíta – GO:

[307] Sanfona de oito baixos.

Figura 1: Localização dos municípios de Itapuranga e Guaraíta – GO.



Elaborado por: Laís Naiara Gonçalves dos Reis (2019).

A formação do povoado, atualmente cidade de Itapuranga, foi marcada por luta e resistência de migrante que se instalou na região contra os latifundiários (grileiros) pela posse da terra, como descreve Silva e Oliveira (2012, p. 347):

> Itapuranga é um município formado por agricultores familiares, dando a nós uma nítida sensação de que os conflitos não existem. Ledo engano para aqueles que se atentam a tudo, pois as contradições estão dispostas nos vários movimentos de luta existentes, desde a luta contra a exploração do patrão quanto da divisão da meia e da terça (meeiros e terceiros são formas de negociação de uso da terra nas áreas rurais); passando pelos embates por saúde pública, em defesa da vida e do meio ambiente. Aqui mais uma vez podemos dizer que, a luta social não acontecia somente no sindicato, partido ou na igreja da libertação, mas se reatualizava em outros espaços de colaboração como nos mutirões e traições e, em nestes muitos momentos se faziam análises da vida cotidiana, demonstrando que a vida política não se encerra e, nem se inicia com a organização sindical ou partidária, mas se torna presente nos encontros e desencontros na vida cotidiana, em especial no trabalho de fiar, tecer e produzir as roupas para seus familiares e amigos e nos embates que esta arte as leva ainda negociar dentro das casas o direito de ir e vir a um mutirão, de tecer até muito tarde da noite, de produzir e vender ou dar de presente a peça que fizeram.

Apesar da organização política, religiosa, sindicalista que por várias vezes os camponeses não tiveram participação tanto quanto a classe dominante, foi através da colaboração das

mulheres que iniciaram essa estratégia de ajuda coletiva dos mutirões[308] e traições[309], em que se reuniam para adiantar o trabalho, no fim do dia terminava em festa.

Os homens também faziam mutirões para ganhar o dia nos roçados, na plantação, na capina manual[310] ou nas colheitas. Dona Iria, contou que "antes do meu esposo falecer nós mexiamos com muitas roças, quando meus filhos eram pequenos eu levava: almoço, lanche e janta na roça [...] meus irmãos vinham ajudar [...] era a semana toda assim, um mutirão, trocava dia". (Iria Alves Pereira. Entrevista realizada em 24/11/2022).

As fiandeiras e tecedeiras entrevistadas ressaltam que o saber-fazer eram práticas ensinadas de geração em geração, desde a infância as meninas já vivenciavam as experiências da arte da fiação e da tecelagem com a mãe, tias e avós. Na adolescência, já tinham que confeccionar o enxoval para a vida matrimonial. As fiandeiras, ao contrário das tecelãs, tinham uma forma de solidarizar a partir do serviço mútuo, em que gozavam de um clima de trocas de afetos, saberes e sociabilidade que ocorriam na dimensão de um trabalho-festa. As experiências de sociabilidade eram uma forma bem comum entre fiandeiras, como relata dona Divina Pereira:

> Nós íamos de carroça, colocava as rodas dentro e ia até a casa da mulher que teria o mutirão. Lá fiava o dia inteirinho, a tarde vinha embora tomava um banho e voltava de novo pro forró. As comidas eram feitas nos tachos. As que tinham roda e carda iam, uma pessoa a cavalo passava nas casas fazendo o convite que tal dia teria mutirão. E às vezes dava surpresa, a turma cardava a noite ou durante o dia escondido: - "tal dia vai dar uma traição na fulana" - Quando era de madrugada ou a noite, na sexta-feira ia e assustava a dona da casa e dizia: "-Amanhã nós viremos fiar!". Sábado durante o dia inteirinho e a noite rente no batente lá de novo, dançando a noite inteira. Tem uma turma de mulher que só vai pra cozinhar, bater papo, também na hora de enrolar a linha cê pega o sabugo da espiga de milho e pega uma faca e corta as rodelinhas, coloca na roda das fiandeiras, quantas rodadas que a gente fia é 3, 4 é 5, cada rodelinha que elas põem nas rodas a gente enrola a linha e de tarde entrega pra dona que tomou a traição ou "treição". Aí depois ela tem que pagar o algodão que pegou emprestado de fulano, de ciclano que ela não podia saber né, às vezes ela podia ter o algodão, mas ela não podia saber. Igual assim, se vai dar traição no fulano, eu e as vizinha tem o algodão, aí descaroça, carda, pesa esse algodão e amanhã damos a traição em ciclano (que sabemos que tem algodão). Assim que terminar ela fica com a linha e paga o algodão pra quem emprestou. (Divina Pereira da Silva Pires. Entrevista realizada em 30/11/2021).

[308] Mutirão é uma mobilização de pessoas para ajudar á execução de serviço, de forma solidária. Juntavam dezenas de fiandeiras para realizar o trabalho durante o dia todo, a pessoa responsável pelo mutirão dava o almoço e a janta, a noite encerrava com festa (baile). Importante salientar que essa prática também acontecia no campo, roçados, plantação, colheita, etc.

[309] Traição era organizada por uma pessoa próxima da pessoa que seria traída, um dia antes da realização do trabalho as pessoas iam á noite na casa e fazia a surpresa, no dia seguinte se reuniam para trabalhar e a alimentação era feita pela pessoa que tinha organizado a traição, também terminava em festa.

[310] Realizada pelo meio de práticas de eliminação do mato.

Como descreve Brandão (2007), em relação a pequenos mutirões de mulheres fiandeiras no interior de Goiás, onde se reuniam em um mesmo "terreiro" de uma casa rural, repartidas entre as diversas atividades do ofício - descaroçar, cardar, fiar e tingir – elas cantavam. Cantavam ora em solo, em duplas e também em grupos maiores. Dona Dercina relata suas lembranças dos momentos em que se reuniam para o mutirão de fiação:

> "Teve um mutirão na região em que tinham muitas fiandeiras e nenhuma cantava, aí uma disse que a filha do Paulino sabia, me buscaram e eu fui lá e cantei assim: Senhora dona da casa, saia aqui nesse salão, que eu quero beber um gole d'água na palma da sua mão. Pois ela colocou e eu bebi, e isso não prestou para o povo não. Eles quase me arrebentaram, uma me abraçava e a outra me agarrava, foi uma farra. Eu sabia cantar versos para cada tipo de coisa. Outra vez cantei assim: no dia do meu casamento eu joguei meu lenço para trás e dei adeus a minha vida de solteira que agora não volta mais". (Dercina Paulina de Jesus. Entrevista realizada em 14/03/2024).

As tecelãs ao contrário das fiandeiras, não cantam e nem fazem mutirões. Desenvolvem a arte da trama em silêncio, pois exige concentração em urdir e tramar os fios para confeccionar o tecido, seja ele liso ou estampado. As tecelãs que foram identificadas, algumas só aprenderam a tecer tecido liso, outras guardam em papéis já amarelados e gasto pelo tempo uma variedade de repassos[311], que resultam no tecido estampado, como: Pé de gato, balaio, bandeja surtida, campo alto, laranjinha, rendinha, coroa, caracol, folha de coqueiro, quadradão, tampa de cumbuca, flor de marangão.

As mulheres fiandeiras que não tinham a fibra do algodão pegava na "meia" com quem detinha, realizava o processo da fiação e quando concluia ficava com a metade do que foi produzido e a outra metade era entregue para a dona do algodão. As mulheres que não possuíam o saber-fazer da tecelagem pagava uma tecelã para tecer o tecido, o que acontecia muito no século passado, pois era assim que confeccionavam as: roupas pessoais, de cama, toalha, cobertas, cochonilho, etc.

Atualmente a industrialização e a modernidade impactou a forma no qual o saber-fazer era transmitido de geração em geração. O ofício da fiação sofreu impactado pela escassez da

[311] A maneira de se fazer cada padronagem era repassada oralmente. Atualmente, existem gráficos de orientação. O "código do repasso" é frequentemente exposto em pequenos pedaços de papel junto ao tear. Lá está escrita uma espécie de pauta musical com quatro linhas horizontais. Estas representam os quatro quadros do tear. Pequenos traços na vertical representam como os fios devem ser passados nos quadros. Esse mesmo código marcado pelas linhas horizontais e verticais também trazem a indicação da pedalada no tear, isto é, a quantidade de vezes que o pedal será pisado e seus pares de combinação. Ou seja, é apenas um código para duas ações – urdir e tramar. (CASA BELARMINA, 2016 *apud* RESENDE, 2019).

fibra do algodão, as fiandeiras de Itapuranga e Guraíta – GO ressaltam que para reviver essa arte, elas plantam alguns pés de algodoeiros (podendo ser encontrato em duas colorações: branco e ganga) no quintal e algumas vezes ao ano desenvolvem a técnica na própria residência ou no evento do Domingo Cultural[312].

As tecelãs do município de Itapuranga - GO informam que não tem procura para tecido para fazer roupa pessoal, cobertas, lençóis, toalhas. As que ainda exercem o trabalho no tear fazem tapetes, pois segundo as mesmas, é o que mais vende. Na atualidade, desenvolvem a urdidura e a trama com fios comprados no comércio para confeccionar o tecido, devido a falta de algodão em grande escala. Outras duas tecelãs entrevistadas utilizam tiras que são cortadas de roupas usadas, como a Dona Luordes disse: "é uma forma de reciclar, a roupa que ia ser descartada no lixo, pode ser reutilizada com outra finalidade e estará contribuindo com o meio ambiente" (Luordes Lemes dos Santos. Entrevista concedida em 25/03/2022).

As tecedeiras relatam que quando vão vender o tapete confeccionado no tear, algumas pessoas acham caro a peça, essa falta de valorização desmotiva as tecelãs. Consequentimente, essa invisibilidade, falta de divulgação da arte desenvolvida por elas é um dos fatores que prejudicam a continuidade do trabalho.

Entre fios e tramas: fiação e tecelagem como patrimônio cultural

Em 1937 foram instituídas leis com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), no qual a preservação do patrimônio era voltada apenas para o bem material. No ano de 1946 o SPHAN tornou-se um Instituto (IPHAN), instituição responsável pela política de patrimônio em nível federal, em que tem autonomia para aplicar o tombamento. Com o avanço das problematizações e ampliações acerca do patrimônio cultural realizado em Fortaleza entre os dias 10 e 14 de 1997 o Seminário 'Patrimônio Imaterial: Estratégias e Formas de Proteção' contribuíram para a definição de novas diretrizes acerca da preservação do patrimônio brasileiro, a acepção de patrimônio se ampliou para além da materialidade e ecoou na Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), viabilizando as reivindicações no sentido da valorização de tradições

[312] O evento anual acontece no último domingo do mês de maio, organizado pela Secretaria de Cultura do município de Itapuranga. Uma das atividades artísticas que acontecem são; os processos da fiação e tecelagem artesanal, em que reúnem fiandeiras e tecedeiras de Itapuranga, Guaraíta e de outros municípios circunvizinhos.

culturais populares como bens a serem preservados e transmitidos às gerações futuras (Pelegrine, 2020, p. 71).

A Constituição de 1988 (2003), em seu artigo 216, salienta o que se entende como patrimônio cultural brasileiro:

> os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência a identidade, a ação, a memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:
>
> I. As formas de expressão;
> II. Os modos de criar, fazer e viver;
> III. As criações científicas, artísticas e tecnológicas;
> IV. As obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;
> V. Os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

A Constituição da República determinou que o patrimônio cultural brasileiro se constituía de bens materiais e imateriais, relativos a identidade e memória dos diversos grupos formadores da sociedade. Essa resolução viabilizou no ano de 2000 a aprovação da lei de registro de bens de natureza intángivel. Foram criados novos procedimentos de informação, registros, catalogação e iventário dos bens que possibilita a preservação do patrimônio cultural imaterial. Para realizar "essas estratégias prescindem do envolvimento da coletividade, de identificação das comunidades locais com os bens acautelados por meio de cursos de educação patrimonial" (Pelegrini, 2006, p. 72).

Importante frisar que mesmo conceituando o patrimônio material (tángivel) e o imaterial (intángivel), devemos nos atentar na contextualização quando nos tratamos de um bem cultural sendo apenas material ou imaterial, essa discussão é abordada por Chuva (2020, p. 25), em que "todo patrimônio é fruto de sentidos (imaterialidades) e se concretiza através de objetos que mediam as relações entre os homens (materialidades)". Em relação as fiandeiras e tecedeiras, o saber-fazer é imaterial, no entanto, os utensílios, registros de repassos e o produto confeccionado são materiais.

O patrimônio têxtil no Brasil não foi devidamente valorizado em decorrência de o artefato ter um valor econômico inferior comparado a outras tipologias, assim como a maioria dos objetos têxteis serem feitos pelo universo feminino.

Nos relatos narrados pelas detentoras do saber-fazer, nota-se como o trabalho manual da fiação e tecelagem está entrelaçado nas lembranças de um passado saudoso, quando relacionado a memória de trabalho como colocado por Bosi (1987, p. 389) em que "a mão da

mulher tem olheiros nas pontas dos dedos: risca o pano, enfia a agulha, costura, alinhava, pespontava, chuleia, cerze, caseia. Prende o tecido nos aros do bastidor: e tece e urde e borda". O aprendizado que era iniciado desde a infância das meninas, com a finalidade de sustentar uma existência, passa ou deveria passar as gerações como um valor.

As referências do valor cultural nos bens cultuais podem abranger várias categorias de valores, sendo: valores cognitivos, formais, afetivos, pragmáticos e éticos. Meneses (2012) aponta que os componentes não existem isolados, podem se agrupar ou até mesmo se divergir. Conforme o autor, os valores cognitivos o bem está sendo tratado como um documento, no qual se pode conseguir respostas e informação para construir conhecimento, enquanto os valores formais são a percepção do bem como uma oportunidade de aprofundar os sentidos, através da memória, melhorando a relação do "eu" com o mundo.

Os valores afetivos são relacionados com a memória histórica e trazem uma carga simbólica e de vínculos subjetivos, como o sentimento de pertencimento ou identidade, já os valores pragmáticos tem a finalidade de uso percebido como qualidade. Por último os valores éticos, em que está associado as interações sociais em que eles são apropriados, tendo como referência o lugar do outro.

A referência cultural resulta no processo de produção e reprodução de determinado grupo social e que seja compartilhado a existência de um universo simbólico. Nesta perspectiva, a importância deve recair sobre as produtoras dos bens culturais e não sobre o produto. Como descreve Veloso (2006) na obra "O Fetiche do Patrimônio", em que não podemos "espectacularizar ou coisificar o patrimônio, seja material ou imaterial, um dos procedimentos indispensáveis é não perder de vista o sentido que determinada manifestação cultural tem para o grupo que a produz".

O autor demonstra a preocupação no sentido em que o patrimônio cultural não pode reduzir seu valor, seu sentido patrimonial aos objetos produzidos. Mesmo diante do advento da "modernidade" em que o consumismo desenfreado é reflexo do capitalismo, sistema no qual sempre visa o lucro e acúmulo de riquezas. Portanto, o artesanato não pretende substituir o sistema industrial, o que seria impossível nas circunstâncias atuais, mas porque o ofício da fiação e tecelagem manual seja, no caso, resistência nesse processo de industrialização/comercialização.

As práticas da fiação e da tecelagem, assim como o tear tradicional de madeira resistiu ao desafio imposto pela revolução tecnológica, se manteve e se mantém atuante, no cenário rural ou citadino de Goiás, como utensílios imprescindíveis à indústria doméstica do trabalho

manual da tecelagem. Contudo, Mirandola (1993) salienta que a tecelagem artesanal corre risco de descaracterização e de extinção, o que o torna um patrimônio ameaçado pela tecnologia. Isso faz parte do que aponta Bosi (2003, p. 167) "faz parte da estética neocapitalista o desprezo pelas coisas gastas, usadas, com marcas do trabalho e da vida. Preferem-se objetos novos, frios e protocolares. No entanto, os velhos objetos estão impregnados de biografia e de memória".

Conclusão

O presente trabalho pretendeu contribuir com as discussões sobre o saber-fazer da fiação e tecelagem artesanal nos municípios de Itapuranga e Guaraíta – GO. Ao longo dos anos essa cultura que foi introduzida na formação do povoado sofreu com o processo da modernidade, como aponta Gonçalves (2002 apud Oliveira, 2013), com o advento das novas tecnologias com tecidos mais leves, fáceis de passar, finos, macios e coloridos, feitos de novos materiais, adaptados às novas formas corporais da modernidade, veio junto com estas mudanças, a preocupação com a elegância e a flexibilidade, pois era preciso sentir-se bem na sua e numa segunda pele.

Na medida em que o ofício das fiandeiras e tecedeiras são ameaçadas pelas novas tecnologias elas buscam resistir ao processo, inovam a produção fazendo tapetes lisos ou estampados, algumas para ter um acabamento ainda melhor, passam bico de chochê. Usam estratégias de vendas para completar a renda familiar.

Portanto a valorização da cultura local/nacional se da através das narrativas orais, em que os detentores das referências culturais podem usar sua própria voz, para contar a sua própria história de vida, possibilitando a construção dos registros dos saberes e viabilizando que as técnicas da fiação e da tecelagem sejam reintroduzidas e fortalecidas entre os moradores.

Referência Bibliográfica

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.) "Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos" Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

BOSI, Ecléa. Memória e sociedade: lembranças de velhos / - - 2 ed. - - São Paulo: T. A Queiroz: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

BOSI, Ecléa. O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social / Ecléa Bosi. - São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

CARVALHO, Aline Vieira de.; MENEGUELLO, Cristina. Dicionário temático de patrimônio: debates contemporâneos. Campinas, SP: Editora da Unicamp,2020.

CASA BELARMINA. *Por um cotidiano "slow living"*. São Paulo, 2016. Disponível em:<http://casabelarmina.com.br/casa-belarmina-por-um-cotidiano-slow-living/> Acesso em 28 de março de 2019.

CHUVA, Márcia (2020). Patrimônio Cultural em perspectiva decolonial: historiando concepções e práticas. In Alice Duarte (ed.), Seminários DEP/FLUP, v.1. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras/DCTP, p. 16-35. https://doi.org/10.21747/9789898969682/seminariosv1a1.

IBGE. Instituto brasileiro de Geografia e Estatística. Cidades. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/.

MANZINI, E, J. Entrevista semi-estruturada: análise de objetos e de roteiros. In: Seminário Internacional sobre pesquisa e estudos qualitativos, 2, 2004, Bauru. A pesquisa qualitativa em debate. Anais...Bauru: USC, 2004.

MIRANDOLA, Norma Simão Adad. As tecedeiras de Goiás: estudo linguístico, etnográfico e folclórico. Goiânia: Editora UFG, 1993.

MENESES, Ulpiano Toledo B. de. O campo do Patrimônio Cultutal: uma revisão de premissas. In: IPHAN. I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural; Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão, Ouro Preto/MG, 2009. Anais, vol.2, Brasília: IPHAN,2012.

MORAES, Jordana Pereira de; Lima, Luana Nunes Martins de. "Fiar memórias, tecer a história: fiandeiras e tecedeiras do Xixá" Itapuranga, GO: Universidade Estadual de Goiás, 2022.

MORAES, Jordana Pereira de. "O Fiar e o Tecer: Narrativas e memórias das mulheres do Xixá" -- Itapuranga, 2023. 110 p.

POLEGRINI, Sandra C. A. "O patrimônio cultural no discurso e na lei: trajetórias do debate sobre a preservação no Brasil", UNESP – FCLAs – CEDAP, v.2, n.2, 2006 p. 54.

SILVA, Valtuir Moreira da.; OLIVEIRA, Abadia Maria de. *Os saberes das tecedeiras e fiandeiras:* narrativas e experiências em Itapuranga-GO – 1970 – 2010. In: Simpósio Nacional do CIEAA, 4.ed., 2012, Anápolis. Anais ... Anápolis:UEG,2012, p. 340-350.

VELOSO, Mariza. "O Fetiche do Patrimônio", Habitus, Goiânia, v.4, n.1, p.437- 454, jan/jun. 2006.

FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE HISTÓRIA E O USO DE IMAGENS EM SALA DE AULA

Ana Beatriz Bernardes[313]

O texto a seguir compreende algumas reflexões acerca do primeiro ano de mestrado pelo PPGH UFG (abril de 2023 a abril de 2024): experiências, avanços, reflexões, mudanças e questionamentos. A pesquisa apresentada aqui sofreu alterações desde o projeto inicial, o que culminou em um novo olhar agora não somente sobre o ensinar história, mas sobre o aprender e o aprender a ensinar. Trabalhamos a partir da Didática da História e da Educação Histórica para questionar antigas metodologias de ensino na Educação Básica, mas não somente; nossa perspectiva agora se debruça sobre a formação em nível superior de professores de história com análise de caso de estudantes da graduação em História pela UFG nos anos de 2023 e 2024. O presente estudo tem início com a análise do primeiro quadro de pintura histórica subversivo no contexto brasileiro, o qual foi concebido por uma artista retratando uma figura feminina proeminente na condução do movimento de independência do Brasil: "Sessão de Conselho de Estado" de Georgina de Albuquerque, datada de 1922. O propósito primordial consiste em explorar essa obra pictórica, juntamente com outras de temática similar abordando o período das Independências, como parte integrante do currículo dos cursos de graduação destinados à formação de professores na Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás (UFG).

Palavras-chave: Educação História; Iconografia; Memória; Formação Docente.

Introdução

O centenário inaugural da Independência do Brasil, ocorrido em 1922, revelou-se como uma oportunidade singular para as elites brasileiras apresentarem e consolidarem projetos de identidade nacional fundamentados em raízes europeias, especialmente no âmbito cultural. Este cenário engloba um ponto de vista excludente e a preservação da estrutura social baseada numa amalgama de dependência colonial e princípios do capitalismo liberal. Com isso, a Escola Nacional de Belas Artes – substituta da Academia Imperial de Belas Artes – promove um salão temático e posteriormente, o Estado adquire quatro das obras expostas. Alguns pormenores do Salão e das obras foram trabalhados na dissertação de mestrado de Paulo de Vicentis, que se

[313] Mestranda no Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, bolsista CAPES, sob orientação do professor Cristiano Nicolini. Endereço eletrônico: profa.bernardesana09@gmail.com,

aprofunda em cada obra e continuar. Ele comenta: “A participação da Escola Nacional de Belas Artes na comemoração do centenário da emancipação política do Brasil enfatiza o papel produtor de símbolos assumido pela instituição desde sua fundação, vinculada ao mecenato estatal e, portanto, voltada à representação do poder político que a patrocinava.” (Vicentis, 2015, p. 54)

Uma das obras escolhidas foi “Sessão de Conselho de Estado” de Georgina de Albuquerque de 1922 [imagem 1]. A artista, com uma formação neoclássica, desafiou convenções em diversos aspectos ao situar o marco histórico da Independência em um ambiente doméstico, porém político, protagonizado por uma figura feminina não-militar. Recentemente, a professora Ana Paula Cavalcanti Simioni dedicou-se ao estudo desta obra e à vida da artista, introduzindo a expressão "discreta ousadia" para caracterizar a abordagem de Georgina neste quadro. Ela argumenta “Georgina tentou afirmar-se, na tela, como uma mulher pintora de tema histórico, por meio da figuração de um novo tipo de herói” (SIMIONI, 2019, p. 151) e ainda

> A construção da heroína é um momento de grande engenhosidade. A artista deliberadamente atribuiu relevância histórica à princesa Leopoldina naquele episódio basal que foi a Independência do Brasil. A escolha subvertia a imagem de herói corretamente aceita segundo a qual os feitos grandiosos da história da pátria resultariam de ações majestosas de homens, *mormente dos monarcas*. (...) Em sua obra, Georgina centrou a cena na princesa Leopoldina, indicando seu papel de articuladora política, visto como fundamental para o evento celebrado. (Simioni, 2019, p. 294. *Grifo meu.)*

Considerando a notável realização da pintora, tanto para a sua época como, infelizmente, para os dias atuais, pretende-se submeter sua obra e perspectiva a uma nova análise crítica interseccional. Neste contexto, é relevante examinar os elementos materiais que influenciaram a trajetória da artista. Descrita como uma mulher branca que recebeu educação artística através de aulas particulares e de seu pai, Georgina de Albuquerque mudou-se para o Rio de Janeiro antes dos vinte anos e ingressou na Escola Nacional de Belas Artes, onde conheceu seu futuro esposo, Lucílio de Albuquerque, com quem se casou posteriormente. Ao longo de sua vida, acompanhou o marido em suas viagens e, após o seu falecimento, dedicou-se à preservação de um museu em sua memória. (Simioni, 2019). A arte permitiu-lhes sustentar um estilo de vida na Europa e na capital, Rio de Janeiro, criando dois filhos e estando inseridos em círculos socialmente restritos da classe média alta e intelectuais conservadores.

A partir desses pontos, essa pesquisa toma cuidado para não cometer anacronismos e caracterizar a artista como “além de seu tempo” ou qualquer outra intenção de idolatria acrítica.



Imagem 1. Sessão do Conselho de Estado. Georgina de Albuquerque, 1922. Óleo sobre tela. 210x265. Museu Histórico Nacional, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

A pesquisa de mestrado em desenvolvimento, parte dessas informações de contexto a respeito da obra e da artista e questiona: esta e outras obras de arte, estão dentro das universidades? Obras de arte são consideradas documentos e discursos históricos (Sant'Anna, 2012) dentro das academias? Os símbolos pátrios e de heroísmo propagados pelo IHGB e a ENBA[314] continuam pungentes nas academias? Como o assunto da Independência é desenvolvido durante a graduação na formação dos próximos professores de história? Quais são as narrativas que esses futuros professores trouxeram de seus anos escolares e por que essas (Silva, 2013)? Qual a importância que a memória visual tem nessas narrativas? É possível trazer debate e quebrar paradigmas através de obras de arte dentro da formação de professores? Quais contribuições o entrosamento de obras de arte na formação de professores traz? Os recém-formados professores de História da FH UFG têm arcabouço teórico e metodológico para lidar com imagens em sala de aula?

[314] O Instituto Histórico e Geográfico desempenhou papel cívico juntamente de outras instituições republicanas como A Escola Nacional de Belas Artes (ENBA) e o Arquivo Nacional. De acordo com a professora dra Consuelo Schlichta, essas instituições são "frutos da necessidade da elaboração da memória e da preservação da história nacional." (Schlichta, 2006, p. 10). Na edição 13 do ano de 1923, Escragnolle Doria afirma que Georgina de Albuquerque teria visitado o IHGB e Museu Nacional para estudos para a tela (Doria, 1923)

Relato de experiência: Estágio docência e aplicação do Instrumental de pesquisa

Em abril de 2023, ao iniciar o mestrado, era nosso objetivo levar aulas oficinas para alunos da educação básica de uma escola pública, uma privada e para a escola aplicação da UFG do 8ª ano a respeito da Independência do Brasil sob novas perspectivas e como os estudantes se relacionavam com aquele conteúdo; a partir disso os estudantes produziriam instrumentais que seriam analisados na dissertação. No entanto, após diversas experiências em eventos, simpósios e em especial a intensa semana de trabalhos no 32º Simpósio Nacional de História - São Luís, MA, julho de 2023, constatei que essas discussões deveriam começar no próprio ambiente acadêmico, entre os alunos da graduação, ou seja, os futuros professores. Meus pares não estavam discutindo essas questões, meus pares não conheciam iconografias diversas para trabalhar em sala de aula e identificamos que tradições estavam sendo guardadas.

Há mais de uma década, a historiadora Katia Abud discutiu como a História no Brasil foi estabelecida como uma "guardiã das tradições". Esse processo tem suas raízes no século XIX, quando o acesso ao conhecimento histórico era altamente restrito às elites e seus objetivos eram "relacionados à retórica, à ordenação, à memória e à formação moral dos sujeitos" (Abud, 2011, p. 164). Abud associa esse modelo educacional à influência francesa, que introduziu o positivismo e a ideia de uma História linear progressiva, tornando o ensino histórico não apenas moralizante, mas também civilizatório, à imagem do colonialismo europeu. Ao longo dos anos, a autora traça a evolução da disciplina histórica no século XX, destacando como, apesar de ter sido inicialmente uma disciplina "nobre" reservada àqueles interessados na história política e militar, tornou-se parte do currículo das escolas secundárias, continuando a perpetuar tradições, discursos, documentos, personagens e temas específicos.[315]

Apontamos então para as questões da ordem de formação dos professores e durante o segundo semestre acadêmico de 2023 realizei o Estágio Docência sob a supervisão do meu orientador da pesquisa, dr. Cristiano Nicolini. Acompanhei a turma de graduação que estava cumprindo a disciplina de Estágio Curricular Obrigatório 3 na Escola Municipal João Braz em Goiânia, GO. As experiências foram enriquecedoras e cumpriram o papel de justificar mais ainda a necessidade de uma reestruturação da forma de se formar profissionais em História.

Cristiani Bereta da Silva e Luciana Rossato desenvolvem uma argumentação interessante a respeito da formação dos professores. As historiadoras compreendem que a partir

[315] A autora preocupa-se em demonstrar duas relações de subalternidade: a história europeia acima da nacional, e os temas políticos acima dos temas de ordem econômica, social e cultural.

de sua vivência, muitos colegas acadêmicos enxergam que para formar bons professores de História basta formar bons historiadores que dominem os conteúdos e assuntos – elas discordam: "[...] deixamos pouco espaço para o estudo e a compreensão dos sujeitos da aprendizagem e dos processos do aprender." (2013, p. 69). O que acaba acarretando em uma negligência das experiências dos próprios graduandos e de seus processos de aprendizagem. Caimi endossa:

> O mirante a partir do qual estendo o meu olhar, o lugar de que falo e a posição que assumo, neste estudo, me levam a afirmar que o domínio dos conhecimentos históricos a ensinar pelo professor não é condição suficiente para garantir a aprendizagem dos alunos, embora dele não se possa prescindir, absolutamente. Se é correto afirmar que ninguém ensina, qualificadamente, um conteúdo cujos fundamentos e relações desconhece, também é possível supor que a aprendizagem poderá ficar menos qualificada, se o professor desconsiderar os pressupostos e os mecanismos com que os alunos contam para aprender e os contextos sociais em que estas aprendizagens se inserem.(Caimi, 2006, p. 21).

A partir dessas reflexões e da preocupação em conhecer o contexto dos graduandos, organizamos um instrumental e aplicamos aos mesmos alunos que acompanhamos no Estágio Docência. O objetivo geral era identificar as narrativas, personagens e processos que os futuros professores têm em mente ao refletir sobre a Independência do Brasil. Também buscamos identificar a) as importâncias dadas à essas narrativas, personagens e processos, o quanto se repetem e o quanto divergem de um relato para o outro, assim como, se aparecer, as possíveis fontes e origens daquela informação; b) observar quais habilidades didáticas os alunos já desenvolveram até então, baseando-se na Resolução CNE/CP 2015 nº2, de 1º de julho de 2015 e, além disso, identificar os vestígios da própria formação teórica-metodológica no curso de graduação que observamos investir pouco em análise documental de imagens.

É importante pontuar que a resolução mencionada define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a formação inicial em nível superior, como os cursos de licenciatura de formação inicial. A Resolução considera "a articulação entre graduação e pós-graduação e entre pesquisa e extensão como princípio pedagógico essencial ao exercício e aprimoramento do profissional do magistério e da prática educativa" (BRASIL, 2015, p. 2). A pesquisa no campo da Educação Histórica contribui para uma formação docente mais crítica e interdisciplinar, além de estimular o debate sobre as práticas de formação de futuros professores. A mesma Resolução entende estes futuros profissionais como formadores da cultura, que devem ter "acesso permanente às informações, vivências e atualização culturais" (Ibidem, p. 5). Sobre a Independência do Brasil, pinturas canônicas e neoclássicas são reproduzidas em massa nos

livros didáticos e em aulas por todo o Brasil, desconsiderando a diversidade de outras narrativas a respeito deste evento nacional. No que diz respeito à isso, na Resolução CNE/CP 2015, nº 2, está posto que: "O(A) egresso(a) da formação inicial e continuada deverá possuir um repertório de informações e habilidades composto pela pluralidade de conhecimentos teóricos e práticos, resultado do projeto pedagógico e do percurso formativo vivenciado" (Ibidem, p. 6). Assim, mais uma vez, nossa pesquisa se justifica pela própria Resolução que rege a formação profissional docente.

Seguindo de acordo com a resolução federal, as próprias resoluções internas da FH UFG propõe esse preocupação com o ensino e pesquisa, no entanto a realidade se mostra diferente. Em meu período de graduação (2017-2022), a resolução vigente (2015-1) definia o "perfil do curso" no item 6.1 como "O curso de Licenciatura em História tem por finalidade associar a formação teórica e prática no ensino de História." (PPC FH UFG, 2015, p. 16), e seguindo no ítem 6.3, "habilidades do egresso", consta "d) dominar a pesquisa voltada para o ensino de história." (Idem, p. 16). Esses elementos precisavam ser reforçados, no entanto essa resolução não está mais em vigor dando lugar à outra resolução de 2019, em que no mesmo ítem 5.3 "habilidades do egresso", a palavra dominar foi substituída em todas as habilidades previstas, e o texto da edição de 2015 foi refeito para "d) Fazer do ensino de História um objeto permanente de reflexão e pesquisa." (PPC FH UFG, 2019, p. 9).

Foi aplicado então à 13 alunos que cursavam a disciplina de Estágio Curricular 3 em sala reservada. A metodologia seguiu os seguintes pontos: a) Os estudantes estarão dispostos em carteiras individuais em sala de aula dentro do prédio da Faculdade de História – UFG; b) Terão 45 minutos para a escrita das respostas; c) Não serão avisados anteriormente; d) Não deverão se identificar nas folhas;e) Serão orientados a levar com seriedade e que ao mesmo tempo, não há respostas boas ou ruins; f) A análise dos textos posteriormente será feita de forma qualitativa e comparativa. Esta metodologia foi utilizada por Jocelyn Létourneau no Canadá e descrita e analisada em capítulo de livro em 2006 intitulado "Remembering our past: an examination of the Historical Memory of Young Québécois", onde ele perguntou a 403 estudantes: "Please, account for the history of Quebec since the beginning, the way you see it, remember it or understand it" (LETOURNEAU, 2006, p. 73). A mesma metodologia inspirou trabalhos em todo o mundo. Em Donelly et al. (2022, p. 182), temos exemplos de alguns:

> Desde a publicação deste trabalho, a metodologia de Létourneau foi adotada em projetos paralelos conduzidos em locais como a África do Sul (ANGIER, 2017), Suécia (DONNELLY et al., 2017; OLOFSSON et al., 2017), Bélgica

> (VAN HAVERE et al., 2017), e pela nossa equipe de pesquisadores na Austrália (DONNELLY et al., 2019; SHARP et al., 2017).

Os dois enunciados a serem respondidos eram: 1. Por favor, conte a história da Independência do Brasil desde o começo, da forma como você se lembra ou compreende narrativamente e visualmente; 2. Por favor, fale sobre como você trabalha ou trabalharia com imagens em sala de aula baseado no que você vivenciou nas disciplinas de Estágio Supervisionado e em outras experiências de formação.

Em questão de dados qualitativos, temos alguns pontos relevantes:

➢ *Sobre o primeiro enunciado.*

- Nº de respostas: 13/13
- Sobre as personas envolvidas na Independência:
    - 8/13 mencionam d. Pedro I (Instrumentais nº 1, 2, 5, 6, 7, 8, 11, 12);
    - 3/13 consideram d. Pedro I um líder ou herói (Instrumentais nº 8, 11 e 12);
    - 1/13 menciona d. Mª Leopoldina (Instrumental nº 12);
    - D. João VI é mencionado em 4/13 e d. Pedro II em 2/13, sendo que em uma delas ele é confundido com seu antecessor.
- Sobre os espaços geográficos envolvidos na Independência
    - Rio de Janeiro é mencionado em 1/13 resposta e "as margens do Ipiranga" em 4/13.
- Sobre datas exatas, houve poucas menções, porém algumas confusões anacrônicas.
    - 1/13 menciona a data de "1822" como o momento de vinda da corte portuguesa para o Brasil (Instrumental nº 5);
    - 1/13 menciona a data de "1822" como o ano em que d. Pedro II declara a Independência (Instrumental nº 6);
    - 2/13 mencionam a data de "1822" como o ano da Proclamação da Independência (Instrumentais nº 9 e 13);
    - 1/13 menciona a data de "1500" como o momento em que "europeus chegaram em nossas terras e povoaram" (Instrumental nº 6);
    - 1/13 caracterizou a década de "1820" como um período de instabilidade em Portugal e Brasil;
    - 1/13 menciona uma "revolta de 1822" porém sem qualquer contextualização;
    - 3/13 mencionam o "Dia do Fico", sem datação. Chama a atenção, que no Instrumental n° 12, o Dia do Fico é considerado como o dia da Independência.

- Sobre imagens, representações visuais e obras de arte.
    - 2/13 mencionam o quadro "Grito do Ipiranga" de Pedro Américo de 1888 (Instrumentais nº 2 e 9);
    - 1/13 reflete sobre como a Independência foi romantizada em monumentos e na literatura (Instrumental nº 8).
- Sobre os grupos sociais mencionados na Independência do Brasil.
    - 1/13 menciona "povos escravizados";
    - 1/13 menciona "indígenas";
    - 1/13 menciona "povos africanos";
    - 2/13 mencionam "elites oligárquicas" portuguesas e brasileiras;
    - 1/13 menciona "burguesia brasileira".
- Sobre as ligações do contexto internacional com a Independência do Brasil.
    - 3/13 mencionam as "Independências nas Américas";
    - 1/13 menciona a "pressão inglesa";
    - 3/13 mencionam a invasão da França à Portugal ou as "guerras napoleônicas";
    - 1/13 menciona outras colônias em África e Ásia;
    - 2/13 mencionam a "revolução constitucionalista" em Portugal;
    - 1/13 menciona a disputa pelo trono português;
    - 1/13 menciona o Tratado de Abertura dos Portos às Nações Amigas;
    - 4/13 mencionam a "vinda da família real" ao Brasil;
    - 1/13 menciona o iluminismo.

Importante: a maioria desses elementos foram desenvolvidos pelos Instrumentais nº 9 e 10.

- Quais mencionam fontes de informação e formação.
    - O Instrumental nº 7 diz que não aprendeu cronologicamente sobre a Independência do Brasil na graduação em História, e que, portanto, a narrativa descrita foi "resultado do que aprendi na escola, no curso preparatório, dos podcasts e leituras que realizei ao longo dos anos.";
    - O Instrumental nº 10 discorre sobre os antecedentes da Independência, explicando como a vinda da família real portuguesa foi um processo "bagunçado", e isso se justifica para este estudante, dado sua educação escolar

e “perpetuado, também, pelo cinema, novelas e pinturas (...)”. Este estudante também identifica que a produção historiográfica e as “produções do republicanismo ajudaram a catalisar essa impressão caótica do Império”. Também há menções à Revista Ilustrada e contato com charges e outros jornais da época da corte dentro do ambiente universitário, lugar este, que, para este estudante, lhe abriu os olhos para os “usos dessas imagens e como elas podem servir a diversos propósitos”, contrastando com a educação básica, em que o estudante aponta como um lugar de “marcos de memórias específicas”;

    - O Instrumental nº 12 também menciona a escola como referência primordial quando visualiza a Independência como no quadro às margens do Ipiranga e que a “desconstrução dessa imagem veio a posteriori (...)”, porém, não se desenvolve além disso.

- Sobre expressões que refletem uma compreensão da Independência do Brasil como um ato único e isolado, ou como um processo longo.
    - “Dia do Fico” é mencionado pelos Instrumentais nº 1, 8 e 12;
    - “O sentimento de opressão começa a surgir” é usado de forma bastante ampla para motivar a Independência pelo Instrumental nº 4;
    - “Demandas separatistas e revoltas” é o termo usado para se referir de forma bastante vaga aos múltiplos grupos envolvidos na Independência pelos Instrumentais nº 7 e 8
    - “Durante as viagens Dom Pedro I, às margens do Rio Ipiranga proclamou a Independência do Brasil, em 7 de setembro de 1822” é a forma com que o Instrumental nº 7 conclui a narrativa da Independência;
    - O Instrumental nº 8 organiza os envolvidos na Independência da seguinte forma: “grupos civis que se rebelavam, os grupos políticos que eram contra a colônia e as elites econômicas que tinham outros interesses”, e diz que eles juntaram forças junto de d. Pedro para “chamar” a Independência. Mais à frente diz que a visão de “herói” do príncipe regente apaga todo o processo para se chegar na Independência;
    - “Avanços positivistas” é como o Instrumental nº 11 embasa a mentalidade dos envolvidos no processo de Independência e as mudanças promovidas pela vinda da família real “de ordem estrutural, arquitetônica, política, cultural e

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

econômica.” pontuando posteriormente que isso também aumentou a desigualdade social, que gerou mais revoltas;

- A “Revolução Pernambucana” é citada pelos Instrumentais 10 e 13, para contextualizar o processo de Independência;
- O Instrumental nº 13 comenta claramente que na Independência do Brasil “não houve conflitos”.

➢ *Sobre o segundo enunciado*.

- Nº de respostas: 12/13
- Sobre os suportes técnicos que os estudantes usam/usariam para trabalhar com imagens em sala de aula:
    - 2/12 mencionam que usam/usariam vídeos e DataShow;
    - 1/12 menciona que usa/usaria imagens impressas.
- Sobre quais tipos de imagens especificamente os estudantes usam/usariam em sala de aula.
    - 1/12 menciona que usa/usaria charges;
    - 1/12 menciona que usa/usaria mapas;
    - 1/12 menciona que usa/usaria vídeos.
- Sobre exemplos de experiência com o uso de imagens em sala de aula.
    - 9/12 mencionam que usou imagens em seus trabalhos de Estágio Supervisionado;
    - 2/12 mencionam que já pesquisam sobre imagens em sala de aula ou que utilizam imagens como fontes principais em suas pesquisas
- Sobre como os estudantes classificam a importância de usar imagens em sala de aula.
    - 4/12 mencionam que é importante para trazer “discussões” e “reflexões” sobre as obras;
    - 1/12 menciona que é importante para “memorização do conteúdo”;
    - 5/12 mencionam que é importante para “exemplificar/representar/ilustrar o conteúdo”;
    - 1/12 menciona que é importante para trazer emoções à aula;
    - 3/12 mencionam que é importante para “diversificar a aula”, deixá-la menos expositiva;
    - 4/12 mencionam que é importante para ter “conexão com o conteúdo”;

    - 3/12 mencionam que é importante para ter conexão com a vida dos estudantes, para promover o senso crítico para além da sala de aula.
- Algumas ideias pré-concebidas sobre o uso de imagens de sala de aula.
    - O Instrumental nº 2 comenta que muitas vezes as imagens são usadas como "dispersão" em sala de aula;
    - O Instrumental nº 5 comenta que as imagens não são o suficiente para trazer o interesse dos alunos;
    - E o Instrumental nº 8 aponta que elas só funcionam em conjunto com textos e outros materiais.
- Sobre referências bibliográficas a respeito do uso de imagens no Ensino de História.
    - Apenas o Instrumental nº 12 mencionou o debate recente de Jörn Rüsen e Maria Auxiliadora Schmidt a respeito da relação da "vida prática e do conteúdo para formação de histórica e de identidades" como fundamentais para sua pesquisa e planejamento de aulas no Estágio Supervisionado.

As conclusões qualitativas a respeito dos Instrumentais ainda estão sendo elaboradas e discutidas em orientação e sob novas leituras.

Memória visual e discursos históricos

Boa parte das experiências vividas na contemporaneidade são atravessadas, inegavelmente, pelo elemento visual. Seja pelas redes sociais e a quantidade de imagens rápidas que digerimos nos espaços virtuais, seja pelo mundo propagandístico que estamos imersos que nos cerca de mensagens. Além disso, há outras imagens em nosso dia a dia, como estátuas e monumentos, arquitetura da cidade e o contato com obras de arte – na rua, em museus e galerias, no cinema, nas redes sociais novamente ou nos livros didáticos. As imagens passam então a compor o imaginário e a consciência de si e dos outros, e se bem trabalhadas, a consciência histórica de sujeito.

Defendemos, então, que é coerente que os professores de História sejam formados e capacitados a lidar com essas imagens. Aqui estamos defendendo uma proposta de formação iconográfica crítica, ou seja, o uso da iconografia em sala de aula de forma intencional na formação da consciência história de professores e alunos. A professora Maria Auxiliadora Schmidt, uma das grandes percursoras do debate da Didática da História a partir de Rüsen no Brasil, vem defendendo há décadas o uso de imagens em sala de aula de forma a desenvolver

senso crítico. Em trabalho com sua orientanda, elas defendem o trabalho cuidadoso com pinturas históricas:

> [...] o estudo da iconografia como fonte é de grande relevância no sentido que a pintura histórica constitui elemento da cultura histórica em uma sociedade, uma vez que ela estetiza o passado, isto é, nos força a olhar o passado de maneira histórica, a partir de uma linguagem estética. A pintura histórica tem seu valor para a Educação Histórica porque a utilização de quadros históricos no ensino de história tem canonizado a forma que as pessoas representam o passado. Considerando que as pinturas históricas são determinadas representações do passado, o seu estudo torna-se importante para compreender quais os processos mentais que são utilizados para o estabelecimento das relações entre as representações do imaginário e o real, do passado e do presente e as diacronias. (Vieira, Schmidt, s.d., p. 3)

Formar um professor capaz de lidar com essas visualidades é crucial para ajudar os alunos a dar significados e questionar. O processo descrito por Rüsen (2007) no desenvolvimento da consciência histórica do sujeito: a aprendizagem histórica leva a um aumento de experiências que culmina em um aumento de competência interpretativa, resultando em uma melhor capacidade de orientação. Os alunos devem conhecer o processo de produção do conhecimento histórico, ou seja, pensar sobre o passado de forma múltipla, não buscando verdades absolutas ou fatos e sim, analisar as evidências e construir uma narrativa com **"explicações provisórias e multidimensionais"** (Silva, Rossato, 2013, p. 72). A arte faz isso.

> O trabalho com imagens deve possibilitar discussões sobre as condições de produção daquela imagem, ou seja, o contexto social, temporal e espacial em que foi produzido. Assim, podem-se perceber seus significados, tanto para a época e sociedade em que foi produzida como para as outras sociedades, em outros períodos e contextos históricos. (Litz, 2009, p. 11)

Fontes

BRASIL. *Ministério da Educação*. Resolução CNE/CP 2/2015. Diário Oficial da União, Brasília, 2 de julho de 2015 – Seção 1 – pp. 8-12.

DORIA, Escragnolle. A História no Salão do Centenário. In: *Revista da Semana*, Anno XXIV, nº13. Rio de Janeiro, 24 de março de 1923. Disponível em: https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=025909_02&pagfis=4394. Acesso em: 10-05-2024.

Sessão do Conselho de Estado. Georgina de Albuquerque, 1922. Óleo sobre tela. 210x265. Museu Histórico Nacional, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS. *Projeto político pedagógico do curso de licenciatura em história*. Goiânia: UFG, 2015. Disponível em: < https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/108/o/Resolucao_CEPEC_2015_1364.pdf?1524515823> . Acesso em: 22-04-2024.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS. *Projeto político pedagógico do curso de licenciatura em história*. Goiânia: UFG, 2019. Disponível em: < https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/108/o/PPC_Licenciatura_VERSAO_FINAL.pdf?1579881183>. Acesso em: 22-04-2024.

Bibliografia

ABUD, K. M. A guardiã das tradições: a História e seu código disciplinar. *Educar em Revista* (Impresso), v. 42, p. 163-172, 2011.

CAIMI, Flávia Eloisa. Por que os alunos (não) aprendem História? Reflexões sobre ensino, aprendizagem e formação de professores de História. *Tempo*, vol. 11, núm. 21, julio, 2006, pp. 17-32 Universidade Federal Fluminense Brasil.

LITZ, Valesca Giordano. O uso da imagem no ensino de História. Caderno Temático. *Programa de Desenvolvimento Educacional do Estado do Paraná* – PDE: Curitiba, 2009.

SANT'ANNA, Thiago Fernando. Fotografia e ensino de história: entre composições de imagens e de aulas de história. In: SILVA, Mª. C. MAGALHÃES, S. Mª. (Orgs.) *O Ensino de História: aprendizagens, políticas públicas e materiais didáticos*. Goiânia: Ed Puc Goiás, 2012. ISBN 978-7103-760-1

SCHLICHTA, Consuelo Alcioni Borba Duarte. *A pintura histórica e a elaboração de uma certidão visual para a nação no século XIX*. Tese de doutorado. Curitiba, 2006.

SILVA, Cristiani Bereta da. Rossato, Luciana. A didática da história e o desafio de ensinar e aprender na formação docente inicial. *Revista História Hoje*, v. 2, nº 3, p. 65-85. 2013

SIMIONI, Ana Paula. *Profissão artista: pintoras e escultoras acadêmicas brasileiras.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo / Fapesp, 1 reimpr, 2019.

RÜSEN, Jörn. História viva. *Teoria da história: formas e funções do conhecimento histórico*. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: Ed. UnB, 2007. p.111.

VIEIRA, J. L. L. SCHMIDT, M. A. *A possibilidade de utilização da iconografia pictórica (pintura como fonte) como recurso para o ensino de história e sua representação a partir da percepção estética, na perspectiva da Educação Histórica*. Curitiba: Versão Eletrônica. O Professor PDE e os Desafios da Escola Pública Paranaense, s.d. Disponível em: http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pdebusca/producoes_pde/2012/2012_ufpr_hist_artigo_jucilmara_luiza_loos_vieira.pdf. Acesso em: 01-05-2024.

VINCENTIS, Paulo de. *Pintura histórica no Salão do Centenário da Independência do Brasil*. 2015. Dissertação (Mestrado em Estudos Culturais) - Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. doi:10.11606/D.100.2014.tde-23012015-092503. Acesso em: 10-05-2024.

GELÉIA GERAL BRASILEIRA: UM OLHAR TROPICALISTA PARA O PROCESSO DE BRANQUEAMENTO DO SAMBA

Davi Ebenezer Ribeiro da Costa Teixeira[316]

Concebe-se neste trabalho que o gênero samba, a princípio apenas uma manifestação africana, ao se tornar um produto de entretenimento e resolvendo os problemas "da mão de obra musical" e do "mito para a construção de uma brasilidade", sofreu embranquecimento a partir da segunda década do século XX. Tendo a canção tropicalista *Geléia geral* como guia para a reflexão, ressalta-se que mesmo embranquecido, mas como resistência, esse samba negociou com os espaços sociais, festas e poderes. Com um olhar tropicalista, aqui percebido como uma atitude ou afirmação decolonial, entende-se também que o processo de embranquecimento pelo qual o samba passou tem a ver com a modernidade e seus processos de modernização, colonialidade e capitalismo.

Palavras-chave: *Geléia geral*. Samba. Branqueamento. Tropicalismo.

Introdução

A alegria é a prova dos nove
E a tristeza é teu porto seguro
Minha terra onde o sol é mais lindo
E Mangueira onde o samba é mais puro
Tumbadora na selva-selvagem
Pindorama, país do futuro

(*Geléia geral*, Gilberto Gil e Torquato Neto)

[316] Mestre em Música (UFG), doutorando em História (UFG), sob a orientação do Prof. Dr. Elias Nazareno. Contato: davi_ebenezer@hotmail.com.

O presente trabalho é um recorte de uma pesquisa de doutorado em andamento na Universidade Federal de Goiás e tem como objetivo discorrer de forma crítica e breve, a partir da observação de alguns elementos estilísticos da canção tropicalista *Geléia geral*, composição de Gilberto Gil e Torquato Neto, o branqueamento do samba brasileiro. Implica na análise reconhecer que o processo de branqueamento do samba tem a ver com a modernidade e seus processos de modernização, colonialidade e práticas capitalistas, assim como com decolonialidade e resistência.

O interesse pela canção como fio condutor deste trabalho veio a princípio pela observação de sua letra que, além de fazer referência ao gênero samba, à modernidade e tradição/práticas ancestrais na cultura brasileira, cita movimentos e linguagens artísticas com as quais os tropicalistas tiveram contato e que serviram para fundamentar a proposta tropicalista, dentre eles o movimento Modernismo[317] e o Romantismo[318]. Cabe lembrar que a Tropicália foi um movimento cultural amplo que buscou pensar o Brasil pela canção popular. Sua proposta foi manifesta por várias linguagens artísticas, mas a força motriz do movimento foi a canção popular, que ganhou visibilidade nos festivais exibidos pela TV nos anos finais da década de 1960. Entende-se assim que a letra da canção *Geléia geral*, descrevendo a *geléia geral brasileira*[319], faz uma narrativa particular do Brasil através de sua trama cultural, que como espelho reflete o encontro/desencontro de *dois Brasis*; um que insiste em ser moderno e outro pautado pela tradição ou ancestralidade. Pode-se dizer, um Brasil oficial e um outro real, sendo que o primeiro se oficializa se apropriando do segundo, e de forma disfarçada se apresenta como tal.

Geléia geral, a canção, é a sexta faixa do lado A do disco manifesto tropicalista Tropicália ou Panis Et Circencis. Seu título toma de empréstimo uma expressão cunhada pelo poeta Décio Pignatari. Conforme relato de Augusto de Campos para o Suplemento Literário de Minas Gerais, datado de 2007, a expressão surgiu de uma resposta dada por Décio Pignatari ao poeta Cassiano Ricardo quando, crítico ao movimento literário Concretismo, Cassiano disse ao

[317] Os versos "a alegria é a prova dos nove", "Pindorama, país do futuro", fazem menção ao movimento. Caetano descreve em sua autobiografia Verdade Tropical que a montagem da peça "O Rei da Vela", de Oswald de Andrade, por José Celso Martinez Correa, serviu-lhe para ampliar a consciência do movimento.
[318] "Minha terra onde o céu é mais lindo". O primeiro verso do poema Canções do Exílio, de Gonçalves Dias, é "minha terra tem palmeiras onde canta o sabiá". Torquato Neto, aproveitando a elocução, *acudiu* o verso seguinte da canção, fazendo substituição de "palmeiras", que era o que se *queria*, por "Mangueira".
[319] Lúcia Lippi Oliveira (1998), citada por Naves (1998), chama a atenção para o fato ao dizer que no Brasil, "músicos, poetas, pensadores partilham da visão do país como pujança, como universo inesgotável de traços culturais arcaicos e contemporâneos, regionais e universais convivendo simultaneamente (Oliveira, 1998 *apud* Naves, 1998, orelha).

tropicalista Décio Pignatari que os poetas concretistas "eram muito radicais[320]" em sua proposta. Prontamente foi respondido com a seguinte frase: "no meio da geleia geral brasileira, alguém tem de fazer o papel de medula e osso". Adotada pelos tropicalistas compositores da canção, que também eram considerados pela crítica musical da época como radicais em sua proposta, a expressão "geléia geral" também foi título de uma coluna escrita por Torquato Neto no jornal Última Hora, entre os anos de 1971 e 1972[321].

A propósito, o intuito da expressão "geléia geral", utilizada pelos tropicalistas, era o de descrever um Brasil plural, que se apresentava como contraditório, no qual a modernidade e seus processos de modernização conviviam com a tradição ou práticas ancestrais. A observação de alguns elementos estilísticos da canção, dentre eles a letra, revela o que se diz. A modernidade brasileira e os seus processos de modernização, representados na letra da canção pelo "Jornal do Brasil", "TV", "LP do Sinatra", "Formiplac" e "jato", convivem com a tradição da festa e dança "bumba-meu-boi", com o samba da "Mangueira", onde o "samba é mais puro", com a "Portela", e com a "Voz do morro". Esse (des)encontro da tradição com a modernidade tem destaque na estrofe da canção que diz: "não vê no meio da sala, as relíquias do Brasil, doce mulata malvada, um LP de Sinatra".

Dessa forma, sendo o objetivo deste trabalho discorrer sobre o processo de branqueamento do gênero samba, e considerando a canção *Geléia geral* com seus elementos estilísticos representante da proposta tropicalista – uma forma particular de pensar o Brasil e a canção sendo a condutora do debate -, dá-se atenção para os versos da canção que remetem ao samba, que de oito estrofes existentes, em cinco faz menção ao gênero[322]. Até os versos "a alegria é a prova dos nove" e "a tristeza é teu porto seguro", apresentados de forma irônica, podem ser considerados imagéticos ao samba.

Cabe, portanto, neste primeiro momento, compreender como o gênero samba e seu processo de branqueamento podem ser refletidos pela óptica tropicalista.

[320] "Vocês são muito radicais. O arco não pode ficar tenso todo o tempo. Vocês vão ter de afrouxar".
[321] Torquato Neto na Geleia Geral Brasileira.
[322] "E Mangueira onde o samba é mais puro", "doce mulata malvada", "três destaques da Portela", "um carnaval de verdade", "da janela examina a folia", "voz do morro".

Doce mulata malvada, um LP de Sinatra: modernização, branqueamento e resistência do samba sob o olhar tropicalista

O embranquecimento do samba tem a ver com os processos de modernização. É sabido com Quijano (2005) que colonização e modernidade são parte de um mesmo projeto. Então, entende-se que todos os processos de modernização implicam de alguma forma em colonizar. De forma perspicaz pode-se conceber que o samba, quando embranquecido, foi colonizado. Dado o momento que a classe média branca necessita de entretenimento, e que o rádio, com incentivo do governo passa a ser fonte de capital através de publicidades, a partir da década de 1930 (Estado Novo Varguista), o samba vai atender às demandas de quem detém esse poder (Siqueira, 2012). Se há colonizador e colonizado, concebe-se que o primeiro se tem em grande estima, acreditando ser superior. Quando começa a dialogar com o "inferior", impõe-lhe algumas regras "de aceitação" que diminuem o seu poder criativo[323], "amaciando-o" para uma "convivência pacífica" na sociedade. No caso do samba, o "superior" - branco -, quando em contato com a prática negra, passa a lhe incutir que, sendo ele o "normal", o "universal", o samba "está errado", que terá que se "adequar", ou seja, terá que ser embranquecido. E "pra que discutir com madame"? Madame quer até que no próximo Carnaval "cante ópera" e "que na Avenida, entre mil apertos", que cante "concerto"[324]!!

Sabe-se também que não existe separação entre colonialidade, modernidade e capitalismo, e que o conceito de raça é a base que sustenta essa *trinca*. De acordo com Quijano (2005),

> A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas entre esses grupos. A formação de relações sociais fundadas nessa ideia produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, consequentemente, ao padrão de dominação que se impunha (Quijano, 2005, p. 117).

[323] O samba, antes uma manifestação que era um conjunto de manifestações – festa, dança, música, capoeira e outras -, o que pode ser comprovado pelos vários espaços da casa da Tia Ciata e as práticas que ocorriam nos mesmos (Moura, 1995), passou a ser apenas uma forma canção, muitas vezes até desvinculada da dança.
[324] *Pra que discutir com madame*, composição de Haroldo Barbosa e Janet de Almeida. Recomenda-se para a escuta a gravação de João Gilberto.

É possível ainda conceber que a América Latina, com a presença dos povos ancestrais sendo colonizados, e depois com o deslocamento dos negros escravizados, foi um local perfeito para o exercício do conceito de raça. Para Quijano (2005), "a América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira *id-entidade* da modernidade" (Quijano, 2005, p. 119). O autor acrescenta que

> A privilegiada posição ganhada com a América pelo controle do ouro, da prata e de outras mercadorias produzidas por meio do trabalho gratuito de índios, negros e mestiços, e sua vantajosa localização na vertente do Atlântico por onde, necessariamente, tinha de ser realizado o tráfico dessas mercadorias para o mercado mundial, outorgou aos brancos uma vantagem decisiva para disputar o controle do comércio mundial. (...) E tudo isso, foi, posteriormente, reforçado e consolidado através da expansão e da dominação colonial branca sobre as diversas populações mundiais (Quijano, 2005, p. 119).

Campos (2003), ao descrever a Tropicália como uma manifestação "antropofágica, deglutidora e criadora de inteligência latino-americana", demonstra que os tropicalistas compreendiam isso. A Tropicália entendeu esse discurso de inseparabilidade de colonialidade, capitalismo, modernidade e América Latina e o demonstrou juntando linguagens artísticas, práticas culturais e movimentos artísticos nos aspectos estilísticos de suas canções. A exemplo, quando utilizavam o deboche, a performance e a ironia para criticar, pode-se entender que os tropicalistas estavam tendo uma atitude decolonial[325], ou seja, na expressão de Torquato Neto, estavam desafinando o "coro dos contentes[326]". Sendo assim, compreende-se, portanto, que o movimento Tropicália, em sua forma particular de pensar a Arte e Cultura brasileiras, forma essa traduzida pela canção tropicalista e seus elementos estilísticos, seria a "medula e ossos" da "geleia geral brasileira"[327]. Ou seja, os tropicalistas, em sua forma particular de pensar o Brasil, partindo de uma afirmação decolonial, que considera todas as culturas importantes e que essas possuem um significado pleno para todos, desafiou "o coro dos contentes".

Com esse olhar tropicalista, partindo da observação de que a modernidade foi criada a partir da colonização, que todos os processos de modernização implicam em colonizar e que não existe separação entre colonialidade, modernidade e capitalismo, o samba, como uma prática ancestral africana, pode ser observado em um processo contínuo de diálogo com o outro,

[325] Entende-se como uma afirmação ou atitude decolonial uma forma de ser e de se posicionar no mundo que contraria um poder mundial hegemônico e eurocêntrico.
[326] Verso da poesia *Let's Play That*, de Torquato Neto, musicada por Jards Macalé.
[327] De forma peculiar e improvisada pode-se falar que a Tropicália "colocaria ordem na casa" da Música Popular Brasileira.

que acredita ser superior. Ora vai "embranquecer", ora vai se apresentar como resistência. Por vezes, aquilo que parece ser embranquecimento vai se revelar como resistência para adentrar espaços não permitidos. Siqueira (2012) aponta que nas questões de embranquecimento do samba deve-se pensar nas relações que o gênero estabeleceu com diversos setores. Entende-se, portanto que, mesmo florescendo de forma "subalterna", não se pode considerar que o Estado, o mercado musical, a indústria fonográfica, os "enquadradores de memória", o meio artístico, dentre outros setores que dialogaram com o samba, foram incontestavelmente soberanos, "rei despótico que governa os seus súditos ao seu bel-prazer, e faz dessas culturas apropriadas o que bem quer, no momento que lhe for conveniente" (Pereira, 2023, p. 167). É necessário dizer isso para contrapor o que é comumente afirmado ao se referir ao gênero e seu processo de "branqueamento"; que um grupo dominante se apodera de uma cultura inferiorizada – o samba -, esvaziando de significado suas produções, costumes, tradições e demais elementos. Os que assim compreendem não enxergam no samba uma afirmação decolonial, de resistência e negociação. Entendem, de forma errônea, que

> Tudo é determinado de cima para baixo. Os meios de comunicação "convencem", o capitalismo "converte", o mercado "permite". Não há espaços para agenciamentos, para questionamentos. É tudo determinado a partir de cima, pela estrutura (Pereira, 2023, p. 168).

Portanto, refletir o processo de branqueamento do samba implica em considerar a existência de uma via de mão dupla, de negociações. O samba é festa, e foi com esse caráter lúdico, de celebração, que se manifestou também como resistência, adentrando o cenário cultural do Rio de Janeiro de início do século XX. Aproveitando o Carnaval, uma festa de origem Europeia, o samba, como música e dança, penetrou no território urbano, se afirmando como uma identidade cultural de matriz africana. Como um conjunto de manifestações, de musicalidades, o samba se serviu desse seu caráter de coletividade para penetrar no meio urbano, se colocando para a população do Rio de Janeiro de início de século XX como um meio de manifestação coletiva. Sendo assim, o encontro de várias experiencias musicais em ambientes múltiplos[328] – terreiro, gafieira, escola de samba, dentre outros – condicionou uma gradual assimilação do gênero pelos meios de radiofusão e mercado fonográfico.

[328] A casa da Tia Ciata com seus vários espaços, nos quais ocorriam diferentes manifestações musicais, pode ser citada como exemplo.

As múltiplas nomenclaturas para conceituar o samba expressas na literatura histórica, musicológica e sociológica, suas variações, assim como as várias possibilidades de samba – Samba de Roda do Recôncavo da Bahia, Samba Urbano do Rio de Janeiro, Samba do Morro do Rio de Janeiro, Samba de Breque, Samba de Partido Alto, Samba-Canção, Samba-Carnavalesco, Samba-Choro, Samba-Enredo, Samba Exaltação, Samba de Gafieira, Samba de Quadra, Samba Bossa Nova, Sambalada, Sambalanço, Sambolero, e outras - sugerem que o samba, além de uma manifestação cultural ampla, que agrega várias outras manifestações[329], agrega um sentido de brevidade. Ora se revela como um, ora como outro, desenvolvendo um mecanismo de resistência, que pode ser entendido como ocultações, diante de práticas e tentativas de embranquecimento. Assim, as várias derivações ou "fatiações" do samba representam espaços sociais adentrados e negociações.

Assim, ao levar em consideração que o gênero representa uma etnia – negra – excluída em contato com um estrato social que se considera superior[330], esse samba *mutante* deve ser observado a partir das relações que estabelece com esse "outro". Dessa forma, diante dos vários "sambas", o entendimento do gênero deve se estender além do musical.

De acordo com Siqueira (2012), ao se profissionalizar, o samba voltou-se para o mercado da comunicação e entretenimento que estava surgindo no início da década de 1920[331], atendendo às demandas da classe média branca. Sua "época de ouro", na década de 1930, de inserção em um mercado capitalista, vai coincidir com a expansão da radiofusão, fonógrafo e mercado de espetáculos, no Rio de Janeiro, capital do país, e nos demais centros urbanos. Nesse período, ao se inserir em um mercado capitalista, o samba torna-se mercadoria, e mesmo com suas características rítmicas preservadas, vai sendo "maquiado", "embranquecido", "domesticado", "desenegrecido".

Ainda na década de 1930, um outro fator determinante para a consolidação do samba e seu consequente embranquecimento foi o projeto de administração varguista que, ao se apresentar como um novo modelo político, se preocupou em elaborar um modelo de identidade nacional. O desenvolvimento da urbanização do Brasil no período, proveniente da industrialização e incentivo à imigração por parte do Estado, demonstrou ser um elemento favorável nesse sentido.

[329] Entoando uma mesma rítimica, pode-se falar de "sambas".
[330] Brancos, pertencentes à elite ou classe média.
[331] Cabe uma observação. A música rítmica marcou o contexto cultural do século XX, determinado por uma tecnologia nascente que gerou a indústria do disco e os meios de comunicação como o rádio. Chama a atenção que os que contribuíram para tal foram os afro-descendentes. Nos EUA, com o gênero jazz, no Brasil, com o samba, na América Central, com a salsa, o mambo e outros ritmos.

Siqueira (2012) ainda lista como fatores determinantes para a consolidação do samba (e seu branqueamento), além dos interesses do Estado Varguista na afirmação de uma identidade nacional-moderna para o Brasil, o desenvolvimento da radiofusão, incluindo páreo a esse o fonógrafo e o mercado de espetáculos, o "encolhimento" do ambiente cultural mundial e a industrialização brasileira em ambiente de crise internacional.

Com o processo de reconhecimento, que resultou na incorporação de um novo samba ou "novos sambas", novos compositores, novas temáticas, novos representantes foram surgindo, sendo moldados ao gosto do mercado e Estado. Entende-se, dessa forma, o ocorrido como o processo de embranquecimento/branqueamento do samba. Ao se instituir como uma manifestação de todos, representando o meio urbano, na capital do país, e ainda mais, representando uma identidade nacional, o samba teve que se contrapor a outras identidades, ainda mais, à sua de origem. Embranquecido, ele poderia representar uma brasilidade construída com objetivo de unificação nacional. De forma paradoxal, o negro, criador desse samba, ao mesmo tempo que fornecia ao Estado os elementos culturais que lhe davam condições de congregar interesses para a construção da identidade nacional, foi espoliado da paternidade de tais elementos culturais (Siqueira, 2012)**.** É preciso, contudo, atentar para o fato de que o próprio ato de deslocamento de uma manifestação negra de seu conjunto de manifestações, pode ser entendido como um meio de sobrevivência ou resistência.

Dito isso, convém ressaltar no próximo tópico a frase tropicalista "no meio da geleia geral brasileira, alguém tem de fazer o papel de medula e osso" e seu sentido que remete a uma consciência histórica por parte dos tropicalistas.

A alegria é a prova do nove: a consciência histórica dos tropicalistas no cenário da música popular brasileira

Com as considerações anteriores, após breve análise da canção *Geléia geral*, assim como do embranquecimento e resistência do gênero samba, entende-se, portanto, que o movimento Tropicália, sendo "medula e ossos" da "geleia geral brasileira", teve a intenção de "colocar ordem na casa" denominada música popular brasileira. Ou seja, como já ressaltado, os tropicalistas, ao considerar todas as culturas importantes, com um significado pleno para todos, desafiou "o coro dos contentes". Cabe saber quem era os *cantantes* do cenário da música popular brasileira.

Augusto de Campos (2003), em Balanço das Bossas e Outras Bossas, pontua que a posição adotada por Gil e Caetano quanto à música popular brasileira, que culminou na proposta tropicalista, os aproximava muito das manifestações artísticas de vanguarda. A crítica sofrida pelos tropicalistas tinha origem em uma ala da MPB de caráter "nacionalista". Campos (2003) diz:

> Não faltarão, por certo, como não faltaram, quando surgiu a bossa-nova, quando surgiu a poesia concreta, os conselhos e as admoestações das "linhas duras" de todos os tempos para advertir contra os riscos da aventura criativa de Caetano e Gil. Há pouco, li um artigo cujo título é sintomático: "É perigoso ter alegria, alegria" (Campos, 2003, p. 156).

Percebe-se que o autor vê similaridades nas propostas apresentadas pela bossa nova, Tropicália e poesia concreta. Em João Gilberto, como se verá em citação adiante, tal como os tropicalistas Caetano e Gil, Campos (2003) também enxergava a representação maior da bossa nova.

Campos (2003) acrescenta que

> É precisamente contra isso, contra essa espécie de temor, que a música-manifesto de Caetano Veloso manda a sua mensagem. No estágio de desenvolvimento de nossa música, a discriminação proposta pelos "nacionalistas" só nos poderá retornar à condição de fornecedores de "matéria-prima musical" (ritmos exóticos) para os países estrangeiros (Campos, 2003, p. 156).

O incômodo que o autor sentia tinha relação com o "momento em que a música popular brasileira voltara a assumir uma empostação retórica, demagógica e nacionalóide – o contrário da lição de João[332]" (Campos, 2003, p. 285). É preciso explicar que esse momento ao qual o autor se refere, circunscrito à década de 1960, é aquele do surgimento de uma canção politicamente engajada, que veio a ser denominada "canção de protesto". Essa canção teve sua origem no movimento cultural denominado CPC (Centro Popular de Cultura). Atuante no cenário brasileiro entre os anos de 1961 e 1964, o movimento se caracterizou por uma forte ideologia política. Em seu Relatório - Relatório do Centro Popular de Cultura da União Nacional de Estudantes –, lê-se que o âmbito de sua ação era atuar "com o proletariado, com a intelectualidade e com a área estudantil (principalmente universitária), objetivando atingir as

[332] Gilberto Mendes, em artigo apanhado na coletânea Balanço da Bossa e Outras Bossas, do mesmo autor - Campos (2003), assim entende, que os "baianos, agora "capitalizados" em São Paulo, salvam a MPB. Dez anos atrás, João Gilberto, desta vez, Gilberto Gil, Caetano Veloso (...) indicam a saída para um impasse surgido com mais uma volta às "fontes da nacionalidade" (Mendes, 1967 *apud* Campos, 2003, p. 134).

mais amplas massas". Seu objetivo principal era o de ampliar o debate sobre os dilemas sociais brasileiros utilizando múltiplas linguagens artísticas como o cinema, teatro, música e literatura. Segundo o Relatório citado, foi "a tomada de consciência, por parte dos artistas e intelectuais, da necessidade de se organizarem para atuar de forma mais eficaz e consequentemente na luta ideológica que se trava no seio da sociedade brasileira", que "levou-os a criar o Centro Popular de Cultura".

Portanto, nota-se que em uma proposta pedagógica, através das linguagens artísticas, o CPC – Centro Popular de Cultura - visava promover uma conscientização e mobilização social no país. Sua produção artística circulava de forma maior nas universidades brasileiras e chegava à população através de eventos organizados por estudantes e artistas.

Foi essa proposta pedagógica, com o intuito de conscientizar a população não pertencente à elite e à classe média branca brasileira, que se inseriu na música popular brasileira da época. De caráter nacionalista, essa "empostação retórica, demagógica e nacionalóide" é o objeto de crítica de Augusto de Campos. É importante ressaltar que a direção do departamento de música do CPC ficou a cargo do bossa-novista Carlos Lyra[333], ocorrendo nesses anos iniciais da década de 1960 uma cisão do movimento bossa nova.

Ao refazer uso dessa expressão "coro dos contentes" do poeta Torquato Neto, salta ao texto os poetas concretistas e sua relação com os tropicalistas, que também não deixa de ter relação com Oswald de Andrade, autor da expressão *A alegria é a prova dos nove*, título deste tópico.

Citada por Campos (2003), interessa discorrer essa relação por ela ter sido determinante na concepção da Tropicália e na forma, aqui entendida como uma afirmação decolonial, que a proposta tropicalista se apresenta. Sobre a relação dos tropicalistas com os poetas concretistas, Campos (2003) diz que o ponto de aproximação entre os dois grupos foi Oswald de Andrade. Segundo o autor, a peça O Rei da Vela – "que está para Oswald assim como Morte e Vida Severina para João Cabral, no sentido da difusão no consumo" - trouxe o "gênio turbulento da Semana da Arte Moderna para mais perto do público" e o "colocou no caminho de Caetano Veloso". Dessa forma, "Oswald, básico para os concretos, passou a sê-lo também para Caetano. (...) E a Antropofagia oswaldiana é a própria justificação da Tropicália". Segundo Campos, "Oswald contrapôs à cultura fundada na autoridade paterna, na propriedade privada e no Estado, a cultura "antropofágica", correspondente à sociedade matriarcal e sem classes, que deverá

[333] Sugestiona-se para escuta deste compositor as canções *O subdesenvolvimento* e *Marcha de quarta-feira de cinzas*, esta última em parceria com Vinícius de Moraes.

ressurgir com o progresso tecnológico, devolvendo ao homem a liberdade primitiva" (Campos, 2003, p. 287).

Vê-se que a proposta é a mesma, de significado e importância devida dados à "sociedade matriarcal" e ao "processo tecnológico", o que parece ser antagônico.

Uma importante observação de Caetano Veloso, em sua biografia Verdade Tropical, sobre o impacto provocado pela encenação de O Rei da Vela e a relação da encenação da peça, dirigida por Zé Celso, pode ser descrita:

> Eu tinha escrito "Tropicália" havia pouco tempo quando O rei da vela estreou. Assistir a essa peça representou pra mim a revelação de que havia de fato um movimento acontecendo no Brasil. (...) Depois de ver a peça, conversei com Zé Celso (...). Contei-lhe sobre minha canção "Tropicália" e de como eu a achava semelhante ao que ele estava fazendo (Veloso, 2008, p. 239).

A relação da Antropofagia proposta por Oswald de Andrade e sua relação com a Tropicália, descrita na citação abaixo, vem confirmar que os tropicalistas tinham uma proposta de resposta ao mundo ocidental hegemônico quando reclamavam uma identidade sem apelo nacionalista:

> A antropofagia, vista em seus termos precisos, é um modo de radicalizar a **exigência de identidade** (e de excelência na fatura), não um drible na questão. **Nós tínhamos certeza de que João Gilberto** (que, ao contrário das "fusões" tipo maionese, para usar a palavra escolhida por Calligaris, criou um estilo novo, definido, fresco, inaugural por seus próprios méritos) **era um exemplo claro de atitude antropofágica. E queríamos agir à altur**a (Veloso, 2008, p. 244, grifo meu).

Portanto, enxerga-se também em Oswald de Andrade, com o discorrido acima, uma afirmação decolonial, uma atitude "de igual para igual", brasileira, latino-americana para com o mundo ocidental; uma busca por uma identidade "pronta pra exportação", de enfrentamento ao Ocidente moderno.

Com essas considerações, concebe-se aqui que, desde Oswald de Andrade, há uma tentativa, através de movimentos culturais e linguagens artísticas[334], dessa afirmação decolonial, que com a Tropicália se concretizou. Ao requerer a Antropofagia, Oswald de

[334] A exemplo, um artista como o alagoano Djavan, não se enquadra em nenhum gênero estabelecido. É jazz, é fusion, é samba. Nessa perspectiva, questiona-se até que ponto uma instrumentação pode determinar um gênero. O álbum Araçá Azul, de Caetano Veloso, não tem guitarras e é recebido como um disco tropicalista. Entende-se, dessa forma, que o respeito à diversidade é o que pauta uma atitude decolonial.

Andrade tinha consciência de que era um nativo colonizado, mas não se recusava a comer a carne do colonizador. Práticas ancestrais e modernidade, nota-se!

Vê-se, então, que a proposta de Oswald de Andrade convergia com a de João Gilberto, com a dos poetas concretistas e tropicalistas. Contrárias a um nacionalismo "pedagógico", essas propostas artísticas requeriam uma identidade consciente, que fosse uma resposta para o diálogo do moderno com o popular. Buscavam, assim, uma identidade que refletisse a inseparabilidade dos processos de colonização, junto aos de modernização, miscigenação de raças e capitalismo.

As "fusões" criticadas por Caetano na citação acima, contrárias à proposta musical de João Gilberto, seria o que se acreditava ser uma "convivência pacífica" entre diferentes na trama cultural, a saber, práticas ancestrais, como o samba, quando em contato com os processos de modernização, não sofreriam um "desenegrecimento" nem apresentariam resistência. Se Caetano enaltece João Gilberto por essa proposta, mais uma vez se confirma que os tropicalistas concebiam os diferentes em seus locais de fala, trazendo-os para a convivência a partir desses locais, enxergando-os lá no agora.

Considerações finais

A propósito, na letra da canção *Geléia geral*, os versos "a alegria é a prova dos nove, e a tristeza é teu porto seguro", antes de fazerem menção à Escola de Samba Estação Primeira da Mangueira, "onde o samba é mais puro", deixam entrever um ciclo de convivência afetiva da tristeza com a alegria, o que leva a crer que os tropicalistas, utilizando de deboche e ironia, tinham essa consciência histórica, de que o gênero samba carrega a história de seus criadores. Os negros[335], pais do samba, gênero que é tido como expressão da alegria e representa a cultura nacional, não foram participantes e ainda não participam da história oficial do país. Entende-se, a eles é negado o poder, os cargos políticos ou cargos com alta remuneração, além de não exercerem funções de destaque na maioria dos setores da produção. A escrita deste trabalho se dá em um período pós-Carnaval de 2024, o que leva a questionar: nos desfiles das Escolas de Samba das capitais do Rio de Janeiro e São Paulo, onde foram distribuídos os maiores lucros? Com quem ficou a maior parte? Com os ambulantes, em sua maioria negros, como se sabe, com suas caixas de isopor aos ombros, ou com os conglomerados de bebidas? Quem compunha os camarotes dos desfiles das Escolas de Samba? Brancos ou negros?

[335] Aqui se fala dos escravizados, "alforriados" e descendentes destes (Abreu, 2017).

Entende-se, portanto, ao se refletir com um olhar tropicalista o embranquecimento do samba e sua resistência, que para a maioria negra, de forma contumaz, a alegria dos dias carnavalescos é – deve ser - esquecida na ressaca da quarta-feira-de-cinzas, retornando apenas no próximo carnaval. Sendo a alegria "a prova dos nove", o samba, como representante dessa alegria, é o que resiste como prática musical e se preserva da classe criadora do gênero. Como dito, samba é festa e "a festa é, assim, lazer e preservação" (Siqueira, 2012, p. 154). Como ressalta Sodré,

> Não é exagero falar-se de experiências, de táticas, com recuos e avanços, quando se considera que, desde o final do século XIX, o samba já se infiltrava na sociedade branca sob os nomes de tango, polca, marcha, etc. (Sodré, 1998, p.35-36).

Bibliografia

ABREU, M. **Da senzala ao palco: canções escravas e racismo nas Américas, 1870-1930** (ebook). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2017.

CAMPOS, Augusto de. In: **Suplemento Literário de Minas Gerais**. Disponível em: < https://centrocultural.sp.gov.br/wp-content/uploads/2020/03/CCSP-catalogo-exposicao-arquivo-decio-pignatari-1.pdf>. Acesso em: 18 jan. 2024.

DIAS, Gonçalves. **Canção do Exílio**. In: Constituiçao & Constituinte. Disponível em: < https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/117361/1986_SETEMBRO_071h.pdf?sequence=3>. Acesso em: 15 mar. 2024.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. 2 ª. Ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

NAVES, Santuza Cambraia. **O Violão Azul. Modernismo e Música Popular**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getulio Vargas, 1998.

PEREIRA, Roberto. **Rodas Negras: Capoeira, Samba, Teatro e Identidade Nacional (1930-1960)**. São Paulo: Intríseca, 2023.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. **Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005. Pp. 227-278.

SIQUEIRA, Magno Bissoli. **Samba e identidade nacional: da origem à era Vargas**. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

VELOSO, Caetano. **Verdade tropical.** São Paulo: Companhia das letras, 2008.

Fontes áudio-visuais

GILBERTO, João. **João Gilberto – Pra que discutir com Madame**. Youtube, 28 jun. 2008. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=ojr0HdBH_T8>. Acesso em: 15 jan. 2024.

GIL, Gilberto. **Geléia Geral (Remastered).** Youtube, 22 jan. 2021. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=0P6Ut0iqm_U>. Acesso em: 20 jan. 2024.

NETO, Torquato; MACALÉ, Jards. **Let's Play That (Jards Macalé/Torquato Neto) 1986**. Disponívelm em: < https://www.youtube.com/watch?v=jVHh0MZCBC8>. Acesso em: 18 fev. 2024.

GRAMSCI E A ESCOLA UNITÁRIA

Marcivon Martins da Cunha[336]

Luciana de Souza Ramos[337]

Refletir continuamente sobre os modelos educacionais na sociedade capitalista e explorar alternativas para superá-los é crucial. Nesse contexto, o estudo sobre a proposta de Antonio Gramsci de uma escola unitária ressalta uma alternativa ao modelo educacional tradicional, enfatizando a igualdade e a capacitação crítica dos estudantes para um engajamento ativo nas transformações sociais, desafiando as estruturas de poder vigentes. O objetivo é analisar os conceitos gramascianos de escola única, criticar a escola tradicional clássica, explorar a proposta de Gramsci de uma escola unitária de cultura geral e humanista, e investigar o papel dos intelectuais na reprodução dos valores burgueses na educação. A base metodológica do artigo é uma revisão bibliográfica dos escritos de Gramsci, especialmente seus Cadernos do Cárcere, e obras de estudiosos que abordam a temática da escola unitária e da concepção educacional de Gramsci. Nosso estudo, ressalta a proposta de Antonio Gramsci para uma educação transformadora que unifica formação técnica e cultural, criticando o dualismo educacional e enfatizando o papel dos intelectuais na promoção de mudanças sociais. A escola unitária é apresentada como um meio de promover igualdade e capacitar os estudantes a desafiar as estruturas de poder, visando uma sociedade mais justa.

Palavras-chave: Escola Unitária. Gramsci. Escola tradicional. Intelectual orgânico.

INTRODUÇÃO

Na sociedade contemporânea, marcada por profundas desigualdades sociais e econômicas, a educação surge como um campo fundamental para a promoção da igualdade e da justiça social. Neste contexto, a proposta de Antonio Gramsci sobre a escola unitária ganha especial relevância, oferecendo uma visão crítica e transformadora em contraponto aos modelos

[336] Professor. Graduado em História pela Universidade Estadual de Goiás (Campus Morrinhos). Especialista em Formação Socioeconômica do Brasil pela Universidade Salgado de Oliveira (Universo); Especialista em Meio Ambiente e Sustentabilidade (Finom); Especialista em Gestão da Educação Pública (UFJF); Professor de História efetivo na Rede Pública Estadual – GO. Mestrando em História Pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Goiás-Câmpus Sul – Morrinhos – GO. Endereço eletrônico: marcivonmartins@hotmail.com

[337] Pós-doutora em Desigualdades globais e justiça social pela FLACSO-UNB. Professora titular do Curso de Direito da UEG e Professora colaboradora no Programa de Pós-graduação em História da UEG Campus Sul – Sede Morrinhos.

educacionais tradicionais que perpetuam a segmentação de classe. Gramsci visualiza a educação como uma ferramenta de emancipação, capaz de formar cidadãos conscientes e críticos, que não apenas compreendem a realidade, mas também estão preparados para transformá-la. Portanto, revisitar e analisar sua concepção de escola unitária nos permite refletir sobre como a educação pode ser reestruturada para servir como um verdadeiro motor de mudança social, desafiando as estruturas de poder e promovendo uma sociedade mais equitativa.

Desta forma, o presente artigo busca responder ao seguinte questionamento: Qual é a concepção de escola unitária proposta por Antonio Gramsci e como ela se diferencia da escola tradicional clássica?

Nossos objetivos centrais visam abordar os conceitos gramscianos de escola única ou unitária; analisar a crítica de Gramsci à escola tradicional clássica; explorar a proposta de Gramsci de uma escola unitária de cultura geral e humanista; e investigar a função dos intelectuais na reprodução dos valores burgueses na educação.

É importante nos debruçarmos sobre a temática porque Gramsci defende uma escola unitária que promovesse uma educação transformadora e a formação de uma consciência crítica da classe subalterna. Ele criticava a dualidade da educação italiana, que tinha uma escola para a classe hegemônica e outra para a classe subalterna. A escola unitária deveria formar cidadãos completos, com cultura geral, humanistas, capazes de pensar e agir criticamente na sociedade.

O artigo também discute o papel dos intelectuais na disseminação das ideias e valores burgueses na educação. Gramsci enfatiza que os intelectuais estão a serviço da classe dominante para persuadir, convencer e gerar consenso. A Igreja e a escola são instrumentos nas mãos desses intelectuais, que reproduzem a ideologia dominante.

Para tanto, nossa base metodológica será realizada por meio de uma revisão bibliográfica, com base nos escritos de Antonio Gramsci, especialmente em seus Cadernos do Cárcere. Serão consultadas também obras de estudiosos que abordam o tema da escola unitária e da concepção educacional de Gramsci. A análise crítica e a interpretação dos textos serão fundamentais para compreender e explicar as ideias propostas pelo autor italiano.

A CONCEPÇÃO DE EDUCAÇÃO EM GRAMSCI

Antonio Gramsci (1891-1937) nasceu em Ales no Sul da Itália, na Ilha da Sardenha em uma família pobre, foi vítima de uma doença que o deixou corcunda e afetou o seu

desenvolvimento físico. Quando adulto, sua altura não passou de um metro e meio de altura e mesmo com a saúde muito debilitada, nunca deixou de atuar na política, sendo eleito deputado pelo Partido Comunista Italiano, discordava da forma como a Itália estava sendo conduzida pelo governo e contestava as alegações de sua época, que via o atraso do Sul italiano como consequência de uma unificação incompleta, afirma ser uma questão histórico social.

No campo educacional, Gramsci (2001) desenvolveu o conceito de Escola Unitária, uma escola para todos, capaz de formar o cidadão completo, independente e apto para pensar criticamente e faz duras críticas ao tipo de escola italiana, onde existe a escola para as classes instrumentais, capaz de formar técnicos para as indústrias e atender ao interesse do capital; e a escola clássica, destinada à classe hegemônica.

A educação italiana apresenta uma dualidade, um tipo de escola para a classe subalterna, uma escola profissional e uma escola elitizada para a classe dominante, a escola clássica. A escola profissional ou técnica buscava formar trabalhador e não pessoas críticas. De outro lado, a escola clássica oferecia um ensino diferenciado para a classe hegemônica de forma a prepará-los a permanecer no poder. Para Gramsci (2001, p. 33),

> A tendência atual é a de abolir qualquer tipo de escola "desinteressada" (não imediatamente interessada) e "formativa", ou de conservar apenas um seu reduzido exemplar, destinado a uma pequena elite de senhores e de mulheres que não devem pensar em preparar-se para um futuro profissional, bem como a de difundir cada vez mais as escolas profissionais especializadas, nas quais o destino do aluno e sua futura atividade são predeterminadas.

A escola única, para Gramsci (2001), seria aquela capaz de formar o indivíduo para o trabalho e para a vida. Uma escola humanista e formativa busca o desenvolvimento da capacidade de trabalhar manualmente (de forma técnica e industrial) e o desenvolvimento das capacidades de trabalho intelectual. Nesse sentido, o trabalhador deveria ter acesso ao conhecimento e à teoria marxista, compreendendo a sua realidade de maneira crítica para a construção de uma sociedade igualitária, socialista.

Gramsci (2021, p. 36) faz uma crítica ao modelo educacional dualista/classista e propõe um novo modelo:

> A escola unitária ou de formação humanista (entendido este termo, "humanismo", em sentido amplo e não apenas em sentido tradicional), ou de cultura geral, deveria assumir a tarefa de inserir os jovens na atividade social, depois de tê-los elevado a um certo grau de maturidade

> e capacidade para a criação intelectual e prática e a uma certa autonomia na orientação e a iniciativa.

Para alcançar o seu objetivo, era necessária uma desconstrução do modelo tradicional, dado que, segundo Antônio de Jesus (2005) a burguesia italiana dificultava o acesso da classe trabalhadora à escola média pela diminuição dos institutos médios clássicos estatais, confinando a classe subalterna nas escolas primárias ao possibilitar a escola clássica e a universidade somente para a classe hegemônica. A escola, como lugar de cultura geral, deixa de ser um espaço para a classe subalterna e passa a ser acessível apenas para a classe dominante. A classe hegemônica busca argumentos, a partir dos seus intelectuais, para justificar essa desigualdade. Destarte, segundo Antônio de Jesus (2005, p. 66),

> Como negavam o valor da psicologia, separavam a escola da vida do aluno e da sociedade, porque visavam, em primeiro lugar, atender aos interesses da classe dominante. Para Gentile, o ato educativo não tinha nada a ver com as condições sociais, pois buscava seus fundamentos na filosofia. Assim, utilizando argumentos filosóficos, oferecia à classe dirigente italiana uma justificativa teórica para combater os movimentos opostos, como o socialismo.

A Itália, nesse período histórico, era governada por Benito Mussolini, de orientação fascista e que se identificou, naquele momento, com a ideologia de Gentile, o qual foi encarregado, afirma Antônio de Jesus (2005), de reformar a escola que veio a se tornar um instrumento de opressão e discriminação social da classe hegemônica no poder. A educação estava a serviço da classe dominante na propagação de sua ideologia e reforçar o consenso, a aceitação e naturalização das desigualdades sociais.

Tendo a escola italiana como lugar elitizado e discriminatório, propôs uma escola para a classe proletária que assimilasse a formação técnica-profissional e intelectual. A escola burguesa, como afirma Antônio de Jesus (2005), apenas atendia aos seus interesses de classe hegemônica e não para transmitir valores culturais da classe proletária. Entremente, a classe proletária, através de sues intelectuais orgânicos, escola, sindicatos, jornais entre outros, se organizar para transformar as estruturas culturais existentes para criar uma cultura que reflita seus interesses e valores. Sobre esse pressuposto, Gramsci (2001, p. 49) pontua que,

> Na escola atual, em função da crise profunda da tradição cultural e da concepção da vida do homem, verifica-se um processo de progressiva degenerescência: as escolas do tipo profissional, isto é, preocupadas em

> satisfazer interesses práticos imediatos, predominam sobre a escola formativa, imediatamente desinteressada. O aspecto mais paradoxal reside em que este novo tipo de escola aparece e é louvada, quando na realidade, não só é destinado a perpetuar as diferenças sociais, como ainda a cristalizá-las em "formas chinesas".

Contrapondo a escola elitista, Gramsci (2001) propôs a escola unitária ou de cultura geral, onde o Estado deveria garantir um ensino gratuito para as camadas mais pobres da sociedade, de forma a ampliar o orçamento público para a educação e a manutenção dos educandos nesses espaços, deixando de ser privado e passando a ser público, pois somente assim ela seria de fato democratizada, onde todos os grupos dentro da sociedade teriam acesso gratuito à educação. Ainda, de acordo com o pensador sardo, esta escola de tipo integral, requer transformação enorme na ampliação dos prédios, do material científico, dormitório, bibliotecas, refeitórios e do corpo docente, para atender a sua demanda.

Nessa escola, de acordo com Gramsci (2001), o ensino elementar não poderia ultrapassar de três a quatro anos (primário) e seis anos a média, e deveria ensinar, além das noções de leitura, escrita, matemática básica, geografia e história, os conceitos de direitos e deveres, ou seja, as primeiras ideias de Estado e da sociedade. Desta forma, de acordo com Antônio de Jesus (2005), a educação precisa estar livre de superstições e magia, permitindo uma concepção histórico-dialética do mundo.

A escola unitária, na concepção de Gramsci (2001), deveria criar condições de ensino para a valorização das vivências, da história e conhecimento de mundo dos escolares. Sendo que, os alunos urbanos, pela vivência nesses espaços desde criança, teriam mais noções e aptidões que facilitará a carreira escolar. Ainda, para Antônio de Jesus (2005), no pensamento de Gramsci, a escola unitária terá um papel importante na transformação da vida dos alunos por ser uma educação completa.

De acordo com Gramsci (2001, p. 40),

> O advento da escola unitária significa o início de novas ralações entre trabalho intelectual e trabalho industrial não apenas na escola, mas em toda a vida social. O princípio unitário, por isso, irá se refletir em todos os organismos de cultura, transformando-os e emprestando-lhes um novo conteúdo. Problemas da nova função que poderão assumir as universidades e as academias.

O pensador italiano entendia que a escola primária e média era uma preparação para o ingresso na universidade e um momento de amadurecimento intelectual. Entretanto, afirmava

que a criatividade deve ser cultivada desde o ensino médio e não deve ser monopolizado pela universidade. Essa abordagem mostra a compreensão gramsciana de que a educação é essencial na formação das pessoas desde a infância. Ainda, para Gramsci (2001, p. 39),

> Por isso, na escola unitária, a última fase deve ser concebida e organizada como a fase decisiva, na qual se tende a criar os valores fundamentais do "humanismo", a autodisciplina intelectual e a autonomia moral necessárias a uma posterior especialização, seja ela de caráter científico (estudos universitários), seja de caráter imediatamente prático-produtivo (indústria, burocracia, comércio, etc.)

A escola é vista como um lugar de consciência de classe e de transformação social. Os alunos devem ser capazes de se libertar das influências ideológicas da classe hegemônica e desenvolver uma consciência de classe crítica e autônoma; perceber as contradições e desigualdades presentes na sociedade e estar engajados na luta pelas transformações sociais, econômicas, políticas e culturais.

DINÂMICAS DE PODER E IDEOLOGIA: OS INTELECTUAIS, A IGREJA E A ESCOLA NA CONCEPÇÃO GRAMSCIANA

A escola é um espaço de disseminação de ideias e valores burgueses, buscando inculcar na classe subalterna os princípios norteadores da classe dominante, criando assim o consenso e, quando não, a força coercitiva como forma de perpetuar no poder.

De acordo com Gramsci (1978, p. 52), "a realização de um aparato hegemônico, enquanto cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento".

Para Souza (2017, p. 67), "a maneira como a realidade social é compreendida tem como fundamento um processo de consolidação de ideias postas como verdades e que perpassam pelo senso comum construindo um consenso hegemônico." Entremente, apesar da classe hegemônica ter as suas ideias como válidas para todos, essa visão possui brechas para a formulação de novas visões de mundo da classe não hegemônica.

Para Marx e Engels (2023), é através da ideologia que a classe dominante impõe a sua concepção de mundo à classe dominada, ou seja, as suas ideias, valores e crenças são promovidos como universais e naturais para todos. Nesse sentido, a verdade sobre a realidade é uma construção para justificar as desigualdades, a exploração e criar o consenso. Ainda,

segundo Marx (2019, p. 46), “as ideias da classe dominante são, em todas as épocas, as ideias dominantes; isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força intelectual dominante.” Aqueles que detém os meios de produção são os mesmos que controlam os meios de produção intelectual, os jornais, revistas, canais de TV, livros, entre outros, como forma de propagar as suas ideias e ideias como válidas para todos.

Diferentemente de Karl Marx e Frederik Engels (2019), Gramsci (1978) afirma existir na sociedade várias ideologias. A ideologia, para o pensador sardo, não seria um falseamento da realidade, como afirmava Marx, mas está ligada a própria realidade. Desse ponto de vista, a ideologia da classe trabalhadora, por exemplo, se materializa na ação e organização da luta de classe, da tomada de consciência, da sua intervenção sobre a realidade. De acordo com essa premissa, para Brandão e Dias (2007), a ideologia não é apenas um conjunto abstrato de ideias, ela se materializa através das práticas sociais. Partindo desse pressuposto, para o pensador sardo, a ideologia não é mera ideia, mas tem materialidade nas ações dos indivíduos no processo histórico, na luta de classes.

Segundo Michael Löwy (1991, p. 17),

> Existe um enfrentamento permanente entre as ideologias e as utopias na sociedade, correspondendo, em última análise, aos enfrentamentos das várias classes sociais ou grupos sociais que a compõem. Em nenhuma sociedade existe um consenso total, não existe simplesmente uma ideologia dominante, existem enfrentamentos ideológicos, contradições entre ideologias, utopias ou visões sociais de mundo conflituais, contraditórias.

Os enfrentamentos ideológicos se desenvolvem no interior da sociedade de classes, como forma de luta de uma classe contra-hegemônica, com a classe hegemônica no poder. De acordo com Souza (2017), os valores e princípios que moldam nosso pensamento, sentimentos e ações estão intrinsecamente ligados à dinâmica entre ideologia hegemônica e contra-hegemonia. A relação dialética entre essas forças molda nosso entendimento do mundo e influencia nossas escolhas individuais e coletiva.

Ainda, segundo Rosivaldo Souza (2017), as ideologias são tratadas com tanta naturalidade que nos apresenta como verdades inquestionáveis, aceitas de forma pacífica por toda sociedade. Nesse sentido, para Antonio Gramsci (1978, p. 16), a ideologia tem a função de conservar a unidade “de todo bloco social, que está cimentado e unificado justamente por aquela determinada ideologia.” Logo, a ideologia dominante é mantida por meio do consentimento, da

aceitação, da naturalização das diferenças sociais. Ainda, essa unidade é cimentada pela aceitação generalizada dos valores, ideias e normas impostas pelo grupo hegemônico no poder. Todavia, a ideologia dominante, que é fundamental para a manutenção da unidade de um bloco social, pode ser contestada e transformada pelas classes oprimidas, por meio da conscientização e da luta por mudanças.

Essa dominação parte sempre do consenso, do convencimento, e a educação passa a ser um instrumento nas mãos da classe hegemônica, onde os intelectuais estão a serviço dos detentores dos meios de produção na elaboração de ideias para justificar esse controle social. Ainda, segundo Gramsci (2001, p.15),

> Todo grupo social cria para si, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político; o empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma cultura, de um novo direito, etc.

A educação tem um papel fundamental na disseminação dessa cultura de aceitação das relações sociais estabelecidas e os intelectuais estão a serviço da classe dominante no poder, para persuadir, convencer, gerar o consenso. Em cada período histórico os intelectuais sempre exerceram influência no convencimento e justificativa das relações sociais. Na Idade Média, a Igreja justificava que era a vontade de Deus que a sociedade se dividisse em oradores, bellatores e laboratores e que, segundo Antônio de Jesus (2005, p. 13), “Deus é o único educador”. Sendo a Igreja a representante de Deus na Terra, caberá a ela o papel de transmitir tais ensinamentos. Nesse sentido, Antônio de Jesus (2005, p. 13-14), afirma que,

> Durante quinze séculos, a Igreja foi a única educadora do Ocidente. As primeiras escolas foram as monásticas, que conservavam o tesouro da cultura antiga. Onde houvesse uma cura de alma, deveria haver uma escola paroquial. Nas igrejas capitulares, deveria haver igualmente a escola capitular e, junto às igrejas episcopais, abriram-se as escolas catedrais, onde o próprio bispo ensinava a teologia e comentava as Escrituras. Aquela escola foi a precursora das universidades.

Na Renascença, com o fortalecimento do monarca, alguns pensadores passam a defender a laicização da educação e a separação da Igreja e do Estado, como é o caso de Maquiavel (1999). Mas a reação da Igreja vai vir através da Companhia de Jesus, conforme afirma Antônio de Jesus (2005), que fundou em 1540 a Contra-Reforma para a difusão do

ensino. O objetivo principal da Companhia de Jesus era difundir os ensinamentos da Igreja e combater a Reforma, e o meio mais adequado seria através das escolas, colégios e universidades. Também impunha uma disciplina rígida, hierarquizada e tolhia a liberdade nesses espaços de ensino inculcando a sua ideologia.

Gramsci (2021) será um crítico ferrenho desse método jesuítico de ensino, de inculcação ideológica, impedindo os alunos de serem pessoas pensantes e livres. Para Antônio de Jesus (2005), a Companhia de Jesus reprimia os movimentos de massa, apresentava uma forma de coerção, um instrumento 'reacionário' e autoritário.

Entremente, a partir das revoluções francesa e americana, a burguesia vai se afirmar enquanto classe hegemônica no poder e as novas ideias iluministas vai abalar as bases da pedagogia cristã. Essa nova ideologia iluminista burguesa, uma vez que busca a atender aos seus interesses, vai impor uma nova moral secular, uma nova ideologia.

Diante dessas transformações estruturais, a Igreja não deixa de influenciar no campo educacional, e no início do século XX, o Papa Pio XI lança a encíclica Divini Illius Magistri, onde aborda a educação cristã e a importância da escola católica na formação moral e intelectual dos jovens.

Para Gramsci (2021), a Igreja exercia uma forte influência na organização intelectual e ideológica, o que atrapalhava no processo revolucionário socialista. De acordo com Antônio de Jesus (2005, p. 16-17),

> A Igreja, como instituição hierárquica, sempre foi antagônica ao movimento revolucionário. A religião, quer em seus fundamentos filosóficos, quer em sua estrutura dogmática, pareceu-lhe como uma resposta vaga e não verificável às perguntas da história, um 'sentimento' que deveria ser combatido e superado. A oposição de Gramsci à pedagogia dos jesuítas, igualmente histórica, foi consequência de sua análise da sociedade capitalista contemporânea.

Os eclesiásticos, como intelectuais tradicionais, se colocavam como autônomos e independentes da classe dominante, mas acabavam, assim como os novos intelectuais, a reproduzir a sua ideologia e reforçar a sua hegemonia. A Igreja e a escola são instrumentos nas mãos de intelectuais que atuam em favor da classe dominante. Entretanto, Antonio Gramsci (2021) desenvolve um conceito ampliado de escola, em que a educação vai além das instituições formais de ensino e inclui todos os processos e instâncias em que ocorre a formação e a disseminação de conhecimento e cultura. É o caso do partido, sindicatos, jornais e revistas.

Lugares, assim como na escola, de disseminação, reprodução e contestação das relações de poder da classe hegemônica.

Para Gramsci (1978), a classe hegemônica mantém o seu poder não apenas através da força e da coerção, mas também pela propagação de suas ideias, valores e concepções de mundo. Cria o consenso, o qual é formado a partir da concepção de mundo desenvolvido por um aparato ideológico, de convencimento e aceito como válido por todas as pessoas. É através do consenso que os grupos não hegemônicos aderem a ideologia disseminada pela classe hegemônica no poder. Corroborando, Alves (2010, p. 73) afirma que, "Gramsci destaca a importância de formar uma classe dirigente que se mantenha pelo consentimento das massas e não apenas pela força coercitiva." É mais fácil dominar pelo convencimento do que pela força, e a ideologia cumpre esse papel de criar ideias aceitas por todos e para todos, mesmo que essas ideias não correspondam às práticas dos grupos dominados. Nesse sentido, a hegemonia é um processo complexo de construção de consensos e de liderança intelectual e moral por parte da classe dominante, que molda as estruturas sociais e as relações de poder de forma a manter seu status quo.

Ainda, segundo Gramsci (2004), a classe dominante busca, através do convencimento, do consenso, afirmar a sua ideologia e superioridade, e tem, no Estado, o seu principal defensor, enquanto instrumento de legitimação do seu poder, da sua vontade. A classe hegemônica, junto ao Estado, busca o consenso, a coesão, e quando necessário, a coerção. Aqui, os intelectuais exercem um papel preponderante, o de convencer a classe subalterna a estar a serviço da classe hegemônica no poder, sendo que a hegemonia é uma construção histórica, onde a classe dominante luta para perpetuar no poder. Entretanto, as classes não hegemônicas buscam construir a sua concepção de mundo a partir dos seus intelectuais orgânicos em um movimento revolucionário, como meio de desconstruir o pensamento hegemônico, o consenso, a ideologia dominante, na construção de novas formas de pensar e agir sobre a sua realidade.

De acordo com Sobral e Ribeiro (2020, p. 92), Antonio Gramsci "entendia a construção de uma nova hegemonia como uma unidade entre teoria e ação", ou seja, a transformação da sociedade não poderia ser alcançada apenas através de ideias e conceitos teóricos, mas também por meio da prática e da ação política concreta. Para Gramsci, a classe dominante mantinha sua hegemonia através do convencimento, de sua ideologia, do consenso e não apenas através da coerção, que exigia uma luta contra-hegemônica dos grupos subalternizados.

Ainda, para Gramsci (1978, p. 21),

> A compreensão crítica de si mesmo é obtida, portanto, através de uma luta de 'hegenomias' políticas, de direções contrastantes, primeiro no campo da ética, depois no da política, atingindo, finalmente, uma elaboração superior da própria concepção do real. A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política) é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática finalmente se unificam.

Em Gramsci, a relação entre teoria e prática é fundamental para a compreensão de sua teoria da hegemonia. Gramsci argumenta que a classe dominante mantém sua hegemonia não apenas por meio da coerção, mas também por meio do consentimento ativo das classes subalternas, que são influenciadas pela cultura, ideologia e valores dominantes. Ainda, segundo o pensador sardo, esses valores são elaborados pelos intelectuais da classe hegemônica e reverbera através dos meios de comunicação que estão sobre o controle da burguesia.

Nesse sentido, Gramsci (1978) destaca a importância de combinar a teoria (conhecimento crítico) com a prática (ação transformadora) para construir uma nova concepção do mundo e promover a emancipação das classes subalternas. A teoria fornece as ferramentas analíticas necessárias para compreender a realidade social e política, enquanto a prática envolve a aplicação dessas teorias na luta política cotidiana para transformar as estruturas de poder existentes. A transformação das estruturas de poder na sociedade é realizada através do conhecimento e da ação concreta e transformadora da sua realidade, através de um movimento contra-hegemônico capaz de desafiar e transformar as relações de poder dominantes na sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo abordou de forma abrangente a concepção de escola unitária proposta por Antonio Gramsci e sua distinção em relação à escola tradicional clássica. Ao explorar os conceitos gramscianos de escola única, foi possível compreender a visão do autor italiano sobre a necessidade de uma educação transformadora, que promova a formação de uma consciência crítica na classe subalterna.

Notamos que a concepção de escola unitária de Antonio Gramsci se relaciona profundamente com a realidade atual, especialmente diante dos desafios contemporâneos da educação em sociedades marcadas por crescentes desigualdades sociais e econômicas. Em um momento em que o acesso equitativo à educação de qualidade permanece um desafio, a visão

de Gramsci oferece uma alternativa crítica ao modelo educacional convencional que frequentemente reforça a estratificação social.

Ao promover uma educação que integra formação técnica e humanista para todos, a escola unitária propõe um modelo educacional que visa superar as barreiras de classe, capacitando todos os estudantes com as ferramentas necessárias para questionar e transformar suas realidades. Além disso, a ênfase de Gramsci na formação de intelectuais orgânicos a partir de todas as classes sociais ressoa com as demandas atuais por uma educação que não apenas prepare os indivíduos para o mercado de trabalho, mas também os capacite como agentes de mudança social e política. Esta abordagem é crucial para enfrentar os problemas globais atuais, como desigualdade, justiça social e governança democrática.

Gramsci defendeu a necessidade de uma desconstrução do modelo tradicional de escola, promovendo uma educação gratuita e igualitária que valorize as vivências e conhecimentos dos alunos. Ele se sentiu acomodado da organização prática da escola, fornecendo espaços como dormitórios, bibliotecas e refeitórios, a fim de criar condições para o desenvolvimento intelectual e a formação de uma consciência crítica.

Entendemos que este estudo contribui com o debate do tema ao destacar o papel dos intelectuais na reprodução dos valores burgueses na educação. Através das instituições educacionais e de outros meios de disseminação de conhecimento e cultura, os intelectuais agem em favor da classe dominante, buscando persuadir e convencer a classe subalterna a aceitar as relações sociais contraídas.

Portanto, Gramsci é fundamental para repensar o sistema educacional e promover uma educação emancipatória, capaz de romper com as desigualdades sociais e preparar os indivíduos para uma participação ativa na transformação social. Através de uma abordagem crítica e libertária, a escola unitária proposta por Gramsci visa capacitar os alunos a compreenderem a realidade de forma crítica, questionando as contradições e desigualdades existentes, e se engajarem na busca por mudanças sociais, políticas e culturais.

REFERÊNCIAS

ALVES, Ana Rodrigues Cavalcanti. **O conceito de hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe**. Revista Lua Nova, São Paulo, n. 80, p. 71-96, 2010. https://www.scielo.br/j/ln/a/mQtGPDfjR85HxSSLtmgCzbM/?format=pdf&lang=pt. Acessado em 09 de mar. de 2024.

GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do Cárcere**. Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRAMSCI, Antonio. **Caderno 12 (1932): Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais**. In: _____. Cadernos do cárcere, volume 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 13-53.

GRAMSCI, A. **Concepção dialética da história**. 3ª Ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

LÖWY, Michael. **Ideologia e ciência social: elementos para uma análise marxista.** 7. ed. – São Paulo, 1991.

JESUS, Antônio Tavares de. **O pensamento e a prática escolar de Gramsci.** 2. Ed. – Campinas, SP: Autores Associados, 2005.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Caruccio-Caporale. Porto Alegre: L&PM, 1999.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner / Karl Marx, Friedrich Engels; tradução de Milton Camargo Mota. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2019.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O manifesto comunista**. 7ª ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.

SOBRAL, Karine Martins; RIBEIRO, Ellen Cristine dos Santos. **A concepção de hegemonia no pensamento de Antonio Gramsci.** Cadernos GPOSSHE On-line, Fortaleza, v. 3, n. 2, 2020. https://core.ac.uk/download/pdf/327993238.pdf. Acessado em 02 de fev. de 2024.

SOUZA, Rosivaldo dos Santos. **Ideologia hegemônica e contra hegemonia gramsciana: uma perspectiva filosófica.** Cadernos Cajuína, V. 3, N. 2, 2017, p.66 - 78. https://cadernoscajuina.pro.br/revistas/index.php/cadcajuina/article/view/158. Acessado em 10 de jan. de 2024.

GUERRA RELIGIOSA, CRISTIANIZAÇÃO E VIOLÊNCIA NA CONQUISTA CAROLINGIA DA SAXÔNIA (772-804): UMA ANÁLISE DA *CAPITULATIO DE PARTIBUS SAXONIAE*

Tcharly Pereira Santos[338]

A primeira capitular saxônica marcou o início de um processo de integração jurídica dos saxões ao reino dos francos, cujo rei – e futuro imperador – no final do século VIII era Carlos Magno. Em um contexto de guerra entre os dois povos, a *Capitulatio de Partibus Saxoniae* serviu, junto com a força militar, como um instrumento de submissão dos povos conquistados. Este artigo faz parte de uma pesquisa que busca compreender o impacto da *Capitulatio* na conquista da Saxônia, assim como se ela foi utilizada como um instrumento de conversão forçada dos saxões. O método empregado consiste na análise documental das fontes do período da guerra franco saxônica (772-804), assim como documentos de períodos anteriores, buscando entender o contexto dos dois povos e as motivações que levaram aos trinta anos de guerra e eventual conquista os francos. Ademais, utilizaremos uma vasta consulta bibliográfica para apoiar as análises documentais e fornecer informações importantes.

O mundo germânico e as reimaginações do passado

O grande desafio desta pesquisa é poder compreender, com um desejável grau de precisão, a história de um povo que não deixou o seu legado gravado na história por meio da escrita. Embora runas e achados arqueológicos nos ajudem a ter uma imagem um pouco mais nítida sobre como realmente foram os povos chamados germânicos, tais evidências não podem ser analisadas e interpretadas sem os escassos documentos do período que sobreviveram ao teste do tempo. E estas únicas fontes documentais que contam o pouco que sabemos sobre os povos germânicos foram escritas principalmente por seus inimigos, o que afeta de forma crucial a confiabilidade plena destes relatos.

[338] Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Bolsista financiado pela CAPES, sob orientação da Prof.ª Dr. ª Armênia Maria de Souza. E-mail para contato: tcharly17@gmail.com.

Os dois atores políticos analisados neste trabalho são oriundos do mesmo contexto germânico. Tanto francos como saxões eram povos que viviam além da fronteira que separava a Gália romana da Germânia Magna, território a leste não conquistado pelos romanos. Ambos os povos eram considerados bárbaros, e tiveram contato com Roma através de serviço militar prestados nas legiões romanas. (GEARY, 1988).

Entretanto, com o colapso da administração romana no quinto século, guerras de influencias entre chefes germânicos fizeram surgir uma amálgama de reinos erguidos sobre as ruinas do Império Romano do Ocidente. Os francos foram um dos principais povos a se consolidarem através da força na região da Gália, e sob a liderança de Clóvis, unificaram os diversos povos francos em um reino – não um único reino – mas um grupo de quatro reinos que mantinham uma coesão identitária. A conversão de Clóvis ao cristianismo católico – diferenciando-se dos diversos reinos convertidos ao cristianismo ariano – no início do século VI marcou uma profunda mudança na história dos francos, e que os afastaram cada vez mais da similaridade cultural que outrora tiveram com os saxões.

Este último, por sua vez, constituía-se de uma variedade de povos, e que pelo olhar estrangeiro convencionou-se a chamar de "povo saxão", em um local geográfico chamado "Saxônia", mas que nunca foi chamado assim por alguém destes povos. Os saxões continentais, isto é, aqueles que habitavam o atual norte da Alemanha e sul da Dinamarca, por sua vez também foram influenciados pela deterioração do Império Romano no Ocidente. No século V, ondas migratórias de povos saxões atravessaram o Mar do Norte e se instalaram nas ilhas britânicas. Muitos foram, e muitos também ficaram. Aos saxões continentais, uma considerável fronteira cultural diferenciou e isolou por séculos a ancestral cultura politeísta germânica remanescente na Saxônia da crescente influência da expansão cristã nos reinos germânicos na Gália.

Esta diferenciação entre o cristianismo dos francos e o "paganismo" dos saxões é um fator fundamental para a análise da nossa fonte principal de pesquisa, a *Capitulatio de Partibus Saxoniae*. O artigo 21 do documento evidencia este contraste:

> Se qualquer um houver feito votos em fontes, ou em árvores ou bosques, ou que tenha feito qualquer tipo de oferenda, à maneira dos pagãos, e que tenha participado de uma refeição em honra aos demônios, se ele for um nobre 60

> *solidi*[339], se um homem livre 30, se um *litus*[340], 15. Se, de fato, eles não tiverem meios de pagar de uma só vez, que eles sejam encaminhados à igreja até que os *solidi* sejam pagos. (CPS[341], art. 21º).

A punição financeira mencionada constitui-se como uma punição mais branda em relação à outros artigos. No artigo oitavo, a *Capitulatio* define pena de morte a quem se recusar a batizar, ou até mesmo se esconder e passar por batizado, assim como não batizarem seus filhos (CPS, art. 8º[342]). No quarto artigo, o texto condena à morte quem desprezar o jejum da quaresma e comer carne. Ainda no mesmo artigo, o texto adiciona a mediação de um padre na interpretação deste ato, pois, arbitrariamente, somente o sacerdote poderia julgar a real e eventual necessidade de uma pessoa comer carne nesse evento religioso (CPS, art. 4º).

Eginhardo, ao escrever sobre o período da guerra em sua biografia de Carlos Magno, destaca a diferenciação cultural como causa da perpetuação da guerra:

> A guerra poderia ter terminado muito mais rápido se a falta de fé dos saxões os tivesse permitido. É difícil dizer quantas vezes eles foram conquistados e rendidos humildemente ao rei e prometido que eles fariam o que lhes fossem ordenados, entregado os reféns sem atraso e recebido os emissários enviados. Algumas vezes eles estavam tão quebrados e enfraquecidos que eles até prometeram abandonar a adoração de demônios e se submeterem a fé cristã. Mas várias vezes em que eles estavam prontos para fazerem isso, eles tão rapidamente quebravam suas promessas (...) após o começo da guerra com eles, raramente houve um ano em que eles não faziam este tipo de mudança (EGINHARDO, 2008, p. 23).

O que percebemos ao analisar estas duas fontes é uma adoção de postura por parte dos francos que consideram eles próprios como justos e corretos em detrimento dos saxões, que por terem costumes religiosos distintos, foram considerados como adoradores do "demônio". A partir disto, a problematização que analisamos em nossa pesquisa é a seguinte: quais processos fizeram com que dois povos com uma origem cultural similar se distinguissem de tal forma, que os francos acusassem os saxões de adoradores do Diabo, levando ao exercício de uma violência brutal no processo de conversão?

---

339 O *solidi* corresponde ao soldo, uma soma de doze denários de prata. Segundo Favier, a base do sistema monetário na Europa do século VIII foi o denário de prata e seus múltiplos teóricos: o soldo – equivalente a doze denários de prata – e a libra – equivalente a vinte soldos (FAVIER, 2004, p. 97).

340 *Litus*, ou lite, se refere a um homem alforriado ou de condição inferior (*ibidem*, p. 221).

341 Abreviamos o nome do documento *Capitulatio de Partibus Saxoniae* para CPS.

342 Abreviamos o nome *Capitulatio de Partibus Saxoniae* como "CPS" nas citações. Utilizamos a tradução do latim para o inglês de Dana C. Munro (CAPITULATIO DE PARTIBUS SAXONIAE. In: Boretius, No. 26, p. 68, trad. por MUNRO, D. C. In Dept. of History: Translations and Reprints from the Original Sources of European history, Dept. of History of the University of Pennsylvania., Philadelphia, 1900. Vol. VI, No. 5, pp. 2-4.). A tradução do inglês para o português é autoral.

A resposta para esta pergunta constitui o núcleo desta pesquisa. Para responde-la, analisamos o surgimento dos povos, e como as práticas de "paganismo" eram tão comuns aos povos rurais – inclusive francos – que foi necessário um árduo processo de reforma do cristianismo para que se abandonassem as práticas supersticiosas rurais em favor de uma liturgia cristã cada vez mais abstrata e distante da realidade campesina. Neste assunto utilizamos como suporte bibliográfico as obras de André Vauchez: *A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)*; Richard Hacken: *Worship of the German Forest: An Historical Overview*; Hilário Franco Júnior: *A Eva Barbada: Ensaios de Mitologia Medieval*; Robert Fossier: O homem dos bosques e o homem dos campos; Mircea Eliade: *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Como fonte documental, utilizaremos o *Indiculus Superstitionum et Paganiarum* (743), um índice com 30 práticas consideradas pagãs, escrito por clérigos francos.

Um segundo fator a ser discutido na resposta ao problema que fizemos, está no processo de instauração do reino franco como uma potência cristã cada vez mais influente e poderosa no Ocidente. Para estudar os francos, utilizaremos principalmente as obras de Jean Favier: *Carlos Magno*; Patrick Geary: *Before France and Germany*; Ian Wood: *The Merovingian Kingdoms (450-751)*; Marcelo Candido da Silva: *A realeza nas fontes do periodo merovíngio*; e outras obras adicionais.

Outro elemento desta interdependência da Igreja e do reino franco foi a necessidade que os reinos germânicos do Ocidente encontraram de reescreverem a própria história de seu povo, o que Philipp Dörler (2013) chama de *Origo Gentis*. As obras de Jordanes, Gregório de Tours, Beda e Paulo, o Diácono, criaram uma nova origem para estes povos, com o intuito de afastar o passado bárbaro e criar uma história de origem que os vincule a uma origem greco-romana. Os "narradores da história dos bárbaros", como denomina Walter Goffart em sua obra *The narrators of barbarian history* (1988), que buscaram vincular a origem destes povos não com suas raízes germânicas, mas sim com os sobreviventes de Tróia. Desta forma, estes povos passaram a ver a si mesmos não somente como legítimos sucessores dos romanos, mas também como seus iguais.

Assim, a ideia de que os francos foram o povo eleito por Deus para perpetuar e espalhar o cristianismo, como visto nos *Decem Libri* de Gregório, é fundamental para entender o advento de reis francos cada vez mais preocupados com a erudição, cultura e exegese. Em Carlos Magno, isto será levado a diante de forma exponencial. A ideia de um povo eleito, há décadas e séculos difundida pela elite franca, ocasionou de se coincidir com a unificação dos reinos francos e um acumulo de poder sem precedentes no Ocidente pós-romano na figura de Carlos

Magno. A noção de que ele seria o defensor do cristianismo fez com que o rei franco empregasse uma vida dedicada a expansão militar. Seus feitos contra reinos "pagãos" lhe concederam tamanho prestígio e influência na Igreja, que Carlos Magno passou a ele próprio ditar os rumos doutrinários da Igreja, como visto na controvérsia com a Igreja grega de Bizâncio. Ele se tornou imperador em 800, o primeiro a ostentar este título no Ocidente desde Romulo Augusto em 476.

O que se conclui, é que a resposta para a problematização possui várias camadas interpretativas. A permanência dos saxões em seus costumes politeístas germânicos, assim como a consolidação dos francos como uma potência cristã criou uma diferenciação cultural entre os dois povos cada vez maior. Com a reimaginação do passado dos francos, e a consolidação da ideia de que eles eram o povo escolhido por Deus, criou o ambiente para que se utilizasse a expansão da fé cristã como justificativa de conquista territorial. Um obstáculo a isto foi a tradicional fragmentação do poder político no reino dos francos, que se encerrou durante o governo de Carlos Magno.

Cristianização da Saxônia: a violência militar e a violência da lei

Em 772 Carlos Magno invadiu o território saxônico, cujo povo por séculos atacava e pilhava territórios fronteiriços com os francos. Uma esperada conquista rápida e fácil se tornou uma exaustiva guerra que durou trinta e três anos. A resistência dos saxões ao domínio do cristianismo dos francos gerou um ciclo vicioso de retaliações e punições, tornando uma guerra não apenas de incorporação política, mas também se tornaram guerras de conversão, marcadas pela "violência religiosa", como argumenta Ingrid Rembold (2018, p. 76).

Um dos pretextos encontrados por Carlos Magno foi a cobrança de um tributo de trezentos cavalos instituído em 758, e que segundo Favier (2004, p. 208), raramente foi pago. Reagindo a um ataque dos angarianos, Carlos Magno reage devastando os campos saxões, assim como capturando tesouros e destruindo templos pagãos.

Segundo Favier, Carlos Magno compreende que demonstrações de força não seriam o suficiente. Ele então instaura sedes de comando na Saxônia, incluindo fortificações, guarnições, um palácio e uma igreja, onde no ano de 777 ele convoca, em Padderborn, coração da Vestfália, uma assembleia onde os grandes senhores lhe prestaram juramentos e onde batismos foram realizados. A partir disto, Carlos Magno organiza uma rede de dioceses saxãs (Favier, 2004, pg. 208).

Carlos então recorre a artifícios políticos: Ele convida nobres saxões a participar da política da recém conquista da saxônia. Ele emprega condes de seus apoiadores saxões frente a administração dos territórios conquistados. Carlos conduz com sabedoria a política na Saxônia. Além de conceder a aristocracia saxã lugar na política local, ele não interfere no direito privado dos seus governados.

Talvez o principal líder da resistência saxã – ou pelo menos o mais mencionado nos documentos – foi Widukind, que comandou uma série de rebeliões até se render em 785, seguindo de seu batismo e exílio. Ainda assim, os saxões iriam se rebelar novamente em 792. Três anos antes do batismo de Widukind, aconteceu um dos episódios mais violentos do conflito: após uma trágica derrota militar, o rei dos francos retorna a Saxônia em retaliação. Após membros dos próprios povos saxões delatarem os principais participantes das rebeliões, Carlos Magno ordena a execução de cerca de 4.500 saxões em um único dia. O episódio ficou como massacre de Verden, nome em referência a região onde teria acontecido este sangrento episódio.

Este episódio remete à uma descoberta feita por nós durante a pesquisa: estudar a história das guerras saxônicas no século VIII nos transportam inevitavelmente aos séculos XIX e XX, especificamente no contexto da unificação germânica e o nacionalismo, confluindo no nazismo. Além das associações de Adolf Hitler a figura de Widukind, simbolizando o herói germânico na sua luta contra o cristianismo dos francos, o episódio acima mencionado do massacre de Verden é relembrado em um memorial construído a mando de Henrich Himmler, um dos principais líderes do partido nazista. Este monumento, construído em 1935, foi batizado de *Sachsenhain* (bosque dos saxões), Ele consiste em um bosque onde 4.500 grandes pedras foram erigidas, simbolizando o número de saxões mortos por Carlos Magno em 782.

Este é um dos tópicos da discussão que fazemos na pesquisa, rendendo artigos onde analisamos a influência do nacionalismo alemão no entendimento da história medieval dos povos germânicos. Ainda, analisamos os desafios na própria consulta bibliográfica, em que diversas obras e tradições historiográficas foram “contaminadas” pelos conflitos ideológicos causados pelo nacionalismo na Europa.

Portanto, ao buscarmos por referências bibliográficas para auxiliar no entendimento das fontes, tivemos que discutir as próprias bibliografias, assim como seus autores, incluídos muitas vezes em conflitos nacionais, e que consequentemente afetam a credibilidade de suas obras, mas que por uma baixa disponibilidade de bibliografia, acabam sendo as nossas fontes de pesquisa. Neste tópico utilizamos como consulta bibliográfica principalmente as obras de Ian

Wood: *Barbarians, Historians, and the Construction of National Identities*; Anthony D. Smith: *The politics of culture: ethnicity and nationalism*; Marcelo Candido da Silva: *A realeza nas fontes do período merovíngio (Séculos VI-VIII)*, Jürgen Reulecke: *História alemã, do século VI aos nossos dias*; Patrick G. Geary: *O mito das nações a invenção do nacionalismo*; Patrick Geary: *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World*, Nicholas Goodrick Clarke: *The Occult Roots of Nazism*, Andrew Gillet (ed.): *On Barbarian Identity Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*.

Finalmente, a guerra franco-saxônica iniciou-se em 772 e perdurou até 804, quando Carlos Magno por fim conseguiu submeter s saxões a sua administração política. O conflito terminou com deportações em massa de famílias saxãs para os territórios francos no Oeste. Eginhardo, uma das fontes oculares do período, escreveu que cerca de 10.000 saxões com suas famílias foram deportados para territórios na Gália e na Bavária. Deportações, massacres, devastação de campos e batismos forçados, foram elementos de brutalidade e violência presentes nesta guerra. Por parte dos francos, a violência também veio na forma da lei, como vemos na nossa fonte principal de pesquisa, a *Capitulatio de Partibus Saxoniae.*

Inicialmente, a ideia era utilizar apenas os *Anais Reais Francos* como fonte de narrativa cronológica dos eventos. Entretanto, uma análise bibliográfica fez com que esta ideia fosse reconsiderada por se tratar de uma fonte oficial, escrita na própria corte carolíngia, comprometendo assim a confiabilidade dos relatos. Portanto, consideraremos a inclusão de uma série de anais escritos no mesmo período, com o intuito de trazer fontes distintas que narram os mesmos episódios. Os anais de *Lorsh* por exemplo, assim como uma série de outros anais escritos em mosteiros carolíngios por monges copistas, são fragmentos da história dos francos, em que estes anais eram emprestados para outros monastérios como fonte de consulta para seus próprios anais. Estes documentos serão analisados e considerados nesta pesquisa, sendo de relativo fácil acesso através da biblioteca virtual da *Monumenta Germanica Historiae*, que contém uma série de edições de fontes do período, em idioma latim. Ainda, há trabalho a ser feito no que concerne a análise de fontes complementares, como a *Capitulare Saxonicum* de 797, que substituiu a *Capitulatio de Partibus Saxoniae*, adotando medidas mais contidas aos saxões.

Portanto, algumas problematizações que fazemos nesta análise são: a) podemos chamar a mudança de orientação religiosa na Saxônia de conversão ou cristianização? b) A violência foi uma consequência deste processo ou foi uma ferramenta utilizada deliberadamente? c)

Como a Igreja reagiu diante de tamanha brutalidade? d) A vitória do cristianismo sobre os "pagãos" justifica a brutalidade com que ela ocorreu?

Discutimos a questão conceitual de cristianização e conversão, e como a cristianização preocupa-se com uma mudança quantitativa de religião, enquanto conversão religiosa trata-se de uma mudança qualitativa e subjetiva de reorientação de princípios religiosos e de modo de vida. A partir da discussão conceitual, trazemos a discussão para o contexto das guerras saxônicas. Sobre este assunto, utilizamos principalmente as obras de Johnathan Blake *By the sword of God*; Robert Flierman *Saxon Identities* e *Religious Saxons: paganism, infidelity and biblical punishment in the Capitulatio de partibus Saxoniae*; Gilvan Ventura: *Violência e intolerância religiosa no baixo império: os levantes de Constantinopla sob o governo de Constâncio II (337-361)*; Rui de Andrade Filho: *O Reino Visigodo Católico (Século VI-VIII): Cristianização ou Conversão?*

Sobre a questão da reação da Igreja diante dos métodos utilizados por Carlos Magno na cristianização da Saxônia, estamos ainda em processo de tradução das fontes, cujo idioma está em latim. Os principais documentos analisados para responder este problema são as *Epistolae* de Alcuíno de York, em que o mentor de Carlos Magno e também seu mais influente intelectual da corte, escreve para o seu senhor repreendendo-o – amistosamente – sobre a severidade das suas medidas tomadas na cristianização da Saxônia.

Considerações finais

Por fim, concluímos que para um entendimento sobre uma hipotética culpa, ou responsabilização da parte da Igreja ou do "Estado", por incluir uma sistemática campanha de violência em meio a um processo de cristianização, são necessários primeiramente entender que no período medieval, não existia a distinção entre as motivações políticas e motivações religiosas. A religião estava presente em todas as camadas da sociedade cristã medieval no Ocidente.

Nossa dissertação encontra-se em trabalho avançado de pesquisa bibliográfica e de análise de fontes, necessitando apenas de um processo de tradução de fontes do latim para o português. Neste trabalho, a cada consulta bibliográfica foram encontradas diversas possibilidades de trabalhos futuros e tópicos a serem analisados a partir do amplo leque de opções temáticas que estudas a cristianização da Saxônia no período carolíngio nos proporciona. A teia de informações parte do século VIII, mas pode tanto retroagir para a proto-

história dos indo-europeus como avançar para o século XIX e XX sem se afastar do fio condutor da pesquisa.

Referências

Fontes

VITA KAROLI. In: GANZ, D (trad.) *Two Lives of Charlemagne*. Penguin Books, 2008, London. *CAPITULATIO DE PARTIBUS SAXONIAE*. In: Boretius, No. 26, p. 68, trad. por MUNRO, D. C. In Dept. of History: *Translations and Reprints from the Original Sources of European history*, Dept. of History of the University of Pennsylvania., Philadelphia, 1900. Vol. VI, No. 5, pp. 2-4.

ANNALES REGNI FRANCORUM. In: SCHOLZ, Bernhard Walter; ROGERS, Barbara (trad.). *Carolingian Chronicles: Royal Frankish Annals and Nithard's Histories*. University of Michigan, 1970.

INDICULUS SUPERSTITIONUM ET PAGANIARUM. In: Boretius, No. 27, p. 222-223. *Capitularia Regum Francorum.* Monumenta germaniae historica: inde ab anno christi quingentesimo vsque ad annum millesimum et quingentesimum, Berlim, 1893.

Referências Bibliográficas

ANDRADE FILHO, R. de O. O Reino Visigodo Católico (Século VI-VIII): Cristianização ou Conversão?. *Politeia - História e Sociedade*, [S. l.], v. 5, n. 1, 2010. Disponível em: https://periodicos2.uesb.br/index.php/politeia/article/view/3904. Acesso em: 26 set. 2022.

ARAÚJO, V.C.D., 2010. *A cristianização da saxônia e a transformação da figura régia*, *Brathair* [online]; disponível em: https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/434/375> Acessado em 27/07/2022.

ARNESTO, Felipe Fernandez. Conceptualizing Conversion in Global Perspective: from Late Antique to Early Modern. In: KENDALL, Calvin B.; Nicholson, Oliver; Phillips, William D.;

RAGNOW, Marguerite. Conversion to Christianity from late antiquity to the modern age: considering the process in Europe, Asia, and the Americas. Center for Early Modern History, Minnesota (USA), 2009.

BLAKE, Jonathan S. "By the Sword of God": Explaining Forced Religious Conversion. Department of Political Science Columbia University, 2014.

BROWN, Peter. *The rise of Western Christendom: triumph and diversity, A.D. 200–1000*. UK: Wiley-Blackwell, 2013.

CLARKE, Nicholas Goodrick. *The Occult Roots of Nazism*. Tauris Parke Paperbacks, UK: 2004.

DA SILVA, Gilvan Ventura. Violência e intolerância religiosa no baixo império: os levantes de Constantinopla sob o governo de Constâncio II (337-361). *Revista Phoînix*, RIO DE JANEIRO, v. 9: 128-149, 2003.

DAWSON, Christopher. *A formação da cristandade: Das Origens na Tradição Judaico-Cristã à Ascensão e Queda da Unidade Medieval*. São Paulo: É Realizações, 2010.

DUBY, Georges. *Guerreros y campesinos*. Siglo XXI de España Editores, Salamanca: 2009.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FAVIER, Jean. Carlos Magno. Editora Estação Liberdade, São Paulo, 2004.

FLIERMAN, Robert. In: Religious Saxons: paganism, infidelity and biblical punishment in the *Capitulatio de partibus Saxoniae*. Artigo do livro: Religious Franks: Religion and power in the Frankish Kingdoms: Studies in honour of Mayke de Jong. Machester, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/25700176/R_Flierman_Religious_Saxons_paganism_infidelity_and_biblical_punishment_in_the_Capitulatio_de_partibus_Saxoniae_R_Meens_et_al_eds_Religious_Franks_Religion_and_Power_in_the_Frankish_Kingdoms_Studies_in_Honour_of_Mayke_de_Jong_Manchester_2016_pp_181_201. Acesso em 16/06/2022.

FLIERMAN, Robert. Saxon Identities, AD 150-900. Bloomsbury, London, 2017.

GANSHOF, François Louis. Frankish Institutions under Charlemagne. Brown University, New York, 1968.

GEARY, Patrick. *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World*. Oxford University Press. New York: 1988.

GEARY, Patrick G. *O mito das nações a invenção do nacionalismo*. Conrad Editora do Brasil, São Paulo, 2005.

GÉLIS, Jacques. *O corpo, a Igreja e o sagrado*. In: CORBAIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História do corpo*. 5ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GILLET, Andrew (ed.). *On Barbarian Identity Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*. Brepols Publishers, Turnhout, 2002.

GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Coleção Museu, Memória e Cidadania, Rio de Janeiro: 2007.

INNES, Mathew. In: HEN, Yitzhak; INNES, Mathew (orgs.). *The Uses of the Past in the Early Middle Ages.* Gráfica da Universidade de Cambridge, Cambridge (UK), 2004.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Editora da UNICAMP, Campinas, 1990.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo, séculos XII a XX*. Terramar, Lisboa: (2003).

NICHOLSON, Oliver (ed.) *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford University Press, UK: 2018.

NOCK, Arthur Darby. Conversion: the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo. University Press of America, Lanham, 1988.

PALMER, James. *Defining paganism in the Carolingian world*. Early Medieval Europe, 2007, Blackwell Publishing Ltd, p. 402–425.

PIRENNE, Henri. *Maomé e Carlos Magno: O impacto do Islã sobre a civilização europeia*. Editora Contraponto, Rio de Janeiro, 2010.

REMBOLD, Ingrid. Conquest and Christianization. Saxony and the Carolingian World, 772-888. Cambridge University Press, New York, 2017.

REULECKE, Jürgen. In: DIRLMEIER, Ulf, *et al*. *História alemã, do século VI aos nossos dias*. Edições 70, Lisboa, 2018.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: Ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Vozes, RJ, 2014.

SILVA, Marcelo Candido da. *A realeza nas fontes do período merovíngio (Séculos VI-VIII)*. História revista, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 89-119 (2006).

SMITH, Anthony D. *The politics of culture: ethnicity and nationalism*. In: *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, culture and social life*. INGOLD, Tim (org). Routledge, London: 2003.

THOMPSON, James Westfall. *The Early History of the Saxons as a Field for the Study of German Social Origins*. The University of Chicago Press, 1926.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Editora Jorge Zahar. Rio de Janeiro, 1995.

WOOD, Ian. *Barbarians, Historians, and the Construction of National Identities*. Journal of Late Antiquity, Volume 1, Number 1, Spring 2008, pp. 61-81 (Artigo). Johns Hopkins University Press: 2008. Acesso em: 05/09/2023, disponível em: https://muse.jhu.edu/article/236361.

WOOD, Ian. *The Pagans and the Other: Varying Presentations in the Early Middle Ages*. Networks and Neighbours, Volume One, Number One, 2013.

HISTÓRIA E FUTEBOL: REPRESENTAÇÃO DO FUTEBOLISTA NEGRO NA IMPRENSA BRASILEIRA ENTRE 1950 E 1970

Rander de Souza Ferreira[343]

Este artigo analisa a representação do futebolista negro na imprensa brasileira entre 1950 e 1970, um período marcado por inúmeros casos de racismo na sociedade e no futebol. Partindo da derrota da seleção brasileira na Copa do Mundo de 1950, especificamente no caso do goleiro Barbosa e submergindo no auge da carreira de Pelé na década de 1970, investigamos como os jogadores negros foram retratados nas páginas dos jornais e revistas esportivas. Utilizando fontes como Correio da Manhã (RJ,1950-1959), Jornal dos Sports (RJ,1970), Manchete (RJ,1952), Revista O Cruzeiro (RJ,1928-1960), Última Hora (RJ, 1951) e a Revista do Esporte (RJ, 1959-1970), com recorte espacial no estado do Rio de Janeiro, buscamos compreender as representações veiculadas pela imprensa escrita e sua relação com as estruturas sociais e políticas da época. O artigo aborda questões como o papel do Estado, as relações entre Futebol e Imprensa, as ferramentas de análise dos conteúdos jornalísticos

Palavras-chave: Racismo, Futebol, Imprensa, Representação.

Introdução

O futebol é uma paixão nacional no Brasil e, ao longo de sua história, tem sido palco de diversas questões sociais, incluindo o racismo. Diante disso, o esporte é uma idolatria profundamente enraizada na cultura brasileira e tem desempenhado um papel significativo na sociedade ao longo de sua história. Infelizmente, o racismo tem sido uma questão recorrente nesse contexto, refletindo as desigualdades sociais mais amplas presentes no país.

Os casos de racismo no futebol brasileiro são lamentavelmente frequentes, seja em manifestações diretas de racismo por parte de torcedores, dirigentes ou até mesmo jogadores,

[343] Graduado em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG), Mestre em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e atualmente é professor efetivo da Seduc-MT e está cursando doutorado em História pela (UFMT) www.ufmt.br – sendo orientado – pelo prof. Dr. Edvaldo Correa Sotana.

seja em formas mais sutis de discriminação estrutural que afetam a representatividade e oportunidades para os jogadores negros.

Apesar dos avanços e das medidas adotadas para combater o racismo no esporte, ainda há um longo caminho a percorrer. A conscientização, a educação e a promoção da diversidade e da igualdade racial são fundamentais para transformar essa realidade e garantir que o futebol brasileiro seja verdadeiramente inclusivo e representativo de toda a sua diversidade étnica e cultural.

Desse modo, a pesquisa se encontra em fase inicial sendo realizada no programa de pós-graduação em história, curso de doutorado, Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). No presente texto, pretende-se apresentar em linhas gerais o projeto de pesquisa e as atividades desenvolvidas até o presente momento. No entanto, ressalta-se que o artigo busca contribuir para uma reflexão sobretudo a partir da representação do futebolista negro na imprensa brasileira entre 1950 e 1970, período marcado por eventos significativos como a derrota na Copa do Mundo de 1950 e a consagração de Pelé na década de 1970. A análise dessas representações jornalísticas nos permite de maneira prévia compreender como o racismo se manifestava no contexto esportivo e como isso refletia as relações sociais mais amplas da época.

Futebol e Racismo – marcadores sociais que atravessam séculos

Atualmente, temos presenciado inúmeros casos de racismo na sociedade brasileira. Constantemente, também, temos assistido a inúmeros casos de racismo no futebol[344]. Assim, apontamos alguns exemplos de ações racistas durante ou depois dos jogos: argentino Leandro Desábato, então do Quilmes, contra Grafite, atacante do São Paulo (2005); Torcedora do Grêmio que xingou o goleiro Aranha em partida contra o Santos, clube em que o atleta atuava (2013); Gerson acusou o jogador Ramirez de racismo em duelo entre Flamengo e Bahia no Maracanã (2019); também o caso do atleta Celsinho, meia do Londrina (2020), relata que sofreu racismo diversas vezes em um mesmo ano e por último e mais recente os diversos casos que o jogador do Real Madri e da seleção brasileira Vinícius Júnior (2024) tem sofrido. Portanto, podemos frisar que existe, sim, racismo no futebol.

Como bem observou Marc Bloch (2001), o processo fundamental do ofício de historiador é compreender o presente pelo passado e, correlativamente, compreender o passado

[344] Diante dos inúmeros casos de racismo noticiados pelas mídias, apontamos um dos sites para evidenciar tais matérias. Disponível em: https://observatorioracialfutebol.com.br/. Acesso em: 10 abril 2024.

pelo presente. Afinal: "[...] O historiador nunca sai do tempo. [...]" (BLOCH, 2001, p. 135). Dessa maneira, esta pesquisa apresenta como tema a história do futebol no Brasil. Convém lembrar que a modalidade esportiva começa a ser praticada entre fins do século XIX e início do século XX. De acordo com Rubim Santos Leão de Aquino:

> Em outubro de 1894, desembarcava no Porto de Santos, proveniente da Inglaterra, o jovem estudante paulista Charles Miller. Em sua bagagem, o considerado pai do futebol, no Brasil, trazia duas bolas, uma bomba para enchê-la, além de uniformes, apito e um livro de regras do esporte (Aquino, 2002, p. 24).

Conforme a bibliografia sobre o assunto, inicialmente, o esporte foi praticado por famílias brancas e elitistas, que interagiam entre seus pares e realizavam essa prática, bem como afirma Magalhães, em Ensino e Memória, Histórias do Futebol:

> Retornando ao Brasil, em seu primeiro momento, o futebol era definitivamente um entretenimento para as elites. Inclusive pelos altos custos, já que todo o material era importado (com o tempo, o brasileiro aprendeu que praticamente qualquer coisa, seja uma meia, uma latinha, poderia substituir a bola...). De qualquer forma, logo se tornou uma importante diversão para as elites e, em pouco tempo, já era praticado no Rio de Janeiro, então capital do Brasil, onde foi introduzido por Oscar Cox, que como Miller, trouxe o futebol – na mala em seu retorno da Europa (Magalhães, 2010, p. 15).

Ainda que o futebol, em seus primórdios, tenha sido visto como uma mera atividade de entretenimento, homens negros enxergaram nele uma das vias para o processo de sociabilidade e sustento familiar, como afirma Mário Filho (2003). Desse modo, com o passar do tempo, tal entretenimento ganhou outras configurações, popularizando-se entre as principais cidades brasileiras, tais como Rio de Janeiro e São Paulo.

O sociólogo Ronaldo George Helal (1997) discute a forma como o futebol é visto pela sociedade brasileira:

> O futebol "é um poderoso instrumento de integração social", por meio do qual "a sociedade brasileira experimenta um sentido singular de totalidade e unidade, revestindo-se de uma universalidade capaz de mobilizar e gerar paixões em milhões de pessoas" (Helal, 1997, p. 25).

Assim, buscando entender mais esta questão, temos como objeto de pesquisa o negro no futebol brasileiro. Especificamente, pretendemos estudar as representações veiculadas nas páginas da imprensa escrita entre os anos de 1950 e 1970.

O ano de 1950 foi escolhido como marco inicial para a pesquisa por identificar uma espécie de cristalização do racismo, em especial no futebol, após a derrota da seleção brasileira para a seleção do Uruguai, por 2 gols a 1, durante a Copa do Mundo, realizada no Brasil –

resultado atribuído ao goleiro Barbosa[345], que, nos anos seguintes, passou a ser considerado o culpado pela derrota na final do mundial. O modo como a imprensa parece nomear/ classificar/ hierarquizar jogadores negros consolida a existência do que Lilia Schwarcz chamou de "racismo velado ou camuflado no país" (SCHWARCZ, 1999, p. 228). Desse modo, contribuindo para culpabilizá-los pelo fracasso na partida que disputavam, e que poderia ser o primeiro título mundial da seleção brasileira.

Já no ano de 1970, tomou-se como corte final em razão da naturalização do racismo no futebol, uma vez que, durante o período em questão, surgem jogadores negros que vão protagonizar o universo futebolístico do país, especialmente na seleção brasileira com as conquistas das copas do mundo de 1958, 1962 e 1970; sendo que, nesta última, um dos principais jogadores foi Pelé. Como observou Carlos Fico (1997), em sua obra Reinventando Otimismo: a ditadura, propaganda e imaginário social no Brasil, na imprensa periódica, fica patente a utilização da imagem do jogador Pelé, com o governo federal tentando demonstrar as características políticas, econômicas, sociais e culturais que são expressas no modo de construção das matérias que propõem/ditam padrões para a sociedade.

Para a pesquisa, utilizaremos os jornais/revistas como documentação privilegiada. Compõem nosso conjunto documental: Jornal dos Sports (RJ, 1970); Última Hora (RJ, 1951); Correio da Manhã (RJ, 1950-1959); Revista do Esporte (RJ, 1959-1970); Manchete (RJ, 1952); Diário de Notícias (RJ, 1970); A Manhã (RJ, 1925-1953); Manchete Esportiva (RJ, 1955); Almanaque dos Desportos (RJ, 1957-1965) e Revista O Cruzeiro (RJ, 1928-1960). Portanto, a escolha desses periódicos em destaque deu-se em razão da tiragem, visto que circularam em âmbito nacional e noticiaram amplamente o futebol no período em questão.

Além disso, outro fator ajuda a explicar a escolha do conjunto documental. É necessário lembrarmos que aconteceram inúmeras mudanças/transformações nos periódicos, a saber: o modo de administração; profissionalização; materialidade; técnicas de produções; funções sociais; comercialização e público-alvo, entre outros aspectos do processo de modernização, o qual se materializou na imprensa do período (Sotana, 2010). Dentre o material já levantado, pode-se observar o Jornal Última Hora (RJ, 1951), periódico fundado no Rio de Janeiro, em 12 de junho de 1951, por Samuel Wainer. Entretanto, a partir de 1952, passou a ser igualmente editado em São Paulo. Para elucidar como o tema aparece na imprensa, citamos um breve trecho da documentação que será trabalhada:

[345] Moacyr Barbosa Nascimento, mais conhecido como Barbosa, foi um futebolista brasileiro que atuou como goleiro.

> Barbosa e os jogos internacionais, depois da "Copa do mundo" de 1950, o público amargou, culpou Barbosa. Culpou primeiramente Barbosa. Achando que Barbosa falhará nos dois gols do Uruguai CULPADO, CULPADO, CULPADO. O extrabrilho era para aniquilar qualquer um, menos o Barbosa que não tinha peso na consciência em circunstâncias tais, aquilo nem mesmo que aconteceu. Mas o público amargo achava que Barbosa não podia entrar nunca em campo [...] (ÚLTIMA HORA, 28.06.1951, p. 6).

Para corroborar com nosso argumento, apresentamos um exemplar do periódico Jornal dos Sports (RJ, 1970). Embora existam outras matérias, fizemos questão de apontar um exemplo que apresenta a hegemonia de alguns atletas negros, notadamente o considerado "Rei do Futebol" (Pelé), que se destacava durante as partidas conquistando reconhecimento mundial por sua qualidade e por sua técnica em campo:

> [...] Os melhores jogadores que passaram pelos campos nacionais, argentinos, uruguaios e chilenos, no espaço de quase 50 anos, considera como os melhores elementos do seu tempo, Neco, Fried, Rolando, Nery. Formiga, Sérgio, Mimi, Rubens Sales, este o maior de todos. Posteriormente, Domingos, Jayme, Biguá, Nilo, Amado, Ademir, Zizinho, etc. Atualmente, Dequinha, N. Santos, Dida, Pavão, Didi, Garrincha, Pelé e Jadir (JORNAL DOS SPORTS, 1970, p. 3).

Levando-se em consideração a existência e o acesso prévio à documentação, procuraremos demonstrar a seguinte hipótese: A partir de 1950, a imprensa periódica passou a veicular representações racistas para tratar do negro no futebol brasileiro. O caso do goleiro Barbosa parece ser emblemático. No entanto, paulatinamente, a imprensa começou a atuar para construir a reputação de Pelé como "Rei do Futebol", atleta que teve sua imagem bastante utilizada pelo governo federal durante a ditadura civil-militar no país.

Durante o processo de investigação, notamos que o futebol tem sido objeto de estudo de outros pesquisadores da área de História, bem como de outras áreas do conhecimento. Assim, ressaltamos que a modalidade esportiva, segundo Helal (1997), pode ser vista como um local/espaço para análise da sociedade brasileira em geral, tendo em vista que, durante ou após as partidas, há inúmeras situações inusitadas praticadas pelos atletas e torcedores.

Em uma perspectiva histórica, este trabalho objetiva refletir sobre o racismo no futebol brasileiro a partir da discussão sobre as relações entre Estado, Futebol e Imprensa, procurando abordar o período compreendido entre 1950 e 1970.

Dito isso, o racismo no Brasil tem assumido características muito peculiares em relação a todas as outras etnias/grupos e países. Aqui, pratica-se, na maioria dos espaços, o racismo de forma velada (Schwarcz, 1999, p. 216), recreativa e, até mesmo, na tentativa de torná-lo um fato amistoso. Por isso, torna-se urgente que consigamos identificar todas as "veias abertas"

(Galeano, 2010) dessa chaga social que tem sido a responsável pelo genocídio (Nascimento, 2016) de um povo que, escravizado durante séculos, hoje, luta por voz, por vez, mas, sobretudo, pela vida.

A estratégia, antes da abolição da escravatura, foi a de desumanizar os povos africanos. Tentaram retirar tudo o que fazia daqueles homens e daquelas mulheres humanos e humanas, a começar pelo nome, pelo país de origem, pelo laço familiar, pelo traço subjetivo que o tornava indivíduo.

Essa é uma estratégia secular e perversa, desde a resistência heroica de Zumbi, que os movimentos negros vêm combatendo. Por certo, que, contra o Estado, a batalha mostra-se muito mais difícil, revelando outro traço desse "racismo à brasileira": o racismo estrutural (Almeida, 2019). Isso porque assume as características de políticas de estado, adotadas, posteriormente, por todas as instituições que não enxergam locais que não sejam de submissão e opressão para o povo negro. Estrutural porque, desde a abolição, marcou nossos espaços geográficos como periféricos e marginais, portanto, os espaços em que os "indesejáveis" se encontram. E, ainda, recebe da sociedade um tratamento diferenciado, sendo alvo das ações das polícias e das caridades feitas para subjugar e humilhar.

A estrutura brasileira foi empreendida para privilegiar certos grupos em detrimento de outros, tidos como "menos-humanos" e, por isso mesmo, menos dignos de direitos. "A inferioridade é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado" (Fanon, 2008, p. 90).

Nesse aspecto, estudar a história do negro no futebol é adentrar um espaço de constantes conflitos e transformações, em que diversos personagens se aproximam e se distanciam conforme as ideias presentes em seus cotidianos. Essa situação suscita vasta reflexão acerca de um campo privilegiado para inúmeras investigações. Neste sentido, o futebol pode ser visto como um catalisador e um ótimo expoente dos ideais e dos conflitos presentes na sociedade, visto que são constatadas atitudes racistas há muito tempo.

Sendo assim, criou-se um paradigma, visto que uma sociedade que rejeita assumir tal atitude, mantendo uma retórica de igualdade racial, contradiz o discurso com a prática. Desse modo, compondo um dos argumentos suficientes para que possamos afirmar que a sociedade brasileira é racista, pois sustenta e sobrevive na farsa da democracia racial. Dessa forma, tendo em vista que essa realidade é expressa no futebol, intenciona-se apresentar o contexto histórico de inserção do jogador negro no futebol, em especial nos anos de 1950 a 1970, como uma das maneiras de evidenciar o racismo camuflado, mascarado e estruturante em um país que rejeitou

(e continua rejeitando) homens negros praticantes de uma modalidade esportista, que foi formada no seio elitista de clubes cariocas e paulistas em finais do século XIX.

Nesse viés, Damatta (1982) salienta que o futebol é um fenômeno que serve como um dos arcabouços para investigação de inúmeras pesquisas, visto que, apoiados nos ideais do autor, consideramos este um dos campos investigativos e privilegiados para análise da sociedade de modo geral. Assim, no século passado e, principalmente, em pleno século XXI, um dos nossos maiores dramas sociais tem recebido destaque no futebol, qual seja, o racismo. Talvez, isso ocorra por conta da intensificação da luta antirracista e pelo fato de os jogadores negros de futebol se agruparem por meio de órgãos que acentuam o enfrentamento ao racismo, como o Observatório da Discriminação Racial no Futebol[346], que tem sido um belo exemplo de luta contra o racismo no esporte.

Em nossa língua, futebol nunca significa apenas um jogo. Nesse contexto, Stuart Hall ressalta:

> Obtinha destaque acadêmico se perguntando como as imagens que vemos constantemente a nossa volta nos ajudam a entender como funciona o mundo em que vivemos, como essas imagens apresentam realidades, valores, identidades, e o que podem acarretar, isto é, quem ganha e quem perde com elas, quem ascende, quem descende, quem é incluído e quem é excluído, como fica a situação particular dos negros nesse processo (Hall, 2016, p.10).

Dessa maneira, a representação midiática sobre o futebol, aquela já conhecida, tendo em vista que já estamos acostumados com ela, chega carregada de emoção, a qual pretende nos transportar para momentos exatos de uma partida, com o intuito de que isso faça parte de nossa vida, seja em uma narração intensa do que está sendo realizado em campo, seja em um relato sobre o que já foi. No entanto, surge um questionamento: de que forma o esporte está presente no imaginário nacional? Já estamos acostumados com seus ritos? Sendo assim, parece natural que a emoção se sobreponha à razão quando este esporte é comunicado ao grande público.

Ainda, uma questão latente que mostra a influência desses padrões dentro do esporte é o racismo estrutural no futebol, bem como afirma Almeida (2019). Para a sociedade brasileira, a visão que se tem a respeito do futebol no país é de que ele é calcado pela democracia racial, sendo que, contudo, o que ocorre, de fato, é um "relaxamento das tensões raciais" (Helal; Gordon JR, 2001). Neste aspecto, ganha destaque a teoria de Hall (2016), sobretudo com relação à linguagem emocional do futebol, que também abre espaço para análises dos gritos de

[346] O Observatório da Discriminação Racial no Futebol é um projeto que acredita no futebol como um importante instrumento de inclusão social e de luta contra a violência e a discriminação racial

torcedores, nos xingamentos dos atletas de equipes adversárias, no apelido relacionado à cor, camuflado de carinho, que está sempre ali, sendo utilizado para mascarar o racismo e legitimar o lugar ao qual ele pertence na visão dos outros.

Assim, de acordo com Fanon (1968), uma sociedade racializada, que foi sendo construída com ideias e atitudes racistas, tornando-se supremacia, bem como colocando em prática ações de crueldades que se espalharam pelo mundo, em seu primeiro momento, por meio do Império, e logo em seguida, através do Estado-nação moderno, que se demonstra também racista. Conforme ressalta Fanon (1968), levando-se em consideração a força que o racismo tem e suas maneiras de proliferação na sociedade:

> O racismo incha e desfigura o rosto da cultura que o pratica. A literatura, as artes plásticas, as músicas para mocinhas ingênuas, os provérbios, os hábitos, os padrões, seja como for, eles se propunham a executar o processo, ou banalizá-lo, para reestruturarem o racismo. Isso significa dizer que um grupo social, um país ou uma civilização não podem ser racistas inconscientemente (Fanon, 1968, p.31).

Nesta direção, Fanon (1968) sinaliza que os sujeitos não agem de maneira inconsciente, sabem muito bem que este racismo enraizado é fundamental para excluir, criminalizar, desumanizar e estabelecer limites dentro de uma sociedade que ainda avalia o discurso da meritocrática e também da naturalização do racismo. Por fim, no próximo item, trataremos sobre as fontes e metodologias que serão abordadas na pesquisa.

Nesta pesquisa, intenciona-se trabalhar com a imprensa enquanto fonte de estudos e os caminhos metodológicos para o percurso de investigação. Ana Maria de Almeida Camargo (1971) aponta que, em uma perspectiva geral, a categoria imprensa periódica envolve revistas, jornais, almanaques e polianteias. Com base nisso, e não negligenciando as especificidades atreladas à historicidade e às características dos jornais, optamos por adotar as categorias "periódicos" ou "imprensa periódica" todas as vezes que tratarmos dos jornais neste texto.

Assim, parte-se das seguintes indagações: Como a história trabalha a imprensa? Quais as ferramentas necessárias para análise dos conteúdos e suas formas de produção? Como acontece o processo de circulação dos impressos?

Diante dos questionamentos acima, fizemos a escolha dos jornais/revistas[347] como fonte desta pesquisa, partindo-se da premissa de que os periódicos são documentos riquíssimos. Desse modo, por meio deles, podemos identificar a divulgação de opiniões e percepções

[347] Todos jornais que serão utilizados como fonte desta pesquisa estão no site: Acesso em: 06 abril 2024.

políticas, socioculturais e religiosas, sejam elas individuais ou coletivas. Temos ciência de que um periódico é uma construção coletiva:

> Pode-se adotar a noção de que um jornal passa por um processo de composição que envolve as agências internacionais de notícia, a estrutura jornalística e o jogo de forças do contexto político e social que, mesmo fora dessa estrutura, atua sobre o periódico e ajuda a delimitar o seu lugar num determinado espaço social. Nesse processo, é preciso observar e compreender as relações sociais aos quais os periódicos estão vinculados, assim como as pressões que por vezes possam estar submetidos (Busetto, 2008, p. 16).

Nesta direção, a metodologia utilizada na pesquisa será qualitativa pautada em uma leitura crítica da mídia, como é estudada pelos/as historiadores/as dentro de uma perspectiva histórica, utilizando-se de alguns recursos, tais como: "É importante estar alerta para os aspectos que envolvem a materialidade dos impressos e seus suportes, que nada têm de natural" (Luca, 2005, p. 132). Contudo, parte-se da escrita dos conteúdos, realizando a distinção de alguns traços a partir da Nova História, dentre eles a relação entre contexto e conteúdo. Desse modo, possibilitando novas perspectivas para a ciência histórica, com ênfase especial na noção de documento, preconizada dentre outros movimentos, pelos Annales. Sendo assim:

> Historicizar a fonte requer ter em conta, portanto, as condições técnicas de produção vigentes e a averiguação, dentre tudo que se dispunha, do que foi escolhido e por quê. É óbvio que as máquinas velozes que rodavam os grandes jornais diários do início do século XX não eram as mesmas utilizadas pela militância operária, o que conduz a outro aspecto do problema: as funções sociais desses impressos (Luca, 2005, p. 132).

Ademais, ao recortarmos nossa fonte de estudos a partir de 1950, identificamos as transformações introduzidas em decorrência da referida data, que foram inauguradas com a reforma do Jornal do Brasil. Desse modo, conformaram, em larga medida, a prática jornalística hoje vigente, processo que tem recebido particular atenção nos trabalhos da pesquisadora Alzira Alves de Abreu (1996).

Com base nas fontes já descritas nos objetivos específicos, a pesquisa terá o seguinte percurso: selecionar por meio de fichamentos notícias/reportagens que tratam, sobretudo, do negro no futebol entre 1950-1970, identificando os conteúdos racistas produzidos pela imprensa que noticiava a participação de jogadores negros no futebol; em seguida, realizar estudos comparativos entre as fontes selecionadas com a intenção de apontar como foram veiculadas as notícias respectivas aos jogadores negros, ainda que, observando sua periodização; por conseguinte, como uma das formas de representação, identificar e escolher as imagens, caricaturas, dentre outras que abordam o negro futebolista. Por fim, após estes estudos/análises,

escrever a tese com as representações contidas na imprensa periódica, confrontando-as com as posições dos autores/as do campo da historiografia no período em questão.

Segundo Luca (2005), os periódicos possuíam características peculiares, no caso, nas estruturas e no conteúdo, que, de certo modo, eram sublinhados com mera desconfiança. Além disso, a autora destaca a necessidade de relutar com intuito de incorporá-los à pesquisa histórica, considerados pouco adequados para a recuperação do passado, por conter registros fragmentários do presente, realizados sob a influência de interesses, compromissos, paixões, etc., do ocorrido forneciam imagens parciais, distorcidas e subjetivas (Luca, 2005, p. 112).

Nesse sentido, compactuamos com a maneira pela qual Heloisa de Faria Cruz (2000) aponta seu entendimento, sobretudo com relação à imprensa como força social ativa, que propõe a reflexão sobre sua historicidade a cada conjuntura estudada. Sendo assim, a autora corrobora afirmando:

> Também na área da História, no ensino e na investigação sobre os mais variados temas e problemáticas, a utilização de materiais da Imprensa hoje está cada vez mais generalizada. E, sem dúvida, tais usos nos distanciam de um tempo em que a imprensa era considerada como fonte suspeita, a ser usada com cautela, pois apresentava problemas de credibilidade. Nestas últimas décadas, perdemos definitivamente a inocência e incorporamos a perspectiva de que todo documento, e não só a imprensa, é também monumento, remetendo ao campo de subjetividade e da intencionalidade com o qual devemos lidar. Tais deslocamentos em relação às perspectivas teórico metodológicas, – ao ampliar o universo das fontes históricas e ao colocar a habilidade em lidar criticamente com as mesmas no centro da formação do professor/pesquisador de história, – vêm ganhando terreno e, para além de penetrarem nas discussões mais 14 acadêmicas nos cursos de graduação e pós-graduação, tornam-se visíveis inclusive nos parâmetros e diretrizes curriculares para o ensino básico (Cruz, 2000, p. 254).

Certamente, Darnton e Roche (1996) lançam uma problematização significativa para melhor compreensão/interpretação do conceito de imprensa. Assim, na obra A Revolução Impressa: A imprensa na França (1775-1800), ambos consideram que o termo imprensa não deve ser visto somente como um espaço de registros ou apenas um elemento do processo social, que meramente contribuíam para destacar os fatos que registravam. “Significa pensar a imprensa como força ativa nos processos, constitutiva – e acrescentamos, ao mesmo tempo constituída – da opinião pública” (Darnton; Roche, 1996). Portanto, ao considerarmos a Imprensa Periódica (fonte) no seu lugar social, supostamente, este seja o primeiro passo para sua historicidade, sendo a marca histórica mais profunda no decorrer do processo de investigação, que contará com uma pesquisa bibliográfica.

Portanto, os resultados preliminares apontam para uma representação tendenciosa e estereotipada dos jogadores negros na imprensa brasileira, que muitas vezes os retratava de forma pejorativa e inferiorizada. Isso refletia não apenas no racismo prevalente na sociedade, mas também a forma como as estruturas de poder se manifestava no mundo do futebol e na mídia.

Conclusão

Este artigo intenciona-se contribui para uma melhor compreensão da história do racismo no futebol brasileiro e destaca a importância de se problematizar as representações veiculadas pela imprensa. Ao refletir sobre o papel da imprensa na reprodução e perpetuação de estereótipos raciais, espera-se colaborar para uma maior conscientização sobre as questões raciais no esporte e na sociedade em geral.

Em suma, este artigo buscará investigar as representações dos futebolistas negros na imprensa brasileira entre 1950 e 1970, um período permeado por manifestações de racismo tanto na sociedade quanto no futebol. A partir de eventos significativos como a derrota da seleção brasileira na Copa do Mundo de 1950 e o auge da carreira de Pelé na década de 1970, investigamos como os jogadores negros foram retratados nas páginas dos jornais e revistas esportivas. Utilizando uma variedade de fontes, desde o Correio da Manhã (1950-1959) até a Revista O Cruzeiro (1928-1960), buscamos compreender as representações veiculadas pela imprensa escrita e sua relação com as estruturas sociais e políticas da época. Além disso, discutimos o papel do Estado, as relações entre Futebol e Imprensa, e as ferramentas de análise dos conteúdos jornalísticos. No decorrer da análise, levantamos questões cruciais sobre a homogeneidade ou diferenças na maneira como os jogadores negros foram retratados, visando a contribuir para uma compreensão mais profunda do racismo no futebol brasileiro e sua interseção com a imprensa e a sociedade global.

Referências

ABREU, Alzira Alves. **A imprensa em transição**: o jornalismo brasileiro nos anos 50 Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

AQUINO, R. S. L. Futebol **Uma Paixão Nacional.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BUSETTO, Áureo. A mídia brasileira como objeto da história política: perspectivas teóricas e fontes. In: SEBRIAN, Raphael Nunes et. al. (org.). **Dimensões da política na historiografia.** Campinas: Pontes Editores, 2008.

CAMARGO, Ana Maria de Almeida. **A imprensa periódica como fonte para a história do Brasil.** Disponível em: http://org/wpcontent/uploads/mp/pdf/ANPUH.S05.44.pdf. Acesso em:02 abril. 2024.

CRUZ, Heloisa de Faria. **São Paulo em Papel e Tinta:** periodismo e vida urbana 1890-1915.São Paulo: EDUC/FAPESP/Arquivo do Estado, 2000.

DAMATTA, Roberto. Esporte na sociedade: um ensaio sobre o futebol brasileiro. In: _____ (org.). **Universo do futebol:** esporte e sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Pinakotheke, 1982.

DARNTON, Robert; ROCHE, Daniel (org.) **Revolução Impressa:** A imprensa na França1775-1800. São Paulo: Edusp, 1996.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

FICO, Carlos. **Reinventando o Otimismo:** ditadura, propaganda e imaginário social no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1997.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina.** São Paulo: L&PM, 2010.

HALL, Stuart. **Cultural e representação.** Organização e Revisão Técnica: Arthur Ituassu; Tradução: Daniel Miranda e Willian Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HELAL, Ronaldo. **Passes e Impasses - Futebol e Cultura de Massas no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GORDON JR., César. Sociologia, história e romance na construção da identidade nacional através do futebol. In: HELAL, R.; SOARES, A. J.; LOVISOLO, H. **A invenção do país do futebol:** mídia raça e idolatria. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.

JORNAL DOS SPORTS, 1970. Disponível em: https://bndigital.bn.gov.br/. Acesso em: 8 maio 2022.

LUCA, Tânia Regina. História dos nós e por meio dos periódicos**.** In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2005.

MAGALHÃES, Lívia Gonçalves. **Histórias do futebol.** São Paulo: Arquivo Público doEstado, 2010.

MÁRIO FILHO. **O negro no futebol brasileiro.** Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tania Regina de (org.). **História da imprensa no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro:** processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

OBSERVATÓRIO da Discriminação Racial no Futebol: Disponível em: Acesso em: 8 maio 2022.

SCHWARCZ, Lilia Moritz**. Nem Preto Nem Branco, muito pelo contrário:** cor e raça na intimidade. História da vida privada no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SOTANA, Edvaldo Correa. **A paz sob suspeita:** representações jornalísticas sobre a manutenção da paz mundial, 1945-1953. Tese de doutorado. UNESP. Assis, SP. 2010.

ÚLTIMA HORA, 28.06.1951. Disponível em: https://bndigital.bn.gov.br/. Acesso em: 15 abril 2024

HISTÓRIA E LITERATURA:
W. BARIANI ORTÊNCIO, GOIÁS E GOIÂNIA

Maria Gabrielly Silva de Oliveira[348]

Nesta pesquisa o intuito é a busca por uma análise da obra do literato e ativista da cultura goiana Waldomiro Bariani Ortêncio (1923-2023). Compreender a vida e obra deste autor é de grande valia para os estudos acerca dos movimentos culturais em Goiás no século XX, visto que Bariani Ortêncio participou ativamente desse período, ora contribuindo diretamente com composições musicais e textos, ora indiretamente recebendo artistas em sua casa e auxiliando as instituições goianas. A partir da discussão de lugar social pautada nas considerações de Michel de Certeau (1982) buscamos demonstrar como as influencias advindas das experiências sociais podem influir diretamente nas produções de um autor. Para tanto, neste texto foi traçado o panorama da vida de Ortêncio e suas principais realizações a fim de evidenciar como esses espaços modificaram e influenciaram a vida e obra do autor.

Palavras-chaves: Representação. Literatura. Goiânia. Bariani Ortêncio.

Introdução

O intuito deste texto é uma análise histórica da vida do escritor, folclorista e ativista Waldomiro Bariani Ortêncio (1923-2023), um agente de extrema importância para compreensão dos movimentos artísticos na primeira metade do século XX em Goiás. Bariani Ortêncio foi um intelectual de grande relevância para as manifestações culturais goianas, seja participando de forma ativa ou apoiando iniciativas no território.

Para tanto, a discussão aqui empreendida recai sobre a necessidade de contribuição para ao escassos trabalhos em relação às contribuições do autor para com a cultura goiana. Apesar de cercado por amigos e figuras reconhecidas no estado, o autor tem poucos trabalhos no âmbito da História e nisso reside o interesse primordial dessa análise.

[348] Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da UEG Morrinhos. mgabriellysilva.mgso@gmail.com, Orientador: Prof. Dr. Julierme Sebastião Morais Souza.

Desse modo, as proposições sobre lugar social do historiador Michel de Certeau (1982) se fazem essenciais para um respaldo teórico, uma vez que é possível deslocar as análises do autor sobre o trabalho do historiador para o escritor ficcional. Nesse prisma, ambos na qualidade de escritores, são influídos pelos lugares que ocupam na sociedade e pelos papéis que exercem ao longo da vida.

Se para o historiador Michel de Certeau (1982) toda investigação histórica é influenciada pelo contexto socioeconômico, político e cultural em que é produzida, ocorre dentro de um ambiente específico, essa pesquisa está sujeita a influências e associações com privilégios e é a partir desse contexto que os métodos são desenvolvidos, o mesmo pode se delimitar para um escritor. É dessa proposta histórica que W. Bariani Ortêncio pode ser lido pela história à luz da articulação de seus lugares sociais com suas produções.

Sendo assim, esta pesquisa tem por premissa estabelecer a relação entre a literatura e a história na figura de um ativista da cultura goiana, demostrando como suas conexões ao longo da vida influenciaram diretamente ou indiretamente suas produções. Desde de seu lugar de nascimento até aqueles que frenteavam seu lar e os marcos históricos do século XX em Goiás podem ser observados nas produções do autor.

W. Bariani Ortêncio, Goiás e Goiânia

Entre as décadas de 1920 e 1930 o cenário geral do Brasil ainda era, em grande medida, alinhado ao contexto mundial, principalmente nos quesitos de demandas econômicas. Segundo Assis (2018), em consonância com outros intelectuais da historiografia goiana, o Estado de Goiás permaneceu à mercê dos grandes centros do país, tendo sua localização geográfica como uma das justificativas para esse "abandono", juntamente a falta de atrativos econômicos às demandas de exportação que regiam os interesses do país. Por consequência, o desenvolvimento do Estado se dá num ritmo diferente dos grandes centros brasileiros, logo, além de ser marcado pelos ideários de atraso ou decadência em relação aos outros centros, ainda prevaleceu com sua configuração político-econômica exordial.

Goiás, ainda na qualidade de província no período Brasil colônia no século XVIII, emerge nos quadros nacionais pelo interesse da Metrópole portuguesa em suas jazidas de ouro[349], é nesse contexto do ciclo do ouro que o Estado herda algumas características, comuns

[349] ASSIS, Wilson Rocha Fernandes. **Estudos de História de Goiás**. Palavrear. Edição do Kindle (3a Edição). Goiânia: 2018

à outras regiões, ligadas a premissa de exploração e ao assolamento de suas terras. A exemplo, a literatura, nesses quadros primordiais, está relegada aos viajantes que observaram os indivíduos que ali residiam, fazendo parte desse contexto de exploração, sendo tais escritos considerada um rico material para pesquisa histórica e um resquício descritivo das vidas goianas.

Foi no Brasil colônia, portanto, que o Estado de Goiás se inseriu nas páginas históricas, assim como outras regiões interioranas que somente no século XVIII adentraram nesse cenário. Revisando a perspectiva de estudos literários, nos estudos de Alfredo Bosi (2017) em *História concisa da literatura brasileira*, o autor evidencia o quanto a literatura brasileira se impregna de características provindas dos grandes centros, muito perceptíveis quando observa-se os demais espaços do Brasil. O autor comenta:

> [...] de um lado houve a dispersão do país em subsistemas regionais, até hoje relevantes para a história da literatura; de outro, a sequência de influxos da Europa, responsável pelo paralelo que se estabeleceu entre os momentos de além- Atlântico e as esparsas manifestações literárias e artísticas do Brasil-Colônia: Barroco, Arcádia, Ilustração, Pré-Romantismo… (BOSI, 2017, p. 11-12)

A partir desse entendimento é possível vislumbrar algumas conclusões sobre esses momentos do Brasil-Colônia que influíram a realidade da literatura brasileira e, por conseguinte, na goiana. Assim como o restante do país que se viu à mercê de influências externas e se impregnou de uma "condição colonial"[350], a região goiana se viu numa dupla situação de subjugo. Primeiro, pelas influências externas que recaíram historicamente sobre o país; segundo, devido a força dos grandes centros brasileiros que rotularam as demais regiões como o "outro" Brasil.

W. Bariani Ortêncio não está inscrito nesse primeiro panorama literário goiano, entretanto, compreender a situação de subjugo e as grandes influências externas às produções literárias goianas auxiliam no entendimento da realidade cultural móvel que já recebia determinadas interferências, legando ao autor uma realidade, muitas vezes, reprimida e controlada pelos grandes centros.

Além disso, sobre tal contexto, é perceptível na obra do escritor muitas reflexões sobre o "ruralismo" do Estado, tanto em suas obras de contos e crônicas como em suas produções

[350] Alfredo Bosi discorre sobre a condição colonial da literatura brasileira em "História concisa da literatura brasileira" (2017) no primeiro capítulo.

paradidáticas[351]. Quando se observa esses textos o que se vê são produções inspiradas nos aspectos mais marcantes da cultura goiana. Marcado pelos modismos da época, Bariani adentra nos reconhecimentos literários goianos sob a premissa de continuidade ao trabalho de outros escritores que, precedentemente, voltaram-se para esse contexto que coloca Goiás num patamar nacional levando em conto as características demarcadas outrora, como o imaginário de "sertão", "boiadas", "tropas" e etc.

> Se o "ciclo da boiada", iniciado em Goiás com Hugo de Carvalho Ramos, recebeu na pena de Leo Godoy Otero um tratamento atualizado, também o "ciclo do sertão", originado de Pedro Gomes, se avoluma e se enriquece consideravelmente na obra de WALDOMIRO BARIANI ORTÊNCIO (São Paulo, 1923) que, no espaço de nove anos, publicou três livros de contos, cada um melhor do que outro, numa via de evolução que se acentua à medida que o escritor vai tomando conhecimento das técnicas de expressão da novelística moderna. (TELES, 2007, p.78)

Bariani Ortêncio é, nesse sentido, um sucessor e a progressão moderna de uma prosa que começa com esses escritos anteriores. O autor pega carona no que já estava em andamento para iniciar sua obra, se inspirando naqueles textos que retomam aquele contexto histórico goiano. É sob influência desses autores, muitos amigos, que Bariani inicia o processo de galgar seu lugar e reconhecimento enquanto escritor.

A historiografia goiana influencia os escritos literários da época com a criação ou reafirmação de conceitos que aparecem nas obras dos escritores goianos. Indícios disso são os títulos e reflexões impressas nessas produções, como a ideia de "sertão sem fim", ora criticada ora reafirmada pela historiografia. Na obra de Chaul (2002), *Caminhos de Goiás: da construção da 'decadência' aos limites da 'modernidade'*, o autor, em diversos momentos do texto, utiliza a expressão "sertão sem fim", que por exemplo nomeia um dos livros que compõem o Ciclo do Sertão de W. Bariani Ortêncio.

Ademais, é retomando as produções históricas que nos primeiros escritos dos viajantes Cunha Mattos (1823), Dr. Pohl (1810), Saint-Hilaire (1816), D'Alincourt (1818), Gardner (1936) entre outros, que se encontra a raiz de diversos estereótipos que influenciam na construção das personagens criadas pelos escritores goianos. Apesar de comporem uma fonte

[351] W. Bariani Ortêncio teve uma fase de produção de paradidáticos por volta dos anos 2000, a obra de mais destaque é "O Homem que não Teimava" (1998), contendo causos inspirados no livro do amigo do autor Júlio César de Mello e Souza, mais conhecido como Malba Tahan.

riquíssima de informações sobre a província goiana, os mesmos escritores trazem em seus relatos concepções de preguiça e marasmo que se impregnam nessas histórias.

Do mesmo modo, os estudos, por parte daqueles historiadores que discutem esses estigmas como Silva e Souza (1764), Alencastre (1831), Luís Palacín (1927), Paulo Bertran (1948) entre outros, trazem um arcabouço de documentos e informações reflexivas que compõe o cenário da História de Goiás, dotados de interpretações que atravessam as mentes e ideias desses escritores. Portanto, à medida que os temas elencados pelos escritores se alinham à visão histórica sobre determinada época, é possível observar diretamente a influência desses pesquisadores e suas contribuições no bojo de entendimentos sobre Goiás. Bariani Ortêncio não está imune a isso e compreender o contexto de sua produção é enriquecedor pelo aspecto de conhecer seu lugar de produção, isto é, seu lugar social.

Considerando tal reflexão, o contexto de mudanças do século XX entra em foco como parte crucial para o entendimento das proposições modernas que influem na vida e obra do autor. Goiás passa por uma série de transformações sociais, políticas e culturais após a guinada proposta no discurso nacionalista de Getúlio Vargas na década de 30[352], bem como pondera Assis (2018, p.151):

> O discurso nacionalista materializou-se através da "Marcha para o Oeste", que expressava, na verdade, a necessidade de expansão do sistema econômico nacional, integrando novas regiões à dinâmica de produção e reprodução do capital. O Governo Federal preocupava-se em garantir o controle efetivo do território, procurando homogeneizar a distribuição da população no espaço. A ocupação da região Centro-Oeste, com destaque para o Estado de Goiás, serviria de etapa preliminar para o avanço posterior da nação para o norte amazônico.

Desse contexto do "moderno" que se forma no século XX e modifica as relações de poder e as instituições do mundo, um equivalente ao "mundo industrializado"[353], as demandas nacionais favoreciam, simbólica e politicamente, o Estado de Goiás. A partir dessa conjuntura é possível compreender o contexto de vinda do jovem Bariani Ortêncio para o estado. O marco desse período para a história goiana é o surgimento de um interventor federal, na figura de Pedro Ludovico Teixeira, que atendendo aos interesses do Governo Federal, realiza uma série de ações que desestabilizam as antigas oligarquias que outrora comandavam o Estado. Dentre

[352] A era Vargas vai de 1939 à 1945, sendo dividida em Governo Provisório (1930-1934), Governo Constitucional (1934-1937) e Estado Novo (1937-1945). (SKIDMORE, Thomas. **Brasil**: de Getúlio Vargas a Castelo Branco. 1930/1964. Rio de Janeiro: Saga, 1969.)
[353] GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002

tais ações a principal e mais significativa é a construção da nova capital Goiânia. A jovem capital se torna não só um símbolo do poder do governador e da modernidade, como também um atrativo para Goiás:

> Getúlio e Ludovico atribuíram ao empreendimento um significado político, econômico e simbólico. Politicamente, a nova capital representava a derrocada da oligarquia Caiado, que tinha na cidade de Goiás seu principal núcleo de poder. Na esfera econômica, a nova cidade expressava o avanço das forças capitalistas e a integração definitiva de Goiás no sistema produtivo nacional. No plano simbólico, Goiânia representava a nação brasileira, que se erguia de seu marasmo histórico, para dar um passo efetivo na conquista do território e na afirmação de sua soberania. A civilização chegava ao sertão indômito, consolidando a hegemonia do novo grupo político que assumia as rédeas da região e da nação. (Assis, 2018, p.157)

. Desse contexto reside, muitas vezes, as temáticas, conceitos e estereótipos que vão rechear os enredos e as personagens de Bariani Ortêncio, a percepção de tal panorama é, desse modo, crucial para o entendimento da realidade de suas obras e do próprio autor. Sendo assim, é perceptível que, a conjuntura histórica goiana na qual o autor estava inserido perpassa sua percepção e, consequentemente, são encontradas em suas produções, uma vez que é nessa realidade que o mesmo retira suas inspirações e aspirações.

Waldomiro Bariani Ortêncio, filho dos descendentes de italianos Josefina Bariani Ortêncio e Antônio Ortêncio, nasceu em 24 de julho de 1923 na cidade de Igarapava, município do Estado de São Paulo, lá vive até 1938 quando a família do mesmo se muda para Goiás. A vinda dos Bariani foi altamente influenciada pelo discurso político da época, a família de italianos tinha interesse em se mudar para a nova capital goiana pela "propaganda de Pedro Ludovico". O pai de Bariani era dono de uma serralheria, e o jovem prefeito de Goiânia Venerando Freitas Borges despertou seu interesse por conta da idade jovial e por demonstrar uma nova roupagem política na recente capital[354].

A família de Bariani Ortêncio compartilhava uma rede de empreendimentos consanguíneos que naquele contexto se encontravam em uma situação desfavorável de negócios, uma vez que o recurso natural estava se esgotando para o trabalho na serralheria em Igarapava. Desse modo, movidos pela conjuntura econômica favorável que Goiânia lhes prometia proporcionar, através de propagandas promovidas pelo governo de Vargas, se mudaram para a capital em 1938, deixando a cidade natal[355].

[354] Depoimento de Paulo Roberto Silva, genro de Bariani Ortêncio, ao programa TBC Memórias (2023).
[355] Depoimento de W. Bariani Ortêncio ao canal do YouTube: "Memorial da Indústria" (2019).

A família de italianos, impulsionados pelos movimentos já supracitados, participaram da construção de Goiânia. Bariani via toda essa movimentação e absorvia para usar posteriormente e seus escritos. O jovem Ortêncio antes do sucesso como escritor era um "aproveitador de oportunidades" (TCB, 2023) e o marco desse lado do autor é o início de sua carreira na capital. Bariani, inicialmente, é reconhecido pelo famoso Bazar do Paulistinha, anteriormente conhecido somente como uma loja de aviamentos e bijuterias em Campinas. O ativista auxiliava a mãe na loja obtendo todo seu conhecimento de alfaiataria. No mesmo local Bariani conheceu a esposa Ana Silva de Moraes (Dona Leuza) com quem teve 6 filhos, três homens e três mulheres.

Os saberes de alfaiataria lhe renderam uma característica em particular enquanto goleiro do Atlético Clube Goianiense, onde recebeu o apelido de "Paulistinha". Um fato interessante sobre a carreira de Bariani Ortêncio é sua participação no time datada da década de 40, período em que o futebol era categorizado como amador e as bolas de capotão eram as grandes protagonistas no esporte. Naquele contexto, qualquer problema com a bola em campo era sinônimo de fim de partida, se esta fosse perfurada não haveria possibilidade de continuidade. Bariani mantinha próximo a si, ao lado da trave do gol, um kit de costura para consertar os rasgos na bola. Obviamente, a mãe o influenciou bastante em suas técnicas, mas um curso de alfaiate feito em São Paulo garantia a continuidade da partida se o paulistinha estivesse em campo[356]. Tal informação só confirma o contato frequente de Ortêncio com a metrópole, demonstrando a influência desta, enquanto epicentro da modernidade[357], nos pormenores da jovem capital goiana.

A carreira de W. Bariani não decolou enquanto goleiro e entra em cena o Bazar do Paulistinha, a loja de maior sucesso em Goiânia por muitos anos seguidos. A princípios as vendas do bazar se concentravam em objetos de costura, mas passou a ser centro de venda de discos e vitrolas, negócio este que rendeu a Bariani o título de compositor e dono da maior loja de discos do Centro Oeste, dando início a fama do autor.

A influência de São Paulo sobre Ortêncio é um vislumbre das influências externas sobre a constituição simbólica da capital. Quando o autor viaja para o grande centro, em busca de produtos a serem revendidos, o que se tem é o encontro entre dois mundos diferentes, Ortêncio vindo do interior goiano encontra um local de efervescência cultural e novidades provindas do

[356] Depoimento de Paulo Roberto Silva, genro de Bariani Ortêncio, ao programa TBC Memórias (2023).
[357] Modernidade aqui se refere ao conjunto de mudanças que o advento de uma sociedade industrial trouxe para o mundo no século XX. (GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002)

além-mar, traz essas influências e, posteriormente em seus escritos, evidencia tais experiências na prosa e no seu modo de vida.

As décadas de 30, 40 e 50 no Brasil são marcadas pelo forte avanço rumo ao centro do país. Sob o programa varguista de "marcha para o oeste" muitas famílias viram em Goiás um lugar de oportunidades[358], assim como a do intelectual. Esse local de encontro com o novo, sobretudo na jovem capital goiana, é um prato cheio para os olhos de Bariani Ortêncio, um horizonte cheio de expectativas e possibilidades. Assim, o autor desenvolve nesse período um negócio próspero e duradouro que elevam seu nome antes mesmo de seus escritos receberem o reconhecimento conhecido.

Nessa leva de mudanças e novas perspectivas políticas e culturais no cenário nacional, em meados da década de 60, uma nova jovem nascia entre o interior. Brasília se apontava como a nova capital do país, o compositor e empresário não perdeu tempo em expandir o Bazar do Paulistinha até lá, e é neste ponto que seu ápice enquanto escritor de músicas ocorre, tendo as produções mais famosas entre Lindomar Castilho, além de compor o próprio Hino de Inauguração de Brasília. Ortêncio recebeu homenagens musicais neste período por se apresentar como um jovem empresário de sucesso na capital.

> O já habilidoso comerciante de aviamentos, discos, rádios e vitrolas aprendeu a comercializar tantas outras coisas. Ele mesmo reconhece que, se tivesse arranjado uma passagem, teria ido vender geladeiras no pólo norte. No sério, Bariani notabilizou-se também no ramo da produção e comercialização de granitos, do qual se diz pioneiro em Goiás. (PESSOA, 2009, p.162)

Tendo seu reconhecimento no âmbito musical, o interesse de Bariani Ortêncio se desviou mais uma vez para o empreendedorismo, a fim de aproveitar todas as oportunidades disponíveis. Sua nova aposta foi na região goiana de Guapó onde abriu uma cerâmica, o local também se descobriu próxima uma reserva de granito, onde Ortêncio mais uma vez empenhou seus esforços, compondo seu currículo com exportação da pedra, dando mais uma categoria ao ativista goiano em sua empreitada em Goiás.

Considerando o contexto histórico da metade do século XX que demandava empreendimentos e novos negócios em Goiás, Bariani Ortêncio é um forte agente para demonstrar esses interesses modernos[359] da sociedade industrial, sobretudo por seu contato com

[358] ASSIS, Wilson Rocha Fernandes. **Estudos de História de Goiás**. Palavrear. Edição do Kindle (3a Edição). Goiânia: 2018

[359] Modernidade aqui se refere ao conjunto de mudanças que o advento de uma sociedade industrial trouxe para o mundo no século XX. (GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002)

o centro paulista, uma vez que seus interesses comerciais dependiam do local. Pessoa (2009, p.161), amigo do autor discorre confirmando o contato constante com São Paulo:

> Já em Goiás, atento ao ofício da mãe, aprendeu a costurar e a dominar toda a gramática dos tecidos e aviamentos. Como esses eram raros em terras de aquém Paraíba, as compras em São Paulo, para baratear o custo dos vestidos das madames goianas de então, despertaram nele as chamas de mais um aprendizado, o mais duradouro, quem sabe.

Ou seja, W. Bariani Ortêncio aproveitou as oportunidades que a conjuntura econômica e social lhe proporcionou na nova capital goiana, fazendo amizades com figuras importantes e empreendendo em todos os âmbitos que observava possibilidades favoráveis. Seu lugar social foi adornado com muitas ligações pessoais importantes que contribuíram direta ou indiretamente para a composição de sua obra, desde jovens aspirantes a artistas até políticos.

Na década de 40, Bariani Ortêncio concomitante aos seus empreendimentos e dentro da realidade mudancista[360], se insere no mundo da escrita como regionalista e produz seus primeiros textos centrados na figura do "sertão" e dos habitantes que se fazem presente neste cenário. A realidade apreendida pelo autor ao fazer parte desses processos históricos, como a marcha para oeste e a construção de Goiânia, é tema da maior parte de suas histórias. Uma das temáticas elencadas é a narração sobre seu percurso de mudança para o interior goiano, encontradas em textos como *A Fronteira (Revolução Constitucionalista de São Paulo de 32)*, livro de 2000 em que o autor escreve seu testemunho sobre o momento histórico e o trabalho mais recente *O Coronel e o Diabo* de 2017 que remonta o passado coronelista de Goiás.

Diante disto, sua estreia no meio literário é com escritos de cunho regional que demarcam seus interesses em preservar as tradições goianas tão valiosas ao autor que cresceu e se desenvolveu na capital. Segundo Antonio Candido (2000) as narrativas regionalistas entram em cena no cenário nacional a partir da segunda geração romântica na segunda metade do século XIX, mas sua consolidação só se dá na década de 1930, sobretudo com o romance nordestino, tendo como principais características a valorização da terra e da paisagem das regiões interioranas brasileiras, seguida de um patriotismo regional que se nega a estar à mercê do papel coadjuvante em relação a formação de uma identidade nacional.

[360] A disputa que marcou o processo histórico goiano entre as décadas de 30 e 40 foi o conflito entre os que não apoiavam a mudanças da capital (antigas oligarquias e vilaboenses) e aqueles que apoiavam, intitulados pela historiografia como "mudancistas". (ASSIS, Wilson Rocha Fernandes. Estudos de História de Goiás. Palavrear. Edição do Kindle (3a Edição). Goiânia: 2018)

Nos primeiros anos enquanto escritor, o olhar de Bariani é voltado para a literatura de ficção com enfoque nas particularidades do sertão e das vivências dos goianos que nasceram nestas terras. Seu primeiro sucesso é o intitulado *Ciclo do sertão*, um conjunto de três obras publicadas entre 1956 e 1965, respectivamente, *O que foi pelo Sertão*, *Sertão o rio e a terra* e *Sertão sem fim*, um compilado de causos, contos e novelas que narram as vivências regionais do sertão goiano, contando estórias de tradições religiosas, tradições matrimoniais, assuntos mórbidos entre outros.

Nessa conjuntura, o intelectual começa a receber o reconhecimento da comunidade literária goiana, das personalidades e políticos do estado e da cidade. A casa de Bariani, famosa pela arquitetura moderna localizada na Rua 82, se revela um local de encontros desses grupos e de fomento de novas estratégias para o desenvolvimento da literatura, da arte e do folclore na capital. Sua popularidade já era carimbada pelos seus empreendimentos de sucesso, sua participação amadora no futebol e suas composições musicais, assim, nas décadas de 50 a 70 seu contato com artistas e participação em eventos culturais alavancam sua carreira enquanto escritor[361]. A capital goiana "fervilhava cultura" (TBC, 2023) e Bariani aproveita cada oportunidade para receber ativistas em sua casa e participar efetivamente desse momento histórico.

O ápice desse momento na vida do escritor é o recebimento do título de cidadão goiano em 1968; título este que lhe rendeu mais fama, amizades políticas e uma seção no jornal O Popular, no qual foi cronista por 30 anos. Na coletânea Cultura Plural de Bariani Ortêncio, Iris Rezende Machado, acentua: (2009, p. 144): "Goiás agradece a Igarapava e, em especial, a Bariani Ortencio por haver acolhido por teto a terra goiana, onde, fortalecido por laços familiares, escreveu não só suas obras-primas, mas também muito da nossa história, da história do Estado de Goiás."

Mediante o empenho e esforços do paulista em conquistar seu espaço no sertão sobre o qual escreveu, é concreto que seu constante contato com o grande centro paulista, suas ações e influências o levaram ao lugar onde estava naquele momento. Dessa maneira, contribuíram para sua notabilidade enquanto uma figura imigrante e ilustre regionalista que escreve sobre Goiás para outras regiões.

A conjuntura goiana nessa segunda metade do século XX e, sobretudo, da capital Goiânia estão em constante mudança, novidades e efervescências culturais. Novos rumos sob

[361] Depoimento de Paulo Roberto Silva, genro de Bariani Ortêncio, ao programa TBC Memórias (2023).

o signo da modernidade fazem com que diversos eventos, personalidades e instituições apareçam nesse cenário. Waldomiro Bariani Ortêncio perpassa esses momentos e os vivencia ativamente, o autor se inclui e se prontifica em auxiliar os artistas que participam do momento. O amigo, escritor e membro do Grupo de Escritores Novos (GEN), Miguel Jorge engrandece na entrevista ao TBC (2023): "Goiás e o Brasil deve muito a ele". A postura é de alguém grato quando comenta que ao chegar na capital foi recebido na casa de Bariani que ajudava aqueles jovens sonhadores que vinha pelo interesse no fervor cultural de Goiânia.

> Lembro-me quando saíamos, no final das tardes de segunda-feira, da reunião da UBE-GO, e liderados pelo escritor Miguel Jorge nos dirigíamos para a casa do Bariani. [...] E, o que era mais interessante, nesses encontros, aconteciam debates, muitos debates, questionamentos e polêmicas calorosas. Discutia-se literatura, falava-se do GEN, da Poesia de Vanguarda [...] nesses debates calorosos, Bariani funcionava sempre como bombeiro, mesmo porque todos o respeitavam pelo equilíbrio e maturidade. (CATELAN, 2009, p.31-32)

O depoimento de Catelan (2009) acima demonstra a postura acolhedora mencionada de Bariani e todo seu apoio aos novos escritores que ascendiam nesse cenário. O GEN, um dos grupos com maior expressividade em Goiás, foi de suma importância para formação de uma identidade literária goiana na conjuntura do fervor da modernidade.

As produções de Bariani são reconhecidas a nível nacional e local, a prosa do autor se preocupa tanto em preservar as tradições do sertão quanto em buscar atualização e se manter antenado nos conflitos do mundo urbano. O autor se mostra uma personalidade dual por apresentar tais características em seus escritos. Como evidência, percebe-se o trabalho de mentor que o autor prestou ao O Grupo de Escritores Novos em Goiás (GEN), uma iniciativa que funcionou como um apêndice das demandas modernistas advindas de outros centros culturais e do contexto histórico brasileiro. Ofertar sua casa como ponto de encontro e participar dos debates demonstra seu contato com os aspectos mais novos e atualizados, importados, muitos, da capital paulista, epicentro dessas novidades culturais. Bariani Ortencio abre suas portas, figurativamente e literalmente, para a modernidade e tudo que remete a ela ao abrigar esse grupo que já nascia sob o signo do "novo", demonstrando os interesses do autor em manter a cultura goiana viva independente de seus interesses estarem voltados para o passado ou futuro.

Os primeiros textos do intelectual estavam ligados as produções da UBE GO, a União Brasileira de Escritores, uma comissão literária goiana que teve como presidente o escritor Bernardo Élis, na década de 40 e 50, a personalidade era amiga e mantinha contato com Bariani Ortêncio. Apesar de fazer parte da primeira corrente regionalista e Bariani da segunda linha, as

temáticas de ambos ainda assim eram o sertão; linhas estas apresentadas por Capel no livro *Goiânia: fundações da modernidade literária no cerrado* (2021, p. 30-31) à luz das visões de Modesto Gomes:

> A primeira, "de prosa rebuscante e difícil", teve como iniciador Hugo de Carvalho Ramos. Nesta corrente, criou-se uma realidade ficcional verossímil, "uma literatura de protesto, interessando-se vivamente pelo sofrimento das criaturas, a miserável gente do interior de Goiás". Os continuadores de Hugo de Carvalho Ramos, como Bernardo Élis e Eli Brasiliense, foram regionalistas que, ao trabalhar a realidade, o fizeram de maneira literária e artística. [...]
> A segunda corrente, a primitivista (na expressão de Gilberto Mendonça Teles), teve como iniciador Pedro Gomes. Neste caso, a prosa interessa-se mais pelos traços orais de fundo folclórico. Bariani Ortêncio, com dois livros publicados na ocasião, era um legítimo representante dessa corrente, segundo Modesto Gomes.

Para além disso, sua caminhada nas estradas culturais goianas só estava no início considerando suas próximas atividades, prêmios e aclamações que recebeu por seus feitos no estado; atividades estas que lhe renderam o título de cidadão goianiense em 1996, presidência de comissões importante para Goiás a nível nacional, entre outros reconhecimentos. Importante notar que entre estas premiações estão os Prêmio de Realização Cultural pela Associação Paulista de Críticos de Arte de 1983 e o título de "Personalidade Cultural Nacional de 1994" pela UBE do Rio de Janeiro, prêmios estes que antecederam a concessão do título de cidadão goiano e demonstram a influência dos grandes centros do país na consolidação de Bariani como um agente cultural goiano.

Waldomiro Bariani Ortêncio foi autor de *O Sertão – O Rio e a Terra* (1959); *Sertão Sem Fim* (1965); *A Cozinha Goiana* (1967); *Vão dos Angicos* (1969); *Força da Terra* (1974); *Morte Sob Encomenda* (1974); *Dr. Libério, o Homem Duplo* (1981); *Estórias dos Crimes e do Detetive Lopes* (1981); *Dicionário do Brasil Central* (1983); *O Enigma do Saco Azul* (1985); *Aventura no Araguaia* (1987); *Meu Tio-Avô e o Diabo* (1993); *Medicina Popular do Centro-Oeste* (1994); *João do Fogo* (1996); *Cartilha do Folclore Brasileiro* (1997); *O Homem que Não Teimava* (1998); *Caminho da Liberdade* (2000); *A Fronteira (Revolução Constitucionalista de São Paulo de 32) e Minha Vida de Menino* (2005); *Crônicas* (2005), segundo o genro, Beto, o autor ainda mantém uma série de livros a serem publicados postumamente (TBC, 2023).

A pluralidade de Bariani resvala em seu reconhecimento nas mais diversas áreas, sua fama a nível nacional o faz um grande nome da cultura goiana como escritor, ensaísta, pesquisador, memorialista, contista, cronista, romancista, ficcionista, folclorista, pensador,

intelectual, letrista, produtor cultural, articulista, jornalista, ativista, literato, administrador, conferencista, orador e poeta.

Considerações finais

Considerando, pois, as discussões sobre lugar social e as influencias que o mesmo exerce sobre as produções dos historiadores é possível deslocar esses entendimentos para compreender um autor ficcional. Assim como os historiadores, as produções de um escritor ficcional são marcadas pelos anseios e experiências sociais vividas. Nas obras são encontradas marcas e resquícios dos contextos de produções, compondo importantes fontes a serem exploradas pelos historiadores.

No caso exposto aqui o que se tem é o desenho da vida agitada de W. Bariani Ortêncio e de como tais relações modificaram os escritos do autor, desde seus interesses de empreender em Goiás até seus anseios de participação nas instituições que nasceram no estado ao longo do século XX.

Portanto, Bariani Ortêncio foi mais um ativista altamente influenciados pelos contextos e pelos espaços que ocupou. O autor se mostra uma figura importante para compreensão do contexto moderno goiano, sobretudo por ter experimentado a realidade goiana que estava em constante mudanças ao longo do século XX.

Referências bibliográficas

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. **Metrópole e Cultura**: São Paulo no Meio do Século XX. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

ASSIS, Wilson Rocha Fernandes. **Estudos de História de Goiás**. Palavrear. Edição do Kindle. 3ª ed. Goiânia: 2018.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 50. ed. São Paulo : Cultrix, 2015

BRITO, Elizabeth Caldeira; SANTOS, Nelson (Org). **A Cultura Plural de Bariani Ortencio**. Goiânia: Kelps, 2009.

CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. In: _____. A Escrita da História. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHAUL, Nars Fayad. **Caminhos de Goiás**-Da construção da decadência aos limites da modernidade. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2001.

GIDDENS, Anthony. Modernidade e identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002
OLIVAL, Moema de Castro e Silva. **GEN:** um sopro de renovação em Goiás. Goiânia: Kelps, 2000.

OLIVEIRA, Guilherme Talarico de. **"De Peneira e Batêia só se Consegue Tutaméia" As Identidades e a Comissão Goiana de Folclore (1948-1978).** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Goiás. Goiânia. 2008.

ORTENCIO, Wladomiro Bariani**. Instituto Cultural e Educacional Bariani Ortencio,** 2012, página inicial. Disponível em: http://institutobarianiortencio.blogspot.com/. Acesso em 29 de agosto de 2023.

PUBLICADA lei que comemora e institui o Ano Escritor Bariani Ortêncio. **Assembleia Legislativa do Estado de Goiás,** 2023. Disponível em: https://portal.al.go.leg.br/noticias/136231/publicada-lei-que-comemora-e-institui-o-ano-escritor-bariani-ortencio. Acesso em: 29 de agosto de 2023.

SILVA, Ademir Luiz da; OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **Goiânia:** Fundações da modernidade literária no cerrado. Goiânia: Caminhos, 2021.

SKIDMORE, Thomas. **Brasil:** de Getúlio Vargas a Castelo Branco. 1930/1964. Rio de Janeiro: Saga, 1969.

TBC Memória. TBC Memória Especial | BARIANI 100 +. **YouTube**, 16 de agosto de 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=za5wFlB0o3s. Acesso em 22 de agosto de 2023.

TELES, Gilberto Mendonça**. A poesia em Goiás: estudo, antologia.** 3. ed. Goiânia: Editora UFG, 2018.

TELES, Gilberto Mendonça. **O Conto Brasileiro em Goiás.** Goiânia: Ed. da UCG, 2007.

IDEIAS DA VIDA FUTURA PARA OS EGÍPCIOS

Helinny Laurrany Machado da Silva[362]

As civilizações antigas tinham diversas visões sobre a morte, influenciando suas estruturas sociais, políticas e religiosas. Cada sociedade atribuía significados únicos à morte, expressos em seus modos de vida. Essas sociedades conferiam à morte funções específicas, rituais e interpretações diversas, transcendendo a mera finitude biológica. Este estudo investiga as crenças e práticas funerárias no Antigo Egito, enfocando a percepção da morte como uma transição para uma vida após a morte tão real quanto a terrena. A partir da análise de rituais, crenças religiosas e influências geográficas, busca-se compreender como a sociedade egípcia concebia o pós-morte e sua relação com a vida biológica. A investigação destaca a preocupação constante dos egípcios com a morte e sua relação com a vida, refletida nos eufemismos e nas representações simbólicas.

Palavras-chave: Antigo Egito, Crenças Funerárias, Práticas Religiosas, Pós-Morte.

Nas civilizações antigas, as concepções acerca da morte apresentavam uma notável diversidade, influenciando as estruturas sociais, políticas, filosóficas e religiosas de cada sociedade. Embora, para nós, contemporâneos, a percepção da mortalidade possa parecer uniforme, moldada principalmente pela religião ou filosofias pessoais, para as civilizações antigas, cada uma atribuía significados e compreensões únicas expressas em seus modos de vida distintos. Essas sociedades conferiam à morte funções específicas, rituais, mitos e interpretações diversas, delineando a natureza da experiência de morrer, o controle sobre a morte e o destino pós-morte. A morte, nesse contexto, era mais do que uma jornada biológica

[362] Mestranda no curso de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PPGH PUC Goiás. Bolsista da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES Email: helinnymachado@gmail.com
Orientadora: Dra. Renata Cristina Nascimento
Este artigo corresponde a uma seção específica do primeiro capítulo de nossa dissertação em andamento.

ou física; era um fenômeno permeado por dimensões mitológicas e filosóficas que transcendiam a mera finitude biológica.

Para Allan Kellehear (2007) a morte é uma jornada. Seja física ou espiritual, é uma jornada interpessoal desde o início de nossa existência. Para essas civilizações, a morte não se resumia meramente a um término biológico; ela representava uma transição, marcando não apenas o fim da vida física, mas também o início de uma nova fase. Segundo o autor a morte vivida pela maioria das sociedade antigas nem sempre se referia a morte biológica e sim a morte da identidade. Era frequente acreditar em uma vida após a morte e até mesmo experenciar uma segunda ou terceira marcando diferentes estágios. Para ele, a morte nem sempre foi vista como um evento biológico (Kellehear, 2007, p. 16).

É natural pensar que os egípcios viviam em torno do final de suas vidas, principalmente se formos analisar que a grande parte de textos, amuletos e artefatos são oriundos da religião funerária. Mas quem atribuiu este nome a religião egípcia, fomos nós na contemporaneidade; os egípcios não viviam em torno da morte e sim da vida futura. O título desde tópico, inspirado no livro *Egyptian Ideas of the Future Life* (2004) do egiptólogo Wallis Budge, reflete a ideia aqui atestada. No prefácio do livro, o autor diz:

> Desde o início até o fim de sua vida, o pensamento principal do egípcio era a vida além do túmulo, e a escavação de seu túmulo na rocha, bem como o fornecimento de seus pertences, cada detalhe dos quais era prescrito pelo costume do país, absorviam os melhores pensamentos de sua mente e uma grande parte de seus bens terrenos, mantendo-o constantemente consciente do momento em que seu corpo mumificado seria levado para sua "casa eterna" no planalto ou colina de calcário (Budge, 2004, p. 10, tradução nossa).[363]

Para a sociedade do Antigo Egito, a morte era percebida como uma transição para uma nova e eterna jornada, uma vida após a morte era tão real e significativa quanto a vida terrena. Essa crença, na existência pós-morte, impregnava todos os pilares da sociedade egípcia, exercendo uma influência sobre sua cultura e práticas religiosas, notadamente no âmbito funerário.

A importância dessa concepção se manifestava de maneira evidente na forma como os egípcios preparavam e realizavam os rituais funerários. Eles acreditavam que o falecido

[363] "From the beginning to the end of his life the Egyptian's chief thought was of the life beyond the grave, and the hewing of his tomb in the rock, and the providing of its furniture, every detail of which was prescribed by the custom of the country, absorbed the best thoughts of his mind and a large share of his worldly goods, and kept him ever mindful of the time when his mummifiedbody, would be borne to his "everlasting house" in the limestone plateau or bill."

precisava de uma série de cuidados, como a mumificação do corpo para sua preservação, a construção de túmulos majestosos e a oferta de bens materiais e rituais aos deuses, a fim de garantir uma transição segura e próspera para a vida após a morte. Acreditava-se que os mortos precisavam continuar suas atividades e relacionamentos na vida após a morte, e, portanto, seus túmulos eram repletos de bens, comida e até mesmo estatuetas de servos para atender em suas necessidades, nesse novo mundo espiritual.

> No curso de sua história, os egípcios souberam elaborar um sistema orgânico de crenças e de práticas relativas à morte cujo objetivo essencial era minimizar o impacto da morte sobre a sua sociedade, limitando-a a um fenômeno que interrompe provisoriamente a existência dos indivíduos, incidindo somente sobre a sua aparência, isto e, no seu receptáculo físico (carnal). Em torno desta concepção central crenças distintas uniram-se em um imaginário capaz de aceitar a morte, neutralizando-a e ordenando-a com rituais e símbolos, a fim de transcendê-la (Brancaglion, 1994, p. 25).

A visão do mundo egípcio, especialmente em relação à religião e à crença na vida após a morte, foi amplamente influenciada pela elite da sociedade, como faraós, sacerdotes e altos funcionários do governo. Essa elite tinha acesso à educação formal e ao conhecimento dos rituais e práticas religiosas, o que lhes conferia uma compreensão mais aprofundada das crenças e concepções do pós morte. No entanto, é importante ressaltar que o antigo Egito era uma sociedade diversificada, com camadas sociais distintas, incluindo a elite, a camada média e grupos sociais empobrecidos e marginalizados. As ideias sobre a vida após a morte e outras crenças religiosas podem ter variado entre essas diferentes camadas sociais. Infelizmente, a maior parte dos registros sejam vestígios, mensagens ou memórias, foram produzidos e mantidos pela elite egípcia, o que torna difícil obter uma compreensão completa e precisa das crenças de todas as camadas da sociedade.

Não é possível determinar com precisão o momento exato em que os egípcios deram início às suas crenças funerárias. No entanto, ao examinarmos os vestígios deixados pela civilização, é evidente que a prática do culto funerário surgiu simultaneamente ao início do sepultamento dos mortos. Como aponta Brancaglion (1995, p. 26), a presença de vestígios arqueológicos sugere a existência de um culto funerário desde os primeiros momentos em que os egípcios começaram a realizar sepultamentos. A análise desses vestígios pode revelar aspectos das práticas funerárias, mas também contribuir para a compreensão da evolução das crenças relacionadas à vida após a morte.

Segundo Rosalie David (2011) as influências geográficas da região também foram responsáveis por exercer influências nos costumes e tradições da cultura egípcia, especialmente

em relação a morte. No ambiente egípcio, a vida e a morte mantinham uma proximidade constante, evidenciada pela interação entre o deserto e a terra cultivada. A região, conhecida pelos egípcios como *Kemet*, que se traduz como "Terra Negra", refere-se ao lodo escuro trazido pelas enchentes do Nilo, responsável pela germinação das sementes. Neste contexto, preto simbolizava a vida e o renascimento. Por outro lado, o deserto, considerado um lugar de temor, representava perigo devido à presença de animais selvagens e saqueadores. A predominância da cor vermelha no deserto levou os egípcios a chamarem-no de *Deshret*, traduzido como "Terra Vermelha" (David, 2011, p. 35).

Devido à escassez de áreas para cultivo, estas eram reservadas para o cultivo de grãos, criação de animais e habitação humana. Em contrapartida, o deserto era destinado aos sepultamentos. Devido ao clima quente e seco, era natural que os corpos e objetos colocados junto aos mortos se preservassem, dando origem às múmias naturais, o que contribuiu para o desenvolvimento de costumes e crenças (David, 2011, p. 35).

> Uma grande quantidade de informação a respeito das construções, dos bens funerários e dos corpos dos mortos sobreviveu graças às condições ambientais ideias desses locais de sepultamento no deserto. Além disso, como eram situadas bem longe do rio, as tumbas não sofriam danos com a cheia anual do Nilo, que ocasionalmente afetava vilas e aldeias (David, 2011, p. 42).

A morte não era considerada um fim, mas uma mudança adicional que conduziria outro tipo de existência. John H. Taylor, em seu livro *Death and The Afterlife in Ancient Egypt* (2001) discute que a morte para os egípcios era referida de forma obliqua. Os egípcios não se dirigiam a ela diretamente, mas sim, se referiam em forma de eufemismos, pois para eles, apenas a citação de algo ruim já poderia atrair aquela situação. A morte era comparada de diversas formas, como por exemplo, “a chegada de um barco ao porto”; “foi o fim de uma jornada, mas ao mesmo tempo início de outra”, o reinos dos mortos poderia ser descrito como “a terra que ama o silencio” ou “o belo Ocidente”.

O Ocidente, que também pode ser traduzido para Oeste, se refere a morada dos mortos ou dos *imentyu,* “morada dos ocidentais”. O nome faz referência a três categorias; a primeira, o deserto, local onde os mortos eram enterrados, ao Oeste do Vale do Nilo; e o segundo, a posição do pôr-do-sol, que também era considerado o local de entrada para o mundo inferior, sendo essa também uma das forma a se referir a este local. Em várias obras, os mortos são referidos como “os ocidentais” ou “chegaram ao Ocidente”, como é o caso de um texto literário do Reino Médio traduzido por Taylor:

> Quanto ao tempo das ações na Terra,
> É a ocorrência de um sonho;
> Diz-se: 'Bem-vindo, são e salvo',
> Àquele que alcança o Oeste (Taylor, p. 13, tradução nossa).[364]

Outras formas de eufemismo era comparar ao sono, à noite, silêncio, doenças e guerras. O Morto também era designado como *bagiu,* "o cansado"; existe também o verbo *mut,* que pode se referir tanto a mãe como a mortes violentas ou sangrentas. Já dentro dos textos funerários, os mortos não pertenciam à humanidade, mas formavam uma coletividade própria, denominada por *akhu*, um tipo de estado que primeiramente era aplicado apenas aos faraós, mas posteriormente, com a "democratização"[365] das crenças funerárias, todos os mortais poderiam desfrutar de uma eternidade ao lado dos deuses. *Akhu*, ou "glorificados", seriam um estágio de perfeição, "ser glorioso", ou benéfico, são uma espécie de título para apenas os mortos que conquistaram a vida futura ao lado dos deuses (Brancaglion, 1994, p. 27).

Akhu, palavra no plural da palavra *akh*, possui outras ramificações, como por exemplo *akhet*, palavra no feminino que significa "horizonte" ou "ser alguém", mas o conceito central de *akh* é de luz. O morto no estado de *akh* seria "aquele que escapou da escuridão". Já o oposto de *akh*, é *mut*, a pessoa que morreu, mas não alcançou a vida futura que os egípcios almejavam, os *mut*, eram considerados seres maléficos e mal-intencionados (Brancaglion, 1994, p. 27).

> Outras formas eufemísticas são utilizadas para designar o morto; ele e "aquele que descansa", "aquele que está em paz" ou "aquele que foi para o seu pai", isto e, para o tumulo da família. Os mortos são chamados "os perfeitos", e mais comumente "os ocidentais", uma evocação do local de descanso dos mortos; o ocidente designa ao mesmo tempo as necrópoles e o local metafórico do outro mundo. Um dos epítetos de Osiris e o de Khentamentiu, isto e "O Primeiro dos Ocidentais"(Brancaglion, 1994, p. 27)

Os egípcios, em textos ou estelas funerárias jamais se identificam como um morto, ele apenas descreve a sua situação social, seus títulos e os cargos que possuiu em vida. Existem apenas dois títulos que acompanham o nome que designam tal indivíduo como morto. O

[364] As to the time of deeds on Earth,
It is the occurrence of a dream;
One says: 'Welcome safe and sound',
To him who reaches the West.

[365] O conceito de democratização da imortalidade, foi desenvolvido pelo pesquisador Ragnhild Bjerre Finnestad, na obra *The Pharaoh and the "Democratization" of Post-mortem Life* de 1989. O termo se refere ao fenômeno político que ocorreu no campo religioso quando as classes mais baixas da população passaram a ter acesso aos ritos funerários, que anteriormente, eram de uso exclusivo do faraó. Porém, o termo "democratização" pode suscitar equívocos ao sugerir universalidade no acesso desses ritos, pois eram disponíveis apenas para pessoas que pudessem pagar pela construção de suas tumbas. (ver capítulo 2)

primeiro, *imakhu*, que seria o “venerável” que para obter o título era necessário uma aprovação publica que lhe conferisse uma memória social. O segundo título, *maatkheru*, ou “justificado”, diz respeito ao desejo de mortalidade em busca de uma memória social, pode também significar que aquele morto passou pelo julgamento dos mortos (Brancaglion, 1994, p. 27).

Os egípcios possuíam uma crença em uma variedade de divindades, cada uma associada a um aspecto específico da sociedade, como proteção, maternidade, o nascer e o pôr do sol. Quando se trata de divindades relacionadas à morte, destaca-se especialmente a mitologia envolvendo dois irmãos: Osíris e Seth. Ao contrário da representação comum difundida por meio de cinematografia ou literatura, esses deuses não personificavam a morte da maneira que imaginamos, como a clássica imagem contemporânea de caveira e foice presente em nossa memória cultural. Os egípcios não veneravam divindades que simbolizassem a morte; conforme Brancaglion (1994) esclarece, a morte era frequentemente descrita como enviada pelos "mensageiros de Sekhemet", portadores do "sopro da morte" em contraste com o "sopro da vida".

> os egípcios nutriam dúvidas com relação ao pós-vida, a uma existência desencarnada ou aos ritos que deveriam animar o morto. No entanto, a morte é concebida como um elemento de ordem do mundo e os egípcios previam esta morte durante a sua vida, como nenhum povo que já existiu. Mesmo assim, há toda uma série de documentos que mostram que os egípcios tinham medo deste evento, eles evitavam a palavra morte e as representações do morto (MORENZ, 1962, 244 apud GAMA, 2005, p. 170).



Figura 1 – Criatura identificada como “morte”. Cortesia: © Trustees of the British Museum

As representações da morte de forma imagética eram raríssimas e apenas no caso de inimigos poderia aparecer. É possível que esse pensamento fosse perpetuado pela crença de

acreditar que aquilo que fosse representado, poderia acontecer. Porém, podemos citar uma exceção, o papiro funerário da XXI dinastia do terceiro período intermediário que pertencia a uma mulher chamada Henuttawy. No papiro, podemos perceber uma criatura com asas, quatro patas, cabeça de homem com barba e no final de sua calda, uma cabeça de chacal. Segundo Erik Hornung (1996, p. 81), a cena seria a realização visual da ideia de que a morte é uma característica necessária da existência.

Por ser uma sociedade tão distante, é difícil fazer afirmações sobre o pensamento religioso, mas o que podemos concordar é que a morte era uma preocupação real, pois se preocupar com a morte, era ao mesmo tempo, se preocupar com a vida.

Para os egípcios, não existe o conceito de "humano" ou "pessoa" como nós conhecemos, eles são mais do que "corpo" e "alma", que para eles não existe e é na realidade uma categoria muito complexa e difícil de se traduzir, pois é comum, encontrarmos, na literatura acadêmica, uma tentativa de explicar esses elementos egípcios os comparando com os elementos da cultura judaico-cristã. Os egípcios possuem os elementos formadores do ser humano e cada elemento desse, era importante após a morte. Durante a vida, esses elementos acompanham a pessoa e após a morte eles se separam e para que o morto pudesse alcançar o estado de *akh*, era necessário a união desses elementos. Essa união ocorria a partir dos ritos e principalmente da preservação do corpo. Jan Assmann chama o processo de separação desses elementos de dissociação.

> Esses conceitos egípcios ocorrem frequentemente em textos mortuários. Os encantamentos das liturgias e textos mortuários provam ser o local de um "discurso antropológico" sobre os aspectos ou elementos constituintes da pessoa. Na morte, parece que a pessoa do falecido emergia em seus vários aspectos ou elementos constituintes, os quais agora adquiriam uma vida própria. Chamo esse processo de emergência de dissociação. Ao contrário das imagens de morte como desmembramento e isolamento, o processo de dissociação não era catastrófico e destrutivo, mas sim, em certo sentido, desejado e necessário. O crucial era que, quando emergiam e seguiam em diferentes direções, esses aspectos da pessoa entravam em uma nova relação e permaneciam conectados entre si (Assmann, 2005, p. 87).[366]

Os elementos formadores do ser humano, ou elementos físicos não humanos, foram denominados de *kheperu*, "manifestações" e podem também ser compreendidos como aspectos

[366] These Egyptian concepts occur often in mortuary texts. The spells of the mortuary liturgies and texts prove to be the locus of an "anthropological discourse" about the aspects or constituent elements of the person. In death, it seems, the person of the deceased emerged in its various aspects or constituent elements, which now took on a life of their own. I call this process of emergence dissociation. Unlike the images of death as dismemberment and isolation, the process of dissociation was not catastrophic and destructive but rather, in a certain sense, desired and necessary. What was crucial was that when they emerged and went off in different directions, these aspects of the person entered into a new relationship with, and remained connected to, one another.

ou modos da existência humana (Taylor, p. 16). Existiam diversos aspectos, os mais importantes são o corpo, o coração, o *ba* e o *ka*, e junto com eles o nome e a sombra formavam o indivíduo. Cada um desses elementos tinham uma função específica após a morte e tinham que ser tratados individualmente de acordo com suas especificações, os preparativos dos rituais funerários tinham como objetivo a preservação e posteriormente, a manutenção desses elementos.

O corpo é possivelmente um dos elementos de maior importância para a vida futura, pois a função não era exatamente acreditar que aquele corpo iria continuar a viver sua vida normalmente, mas sim que a preservação dele fosse o mais próximo possível enquanto vida para que pudesse preservar os outros elementos que tinham características especificas, o *ba* e o *ka*. O processo de preservação do corpo era realizado a partir da mumificação, que podemos supor, no início poderia ser uma forma de higiene para controle do cheiro, como menciona Taylor (2001), mas posteriormente, com o acréscimo de oferendas e elementos da vida daquele morto, apontam um desenvolvimento de ideias sobre a vida além da morte.

O corpo sem vida e o corpo mumificado se distinguiam em seus nomes e elementos. Em vida, o corpo era determinado pelas palavras *khet* e *iru* "forma" e "aparência". Já na morte, o corpo não mumificado ou embalsamando era definido pela palavra *khat*, já o corpo mumificado, segundo John Taylor (2001, p. 17) é chamado de *tut* que pode ao mesmo tempo significar "múmia" como também "imagem", porém o termo *sah*, que neste caso, identifica que aquele morto passou por todos os processos de ritos de mumificação e está apto a seguir para o seu pós vida. A respeito do processo de mumificação, cada época atribuía técnicas distintas e elementos que poderiam ser inclusos em um determinado período, mas em outro não.

A percepção da morte para os egípcios diferia significativamente da nossa. Para nós, quando o coração para é o indicativo da morte, enquanto para os egípcios, o coração era considerado outro elemento. Denominado por dois termos, o primeiro, *haty*, referia-se ao órgão em si, à sua manifestação física. O segundo, chamado *ib*, estava relacionado ao centro das emoções humanas, responsável por ações, consciência, pensamento, memória, inteligência, valor, força de vida e desejos. Todas as emoções humanas eram atribuídas ao *coração-ib*. Por essa razão, durante o processo de mumificação, o coração não era removido, pois acreditava-se que poderia revelar a verdadeira natureza do indivíduo (Ronda, 1999, p. 123).

O coração, para os egípcios seria para nós o equivalente ao cérebro, pois guardava as memórias, e sabe de tudo o fazemos em vida, por isso, ele é um elemento central na religião funerária principalmente o que diz respeito ao julgamento dos mortos que será abordado mais posteriormente. Em vários textos da literatura funerária podemos encontrar encantamentos

voltados apenas para o coração e sua proteção, como por exemplo a fórmula 30 A, do Livro dos Mortos ou Textos para sair a Luz do dia "Formula para impedir que o coração de N. se lhe oponha no reino dos mortos"

> Ó meu coração da minha mãe, ó meu coração da minha mãe, ó víscera do meu coração da minha existência terrestre, não te levantes contra mim em testemunho, na presença destes senhores dos bens! Não digas a meu respeito: <Ele fez isto, na verdade!>, relativamente ao que eu fiz; não o faças exibir-se contra mim perante grande deus, senhor do Ocidente (Livro dos Mortos do Antigo Egipto, 1991).

Quando não era possível a preservação do coração, amuletos de proteção como o escaravelho, eram colocados na caixa toráxica para agir como se fosse o órgão. Muitos amuletos de coração também poderiam servir como proteção do próprio coração, que poderia ser roubado por seres do reino dos mortos que não passaram pelo julgamento.

O *Ka*, é possivelmente o elemento mais importante para a vida futura. Os egípcios acreditavam que, ao nascer, o seu *Ka* nascia com você. Muitas vezes, o *ka* é descrito como sua cópia exata, ele era representado por um hieroglifo com braços para cima. O *ka* não tinha forma própria, então era comum à sua representação na forma de estatua que servia como lugar onde ele habitaria. Segundo Taylor (2001, p. 19), o hieroglifo de braços para cima poderia significar a ligação de uma geração a outra, que teria relação com a fecundação e reprodução, já Moacir Elias Santos (2012, p. 357) diz que, o simbolismo do hieroglifo possivelmente se relaciona ao ato de receber oferendas, onde também podemos perceber esse simbolismo em diversos papiros onde o *Ka* está envolvido por uma mesa de oferendas.

A principal característica do *ka* era de força vital, sua função dentro dos elementos era de alimentar o falecido e lhe dar toda a energia necessária para poder continuar vivendo no pós vida. Os alimentos serviriam de oferenda e o *Ka* se alimentaria da energia daquele alimento. Quando o individuo morre, esses elementos passam pelo processo de dissociação e o para o *Ka,* é necessário um suporte para que possa voltar a se unir ao corpo, esse suporte era o corpo mumificado, mas para receber a nutrição, ele teria que deixar o corpo e sair para outro suporte, que nesse caso, durante muitos anos foi uma estátua. Outro eufemismo para morte envolve o conceito do *Ka*, os mortos eram chamados "aqueles que foram para seus *kau*" e as tumbas de "a casa do *ka*" (Taylor, 2001, p. 20). Podemos perceber essa característica no encantamento 25 dos Textos das Pirâmides, onde evidencia que o rei ascendeu ao seu *Ka*:

> O partidor parte com seu ka,
> Hórus parte com seu ka.
> Set parte com seu ka.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

> Tot parte com seu ka.
> *Dewen-anwy* parte com seu ka.
> Osíris parte com seu ka.
> Khenty-en-irty parte com seu ka.
> Você mesmo parte com seu ka.
> Ó N[367]., os braços do seu ka estão na sua frente,
> Ó N., os braços do seu ka estão atrás de você,
> Ó N., um pé do seu ka está na sua frente,
> Ó N., um pé do seu ka está atrás de você (Assmann, 2005, p. 97, tradução nossa).[368]

O *ka* também usufrui de sua forma plural, os *kau*, que obtinha quatorze atributos externos ao individuo, mas que também poderia estar ligado a ele: força, poder, honra, prosperidade, alimento, vida longa, alegria, brilho, magia, vontade criadora, conhecimento, visão, audição e paladar (Araujo, 2000, p. 401). Essas características eram todas atribuídas ao deus solar Rá, mas alguns Faraós, poderiam atribuir para si, como confirmação da sua origem divina.

Tanto o *ka* quanto o *ba* são elementos que, no contexto da literatura acadêmica, enfrentaram traduções equivocadas. O *ka*, frequentemente traduzido como "espírito", revela-se, como já percebemos anteriormente, desprovido de sentido. Já o *ba*, traduzido como "alma", pode gerar alguma familiaridade ao compararmos com o conceito desse elemento. As representações do *ba* nos fornecem uma ideia de "movimentação". Ele é retratado como um pássaro com cabeça humana, muitas vezes representando a face do falecido, que ocasionalmente podia ou não ter braços e mãos. O corpo do pássaro é o elemento que confere sentido à ideia de movimentação, enquanto a face pode ser interpretada como uma forma de representar o indivíduo em questão (Santos, 2012, p. 360). Uma abordagem distinta é apresentada por John Taylor em relação ao *ba*, ou, no plural, *bau*. Para o autor, diversos

[367] O N. se refere ao nome do morto que o texto está se referindo.

[368] A departer departs with his ka,
Horus departs with his ka.
Seth departs with his ka.
Thoth departs with his ka.
Dewen-anwy departs with his ka.
Osiris departs with his ka.
Khenty-en-irty departs with his ka.
You yourself depart with your ka.
O N., the arms of your ka are in front of you,
O N., the arms of your ka are behind you,
O N., one foot of your ka is in front of you,
O N., one foot of your ka is behind you.

elementos, como portas ou cidades, podem possuir um ba ou até mesmo mais de um bau (2001, p. 20).

A pesquisadora Elisa Castel (2001) afirma que o *ba* possuía mais relação com o morto do que com o indivíduo vivo. Para ela, é graças ao *ba* que o morto era capaz de se movimentar por vários locais e era o elemento responsável pelos atos do falecido, dessa forma, ele poderia visitar diversos locais e assumir a forma de outros objetos.

Taylor (2001, p. 20) diz que a palavra *ba*, pode muitas vezes ser traduzida como "personalidade" pois os *bau* também se relacionam com os poderes das divindades que podem estar associados aos *bau*. É apenas com a "democratização" da imortalidade, conceito que será desenvolvido mais a frente, que os *bau* passam a ser um elemento de mortais comuns e a partir disso, é possível perceber em diversos textos funerários, a citação ao *ba* para que cada indivíduo possa continuar a se movimentar na vida futura.

> Nesses textos, cada indivíduo possui seu próprio espírito-ba, personificado como um dos modos nos quais ele continua a existir após a morte. Apesar de não ser uma entidade física, o ba era dotado de muitas características humanas. Ele podia comer, beber, falar e se mover. A capacidade de movimento livre e irrestrito era, de fato, a característica mais importante que o ba possuía; era o meio pelo qual os mortos obtinham o poder de deixar a tumba e viajar. (Taylor, 2001, p. 20, tradução nossa)[369]

Outras representações do *ba* podem ser observadas como em pinturas, papiros e sarcófagos que foram produzidas a partir do reino novo. No Livro dos Mortos, podemos citar várias formulas voltadas para o ba como por exemplo, o capitulo 91 "Encantamento para que o Ba de N não seja retino no reino nos mortos" e o capítulo 61 "Encantamento para não permitir que ba de um homem seja-lhe retirado no reino dos mortos" (O livro dos Mortos do Antigo Egipto, 1991). O *ba* desfrutava da liberdade de movimento, contudo, todas as noites, era necessário que retornasse à sua base física. Conforme Taylor (2001, p. 21) destaca, a ausência do *ba* em seu túmulo poderia resultar na morte do falecido. Portanto, práticas como as mencionadas nos Textos dos Mortos tinham como objetivo assegurar o retorno do *ba*.

A sombra, ou *swyt* em egípcio, outro elemento formador do ser humano, é possivelmente o elemento com o menor número de referências e conhecimento. A sombra, assim como o *ba*, acreditavam que tinha a característica de se mover de forma livre. Em algumas obras, é possível

[369] In these texts each individual has his own ba-spirit, personified as one of the modes in which he continues to exist after death. Although not a physical being, the ba was credited with many human characteristics. It was able to eat, drink, speak and move. The capacity for free and unrestricted movement was in fact the single most important characteristic which the ba possessed; it was the means by which the dead were empowered to leave the tomb and to travel.

perceber que a silhueta do morto é envolvida por uma sombra, assim como a sombra também poderia significar a individualidade do proprietário (Taylor, 2001, p. 24). Já Ciro Flamarion Cardoso (1999, p. 104) define a sombra como um elemento de proteção ou transmissão de poder. Para Moacir Santos (2012, p. 368), os movimentos da sombra são limitados pelo corpo da pessoa enquanto viva e aumentariam após a morte. No Livro dos Mortos, é possível encontrar referências dizendo que, na realidade, a sombra e o ba seriam elementos complementares, como o encantamento 92 "Fórmula para abrir o túmulo ao Ba e a Sombra de N., a fim de que saia à luz do dia e tenha uso das suas pernas" (Livro dos Mortos do Antigo Egipto, 1991).

O último elemento formador do ser humano é o nome, ou para os egípcios, *rn*. O nome, para eles, não tinha apenas a função social que para nós na contemporaneidade estamos acostumados, o nome era considerado parte da essência do ser e a depender de seu significado, poderia representar sorte ou azar para aquela pessoa. A maioria dos nomes egípcios antigos incorporavam significados que estavam relacionados a vida do seu dono, nomes que expressam proteção de deuses, como por exemplo, Amenhotep, que significaria "Amon está contente", ou Tutankamon, "a imagem viva de Amon" (Taylor, p. 23). John Taylor, nos dá outros exemplos, como a prática criminosa de trocar os registros do nome de pessoa que acometeram crimes, para nomes que lhe causassem infortúnio. Durante uma conspiração ao harém de Ramsés III (1184 – 1153), há registros dos julgamentos dessas pessoas, onde por exemplo o nome Ramose, "Rá é aquele que me deu à luz" é substituído por Ramesedsu "Rá é aquele que o odeia" (2001, p. 23).

Outro exemplo do nome como símbolo de importância é o mito de Ísis e Rá. O texto datado da XIX Dinastia, está registrado em dois papiros, um que provém do Baixo Egito, em sua versão integral, atualmente parte do acervo do Museu Egípcio de Turim, registrado com o nome Papiro de Turim 1993 e o outro, oriundo de Tebas, Alto Egito, registrado como Papiro Chester Beatty XI, ele conta a história de Ísis e Rá. O texto intercalado às fórmulas mágicas nos parece ser um texto bastante conhecido, tanto pelo valor literário como pelo valor mágico de cura. Estas fórmulas estariam destinadas a pessoas envenenadas no caso de picadas de serpentes ou escorpiões. Outro ponto importante que podemos citar do texto é a afirmação de como um nome pode ser importante para os egípcios e todo o simbolismo que ele pode carregar.

A deusa, utiliza de uma parte da saliva do deus sol para criar uma cobra. Quando o deus passa pela cobra, ela o ataca, o picando. O veneno, mesmo que fosse fraco para matar o deus, lhe causa bastante agonia, o que o faz chamar Ísis para lhe ajudar, já que a deusa também é

deusa protetora e deusa da magia. Ela fingiu fazer vários encantamentos, mas nenhum funciona, até pedir o nome do deus solar Rá, pois seria a única maneira de curá-lo.

> «Diz-me o teu nome», disse Ísis. «Sou o criador do céu e da terra», respondeu Ré. «Juntei as montanhas e criei as águas. Sou o grande procriador. Fiz o céu e estabeleci os horizontes do Nascente e do Poente, nos quais coloquei gloriosamente os deuses. Quando os meus olhos estão abertos, há luz, e quando se fecham, há trevas. Quando dou ordem, a cheia do Nilo sobe. O meu nome, os deuses não o sabem. Inventei o tempo e estabeleci os festivais do ano. Criei o fogo da vida mediante o qual se fazem todas as obras. Ao amanhecer sou Khepri, ao meio-dia, Ré, e ao entardecer, Atum. » Esta declaração de Ré de nada serviu, pois o veneno ainda lhe corria pelo corpo. «Tudo isso está muito bem», respondeu Ísis, «mas não me disseste realmente o teu nome. Se me disseres, tirar-te-ei o veneno do corpo. Quem me revelar o seu nome viverá. » (Ísis e Rá)

O nome é uma essência do ser, pode ser muito poderoso quanto ao seu significado. Segundo Araújo (2000), quando se descobre o nome de algo ou alguém se dá ao operador todo o poder sobre o objeto anunciado: neste caso, sobre o próprio Rá. O deus solar é conhecido por vários nomes, porém o seu nome secreto, somente ele tem conhecimento.

> Depois de fazer essa declaração, Ré disse o seu nome secreto a Ísis, a grande mágica. Logo que ficou de posse do nome, Ísis tratou de proferir um encantamento adequado para libertar o corpo de Ré do veneno que o tolhia. Então o veneno deixou os membros de Ré e ele ficou inteiramente aliviado (Ísis e Rá).

Na religião funerária a questão ligada ao nome tem a ver com a própria superstição dos egípcios ao acreditarem que não deveriam representar coisas ruins pois atrairiam aquilo. Como os exemplos anteriores do tópico sobre a morte e o eufemismo, mas também a própria questão do nome e da sua destruição.

> Quanto aos escribas sábios, ... que prediziam o que estava por vir, seus nomes durarão para sempre, embora tivessem partido, tendo completado sua vida, enquanto todos os seus contemporâneos foram esquecidos... Eles não planejaram deixar herdeiros, crianças que conservassem seu nome, mas fizeram como herdeiros de si os livros e ensinamentos que escreveram. ... Sua lápide está coberta de areia e seu tumulo esquecido, mas seu nome é pronunciado por causa dos livros. ... Um homem morre, seu cadáver vira pó, todos os seus contemporâneos perecem, mas um livro faz com que seja lembrado na boca de quem o lê (Araújo, 2000).

O nome tinha grande importância para a religião funéria, ele era inscrito em vários espaços como tumbas, sarcófagos e até mesmo nas faixas da múmia, e acreditava-se que enquanto permanecesse inscrito e fosse reconhecido pelos vivos, aquele individuo continuaria

a existir (Taylor, 2001, p. 23). Um exemplo sobre a importância do nome está no Papiro Chester Beatty IV onde um escriba evidencia que apenas os escritores seriam lembrados para sempre.

É importante ressaltar que compreender o pensamento religioso egípcio envolve desafios de tradução e interpretação, dada a distância cultural e temporal. Os egípcios não concebiam a pessoa apenas como corpo e alma, mas como uma complexa interação de elementos físicos e metafísicos, cada um desempenhando um papel na vida e no pós-vida. Os rituais funerários e os textos mortuários podem ser interpretados como uma preocupação constante com a preservação e a manutenção desses elementos após a morte. A mumificação era vista não apenas como uma prática higiênica, mas como um meio de preservar o corpo para garantir a continuidade dos outros elementos, como o ba e o ka. Assim, ao analisar as concepções egípcias sobre a morte e os elementos constituintes da pessoa, é possível perceber as ideias da vida futura para os Egípcios.

Referências

Fontes

ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a Eternidade: a literatura no Egito faraônico**. Brasília: UnB, 2000.

ARAÚJO, Luís Manuel de. **Mitos e Lendas do Antigo Egipto**. Lisboa: Livros e Livros, 2005.

LOPES, Maria Helena Trindade. **O Livro dos Mortos do Antigo Egipto**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1991.

Bibliografia

ALFIERI GAMA-ROLLAND, C. Panorama da religião funerária no antigo Egito: o duplo post mortem dos egípcios antigos. **Self - Revista do Instituto Junguiano de São Paulo**, *[S. l.]*, v. 6, n. 1, p. 1–15, 2021. DOI: 10.21901/2448-3060/self-2021.vol06.0003. Disponível em: https://self.emnuvens.com.br/self/article/view/131. Acesso em: 9 mar. 2024.

ASSMANN, Jan. **Death and Salvation in Ancient Egypt**. New York: Cornell University Press, 2005.

ASSMANN, Jan. **The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs**. Trad. Andrew Jenkins. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

BRANCAGLION JR, Antônio. O eufemismo da morte no Antigo Egito. **Clássica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos**. São Paulo, v. 7/8, n. 1, p. 25-32, 1994.

BUDGE, Ernest Alfred Wallis. **Egyptian ideas of the future life**. K. Paul, Trench, Trübner and Company, 1908.

CARDOSO, Ciro F. S. **Deuses, Múmias e Ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

CASTEL, Elisa. **Gran Diccionario de Mitologia Egipcia**. Madrid: Aldebarán, 2001.

DAVID, Rosalie. **Religião e Magia no Antigo Egito**. São Paulo: Difel, 2011.

HORNUNG, Erik. Conceptions of god in ancient Egypt: the one and the many. New York: Cornell University Press, 1996.

KELLEHEAR, Allan. **A Social History of Dying**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SANTOS, Moacir Elias. **Jornada para a Eternidade: as concepções de vida post-mortem real e privada nas tumbas tebanas do Reino Novo - 1550 - 1070**. Tese de Doutorado, orientada pelo Professor Doutor Ciro Flamarion Cardoso. Niterói: Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2012, 467 f.

TAYLOR, John H. **Death and the Afterlife in Ancient Egypt**. London: The British Museum Press, 2001.

INFLUÊNCIA DA MÚSICA PARAGUAIA NA CRIAÇÃO DE UMA IDENTIDADE SUL-MATO-GROSSENSE. (1977-1995)

João Vitor Araujo da Silva[370]

Este projeto tem como objetivo apresentar a proposta de investigar a influência da música paraguaia na construção da identidade cultural do estado do Mato Grosso do Sul. Historicamente e musicalmente o Paraguai desempenha um papel significativo na cultura e na vida dos sul-mato-grossenses, refletindo as relações históricas, sociais e culturais estabelecidas com o Paraguai. Por meio da análise das representações sociais presentes nas canções, dos temas abordados e dos valores transmitidos, busca-se compreender como a música paraguaia molda a identidade coletiva e individual, fortalecendo os laços de pertencimento e enriquecendo a diversidade cultural do Mato Grosso do Sul.

Palavras-chave: fronteira. identidade sul-mato-grossense. influência paraguaia.

A música desempenha um papel fundamental na construção das identidades culturais (história, tradições, valores, crenças, língua, dança, arte, vestimentas, por exemplo), refletindo e moldando as percepções coletivas de uma determinada região ou comunidade. No contexto do estado do Mato Grosso do Sul, a presença de características da música paraguaia tem sido um elemento significativo na formação da identidade das pessoas sul-mato-grossenses. As movimentações históricas entre o Paraguai e o Mato Grosso do Sul já é de longa data e as relações culturais e sociais estabelecidas entre elas contribuem para suas identidades culturais.

A música considerada típica paraguaia como o chamamé[371], guarânia[372] e a polca paraguaia[373], conquistou um lugar de destaque na "alma sul-mato-grossense". Estes três gêneros

[370] Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGH/UFGD), sob orientação do Prof. Dr. Eudes Fernando Leite.

[371]Chamamé: dança de Mato Grosso do Sul. Cf. **Aquele Mato**. 2018. Disponível em: https://aquelemato.org/chamame-os-acordes-sul-mato-grossense/. Acesso em 27/07/2023

[372]Guarânia é um estilo musical de origem paraguaia, em andamento lento, geralmente em tom menor. Foi criada em Assunção pelo músico José Asunción Flores, em 1925.

[373] Polca paraguaia, também chamada de "Danza Paraguaya", é um estilo musical criado no Paraguai no século XIX.

musicais se tornaram parte integrante do repertório musical da região, sendo apreciada, interpretada por artistas locais, ouvidas em festas, eventos e rádios. Essa conexão musical transcende as fronteiras territoriais, criando uma identidade cultural única, porém multiforme, que liga o Mato Grosso do Sul e o Paraguai.

Explorar a influência da música paraguaia e sua incorporação no contexto temporal da construção da identidade sul-mato-grossense envolve examinar as representações sociais e simbólicas presentes nas canções, a incorporação entre os ritmos, os temas recorrentes abordados, os valores transmitidos e as emoções revividas. Além disso, é fundamental compreender como a música paraguaia estabelece um diálogo entre as memórias coletivas e individuais, contribuindo para a permanência das tradições culturais e fortalecendo os laços de pertencimento e identificação com a região.

Ao analisar esse fenômeno, é possível desvendar alguns aspectos da identidade do Mato Grosso do Sul, revelando as influências culturais que moldaram e continuam a moldar a forma como os Sul-mato-grossenses se veem e se reconhecem como parte integrante de sua comunidade. O estudo permitirá compreender como a música paraguaia atua como um fio condutor entre passado e presente, entre as gerações e entre diferentes grupos étnicos e culturais presentes no estado.

Os grandes canais da mídia não abraçaram o que chamarei aqui de “música caipira”; isto ocorria pelo fato de o centro das atenções naquele momento serem as músicas com aspectos do mundo urbano. Diante desse cenário de desvalorização, os artistas da “música caipira” se encontraram frente a um desafio de fazer parte da construção de uma identidade cultural do novo estado que estava emergindo ao sul de Mato Grosso. Sobretudo em meados de 1980, período em que o estado estava tentando definir uma identidade (Caetano 2012, p. 21).

A geração difundida no contexto de 1980 como tratado anteriormente, estava consideravelmente influenciada pela onda da música pop, no entanto em duas décadas atrás, o pódio musical era notavelmente da música caipira, ainda mais com o endeusamento da figura do fazendeiro e a forte representação do boi no contexto social de 1960. Para Paulo Coelho Machado, escritor e pecuarista e um dos principais representante do segmento pastoril sul-mato-

grossense, a bovino cultura era a base da economia do estado, entendimento assim expresso: ““Mato Grosso do Sul deve tudo ao boi”. (Machado[374] apud BITTAR[375], 2009, p.33).

Ante a essas afirmações, se faz necessário estudar e entender como esses artistas de um gênero musical, que no momento de formação do estado não estavam “em alta”, mas sim cobertos por um forte movimento da denominada música pop que trazia em seu contexto aspectos do mundo urbano, ainda assim conseguiram se fazer presente de maneira evidente no processo de construção da identidade cultural do Mato Grosso do Sul.

Historicamente a construção de uma identidade possui variadas abordagens e são formuladas por meio de um conceito que trata a dimensão individual e coletiva. Neste sentido Luckmann e Berger na obra *“A construção social da realidade”* articulam a identidade como um fenômeno proveniente do diálogo entre sociedade e indivíduo.

Quando se trata da identidade social de um ser humano, a característica agrupada as ligações ocorrem dentro de uma engrenagem social. Em outras palavras, a identidade viabiliza a alto-localização de um indivíduo em um sistema social, como também, o permite ser localizado dentro da sociedade.

Influenciado por Berger e Luckmann, Cuche (1999) escreve que a identidade é uma construção proveniente de uma relação divergente a uma outra, de um outro grupo com os quais está em contato. Identidade é um meio de classificação usado por grupos para fazer a organização de suas trocas. De modo geral, ele diz para definir a identidade de um certo grupo, o necessário não é inventar peculiaridades culturais distintivas, mas sim encontrar aquelas que são utilizadas pelos participantes dos grupos para reafirmar e fazer perseverar uma diferenciação cultural. (p.182)

Uma vez que as identidades são construídas socialmente, a complexidade e heterogeneidade dos grupos sociais não podem ser consideradas inalteráveis porque este conceito torna difícil compreender vários processos identitários híbridos que existem ao longo da sociedade. Considerando que toda identificação é ao mesmo tempo uma diferenciação, o que mais conta no processo de identificação é a vontade de traçar a linha entre 'eles' e 'nós', e ao mesmo tempo estabelecer e manter o que chamamos de limites. Fronteiras são o resultado de um compromisso entre o que os grupos pretendem rotular e o que outros querem designar, neste

[374] [...] foi um compositor, professor, musicólogo, editor e multi-instrumentista radicado no Brasil. Tocava piano, órgão e flauta.

[375] Graduada em História (FUCMT), Mestra em Educação (UFMS) e Doutora em História Social (USP). Professora Titular de História, Filosofia e Políticas da Educação da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Realizou Pós-Doutorado no Instituto de Educação da Universidade de Londres (2011-2012)

caso fala-se de “fronteiras sociais”, simbólicas. O que promove essa separação e esses limites é a "distinção e a utilização de certos traços culturais como marcadores de suas identidades particulares".

> [...] no que concerne aos padrões habitacionais, as diferenças entre as duas áreas não eram particularmente evidentes. Mesmo examinando essa questão mais de perto, era surpreendente, a princípio, que os moradores de uma área tivessem a necessidade e a possibilidade de tratar os da outra como inferiores a eles e, até certo ponto, conseguissem fazê-los sentirem-se inferiores. Não havia diferenças de nacionalidade, ascendência étnica, “cor” ou “raça” entre os residentes das duas áreas, e eles tampouco diferiam quanto a seu tipo de ocupação, sua renda e seu nível educacional – em suma, quanto a sua classe social. As duas eram áreas de trabalhadores. A única diferença entre elas era a que [...] um grupo compunha-se de antigos residentes, instalados na região havia duas ou três gerações, e o outro era formado por recém-chegados. (Elias[376], 2000, p. 21)

Tendo em conta uma identidade etnocultural que usa parte da cultura, a mesma cultura possivelmente será processada de maneira diferente nas várias formas de identificação. Porém, as “fronteiras sociais” são passiveis de mudança. Qualquer que seja a mudança no setor econômico, social ou político poderá ocorrer deslocamentos de fronteiras identitárias. Essas fronteiras devem ser entendidas como uma delimitação social que são suscetíveis a renovações frequentes.

História a partir da Música

José D’ Assunção Barros[377] discute 4 relações de estudos tendo a música como objeto de estudo da História, sendo eles:

> “(1) A música como objeto de estudo para a História (a História da música, por exemplo); (2) a música como fonte histórica que pode ser utilizada pelos historiadores (isto é, os documentos sonoros e realizações musicais como fontes para que os historiadores possam estudar aspectos diversos da história, e não apenas, necessariamente, a História da música); (3)a música como meio possível para encaminhar representações da História (obras musicais tematizando a história como universo de acontecimentos, ou agora entendida como campo de saber; (4) por fim, a Música como campo de saber ou de possibilidades que pode contribuir significativamente para uma renovação da própria História como disciplina ou campo de conhecimento”. (Barros, 2021, p. 353)

[376] Norbert Elias foi um dos sociólogos mais importantes da contemporaneidade. Alemão, de Breslau (1897 – 1990) e de família judaica, precisou - quando Hitler se tornou chanceler da Alemanha - fugir e exilar-se na França em 1933, estabelecendo-se posteriormente na Inglaterra onde passou grande parte de sua vida. Infelizmente, seus trabalhos só tiveram reconhecimento muito tardiamente (apenas após a sua morte).

[377] José D'Assunção Barros (Rio de Janeiro, 22 de setembro de 1957) é um historiador e musicólogo brasileiro. Atualmente é professor do Departamento de História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

Tendo por base a paráfrase acima de Jose D Assunção Barros, um estudo que contempla em sua base a História e a Música possuem uma ampla conexão e levam a um norteamento para ser pensado a partir de cada um deles. É importante dizer que essas não são as únicas formam possíveis de se pensar a música como objeto de estudo da história. Todavia essas 4 relações permitem ter um material considerável para uma reflexão a ser associadas por historiadores e musicólogos.

Esse campo de interação entre a Música e a História não é novo e já tem sido utilizado há muitos anos por historiadores e musicólogos, por longa data a música já tem sido estudada como fenômeno histórico.

É comum haver neste modelo de pesquisa uma relação desigual entre as duas bases (história-música), por vezes o historiador se propõe a pesquisar a música ou a letra de uma música, mas não possui conhecimentos musicais sobre teoria musical[378], melodia[379] e harmonia[380] por exemplo. Do mesmo modo, um musicólogo que decide dedicar-se a estudar/pesquisar dentro do campo do saber historiográfico sem ter conhecimentos base de História. Barros escreve que a boa pesquisa sobre a História da Música é feita por aquele que possui conhecimentos das duas áreas, tanto da História quanto da Música, mesmo que tenham sidos obtidos de maneira independente (Barros, 2021).

Barros (2021, p 355) cita no início da reflexão "Se como historiador considero só a letra importante, então estou elaborando uma história da poesia cantada, e não propriamente uma história da música", uma indispensável ação de quem pretende estudar a música como fonte ou tema de pesquisa, o autor destaca que é necessário colocar em questão não apenas as composições (aspecto poético) das músicas, mas de fato a dimensão musical das obras musicais. O trabalho "O som Pantaneiro: acordes para a constituição da identidade, da cultura e educação dos sujeitos" serve como referência para concretizar uma ideia de que a música serve como

[378]Teoria musical (ou teoria da música) é o estudo de toda a estrutura ou sistema que forma a música nos aspectos de melodia, harmonia e ritmo, incluindo os métodos destinados a analisar, classificar, compor e compreender música.

[379]A melodia é uma sequência linear de notas que o ouvinte ouve como uma entidade única. A melodia de uma música é o primeiro plano para os elementos de apoio e é uma combinação de tom e ritmo. Sequências de notas que compõem uma melodia são musicalmente satisfatórias e são muitas vezes a parte mais memorável de uma música. (VALENTE, 2023)

[380]A harmonia musical é a combinação de notas de maneira organizada, para gerar sons que se equilibram entre si. Trata-se de um conjunto de sons dispostos em ordem simultânea ou sobrepostos concebendo o conceito de verticalidade em música, ou seja, som sobre som. Se contrapõe à melodia, que é a combinação de sons em ordem sucessiva estabelecendo a horizontalidade, uma nota após a outra. A relação dessas notas sobrepostas gera acordes com suas respectivas particularidades. (SCHMIDT, 2022)

fonte para estudar as várias facetas identitárias que estão presentes em um contexto histórico de determinada sociedade (Gonçalves, 2011).

Na maioria dos casos os estudos dedicados a temática do Pantanal têm voltado sua investigação para a fauna e a flora que aquele espaço territorial possui. É notável uma exaltação da figura do homem pantaneiro em estudos mais recentes sobre o Pantanal uma exaltação, no entanto ainda são poucos os trabalhos que assim o abordem (Gonçalves, 2011, p 87). O autor Nogueira (1990) escreve que a música sertaneja entrou no gosto dos pantaneiros, e a conquista de músicos regionais em espaços de nível nacional, que levavam em suas músicas os aspectos culturais do estado, foi o que elegeu o Pantanal e sustentou seus grandes temas (p. 71). A partir de então, as músicas que foram ganhando espaço a âmbito nacional contribuíram para a divulgação do aspecto vanguardista do Pantanal, e o fazendo ser expandido para além de sua fauna e flora e passou-se a explorar mais o homem pantaneiro.

Para Leontiev[381] (2004) é a atividade do ser humano que o coloca em contato com os fatores e fenômenos do mundo ao seu redor, e com isso o torna ativo sobre ele e consequentemente o transforma. Dessa maneira, os seres humanos acarretam as transformações da natureza em cultura e tornam-se seres culturais. As competências e características humanas são transmitidas pela apropriação da cultura criada pelas gerações anteriores. O homem é um ser histórico-social, ou mais amplamente, um ser histórico-cultural, moldado pela cultura que ele mesmo cria, e assim ele obterá as conquistas feitas no desenvolvimento histórico da sociedade humana (p. 95). Sendo assim, a inegável presença de características da sociedade paraguaia no estado do Mato Grosso do Sul é uma construção histórico-social que para a sua compreensão se torna elegível de análise e estudo do caso.

Os autores Gonçalves, Eddine e Da Cunha buscaram analisar quais são as representações do homem pantaneiro por meio das músicas regionais e nacionais que tivessem no título ou na letra a palavra “pantaneiro” ou “pantanal”. Inicialmente encontraram cerca de 100 músicas que tratavam do assunto, mas somente 36 obras musicais tinham a palavra pantanal e pantaneiro, e foram analisadas estas 36. (Gonçalves, 2011). E possível observar que a figura do homem que vive no Pantanal, retratada nas músicas, é definida como alguém que se enche de orgulho por sua origem, reconhecendo-se como um indivíduo rústico e nativo da região, possuindo atributos heroicos que o levam a proteger as mulheres, escapar da morte e, acima de tudo, possuir um profundo conhecimento da linguagem das plantas e dos animais, mantendo

[381] Alexis Nikolaevich Leontiev foi um psicólogo e filósofo soviético.

um constante contato com a natureza. Por meio da letra das músicas regionais eles conseguiram reconhecer vários aspectos da constituição do indivíduo pantaneiro. Os autores destacam que a maioria dos estudos dirigidos sobre a temática do pantanal coloca um objeto em questão, o qual não é o ser pantaneiro, e sim a vasta parte verde da região (fauna e a flora). Existem alguns estudos que foram realizados nos últimos anos que visaram compreender as representações do homem pantaneiro, contudo essas abordagens ainda são poucas. Este fato é um mais um exemplo da possibilidade da música enquanto fonte para se estudar fenômenos históricos.

Uma identidade cultural reproduzida nas músicas

A música paraguaia possui uma longa tradição histórica na região, estabelecendo laços culturais e afetivos entre os habitantes do Mato Grosso do Sul e o Paraguai. Ao explorar as representações sociais presentes nessas canções, é possível identificar elementos que moldam a imagem do sul-mato-grossense e influenciam a forma como eles se percebem e se relacionam com a própria identidade (Neder[382], 2014, p. 209-219).

Analisar as letras, os temas recorrentes, os símbolos e os valores transmitidos pela música paraguaia permite compreender como essas características sociais afetam a construção da identidade cultural do Mato Grosso do Sul, além de reafirmar a apropriação musical que ocorreu e ocorre entre os Sul-mato-grossenses e os paraguaios. Explorar como a música exalta as raízes culturais compartilhadas com o Paraguai, como influencia a percepção do sul-mato-grossense sobre si mesmo e como reforça elementos de identificação regional, como também entender a história compartilhada e as tradições culturais, serão essenciais na pesquisa. (Caetano, p. 2-3. 2017).

A "cultura do Paraguai" é reafirmada como parte integrante das identidades culturais de Mato Grosso do Sul. Um exemplo desse fenômeno é o tereré, que se transforma em um discurso sobre uma bebida boa, saborosa e agradável, ideal para compartilhar com os amigos, participar de uma "roda", visto que estimula a conversa e o diálogo, além de saciar a sede. Amarilha (2014) escreve que, antes de 1977, as recordações publicadas sobre o "tereré" eram apresentadas como hábitos dos paraguaios de forma depreciativa, associadas à "enrolação no serviço". (p. 09)

[382] Professor e pesquisador na UNIRIO na área de Etnomusicologia, vencedor do Prêmio Nacional FUNARTE de Produção Crítica em Música 2012, com sua segunda tese de doutorado, "Enquanto este novo trem atravessa o litoral central": Platinidad, poéticas do deslocamento e desconstrução identitária na canção popular urbana de Campo Grande, MS, Alvaro Neder possui Licenciatura em Música pela Unirio (1989), mestrado em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2001), Doutorado Multidisciplinar em Letras (Literatura Brasileira, Linguagem e Teoria da Literatura) pela PUC-Rio (2007) e Doutorado em Música pela Unirio (2011).

A música como fonte histórica, possibilita investigar de que maneira a música paraguaia contribuiu para a construção da identidade cultural do Mato Grosso do Sul, já que essa relação é norteada de padrões culturais e representações sociais que moldam o comportamento e a expressão dos indivíduos.

Ao longo das últimas décadas o vasto território do Mato Grosso do Sul, um estado situado no Centro-Oeste do Brasil enfrentou uma série de transformações sociais, culturais e econômicas que influenciaram diretamente a construção de sua identidade cultural. Higa[383] traz uma reflexão que afirma as heranças culturais paraguaias que foram incorporadas ao Mato Grosso do Sul, e como "a música teve um papel de destaque" sobretudo no cotidiano das pessoas, e o autor destaca que isso ocorre por conta de uma forte popularização da indústria cultural no Centro-Oeste e no Sudeste.

Para conseguir entender como estes aspectos ruralistas conseguiram se manter e fixar-se enquanto aspecto identitário de Mato Grosso do Sul, até mesmo ante um movimento que tinha um viés urbanizado em sua atividade (revolução cultural), há um caminho que permite estudar essa questão a partir da extensa relação de fronteira que a região sul-mato-grossense possui com o Paraguai. Como também analisar a evidente e notável presença dos ritmos considerados paraguaios (guarânia, chamamé, polca, entre outros) dentro das músicas dos artistas regionais sul-mato-grossenses.

Tal estudo permitiria uma compreensão mais aprofundada dos processos de formação da identidade cultural no estado. A música, como manifestação cultural, desempenha um papel fundamental na maneira como as pessoas se percebem e se relacionam com sua região de origem. Ao examinar as representações sociais presentes na música paraguaia, seria possível identificar os elementos simbólicos e culturais que moldam a identidade sul-mato-grossense, enriquecendo o conhecimento sobre a cultura local.

Também abriria espaço para uma maior divulgação e apreciação da música paraguaia e de seus artistas. Ao compreender o impacto cultural e identitário dessa expressão musical, seria possível promover intercâmbios culturais, eventos e atividades que enriqueceriam a vida cultural do estado, fortalecendo os laços entre as comunidades locais e o Paraguai.

[383] Doutor em Música pelo Instituto de Artes da Universidade Estadual Paulista - UNESP, mestre em Musicologia pela Universidade de São Paulo, bacharel em piano pelo Conservatório Brasileiro de Música do Rio de Janeiro, graduado em Ciências Jurídicas pelas Faculdades Unidas Católicas de Mato Grosso e professor do curso de licenciatura em música da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

O intercâmbio cultural entre o Paraguai e Mato Grosso do Sul

A polca paraguaia[384] como gênero musical pode ser rastreada até a fusão de repertórios 'campesinos' no Paraguai. De acordo com Higa, em sua obra, esse gênero musical evoluiu gradualmente nas áreas rurais, influenciado tanto pelos vestígios do período das reduções jesuíticas quanto pela música tradicional espanhola (Higa, 2006)."

A partir da polca paraguaia emergiu um novo gênero musical urbano, a chamada guarânia[385], criado por José Asunción Flores, um compositor paraguaio, na década de vinte do século XX. Dez anos depois, na década de trinta surgia o Chamamé[386], na gravadora RCA Records por Victor de Buenos Aires que divulgara um gênero que veio da polca paraguaia e ao inserir-se o acordeon, se popularizou rapidamente na região de Corrientes na Argentina (Boettner, sd. p. 196).

Há uma discussão na contemporaneidade sobre um suposto motivo para os três gêneros musicais (chamamé, polca paraguaia e guarânia) estarem integrados em um universo cultural comum. Ante a essa discussão Higa 2006, escreve:

> [...] o mito da “alma guarani”, conjunto de representações cuja origem estaria no profundo e ancestral senso de identidade dos povos guarani e que sobreviveu ao processo de mestiçagem advindo com a colonização no século XVI. Os ecos dessa “alma guarani” ainda estariam ressoando em Mato Grosso do Sul, palco da implantação de povoados espanhóis e das primeiras reduções jesuíticas da então província do Paraguai destruídas pelos bandeirantes paulistas no século XVII. (p. 143)

Todavia se é possível enxergar a presença considerável de paraguaios na região sul de Mato Grosso, se faz necessário trazer no texto o motivo pelo qual essa população esteve em processo de migração. No século XX o Paraguai estava enfrentando um cenário de extrema pobreza já que historicamente o país havia passado por três grandes conflitos (Guerra da Tríplice Aliança, Guerra do Chaco, Guerra Civil de 1947), diante dessas assombrosas consequências muitos cidadãos paraguaios foram buscar refugiar-se nas fronteiras dos países

[384] O choro começa com os trios, com violão, cavaquinho e um instrumento de solo. Não tinha percussão porque ainda era muito calcado na estrutura da polca alemã, que era tocada em piano. (SIAINES, 2011)
[385] A guarânia é um estilo que teve origem no Paraguai e tem como característica o andamento lento e os tons menores. No Brasil a guarânia chegou primeiro no Mato Grosso do Sul e influenciou a música folclórica daquele estado. Na década de 40 esse estilo foi introduzido na música popular brasileira, vindo ao público com artistas como Raul Torres, Cascatinha & Inhana e Lupicínio Rodrigues. Desde então passou a ser uma das principais influências para os compositores de música sertaneja. (BOZONI, 2017)
[386] [...] a música também tem seus instrumentos tradicionais. Assim, os primeiros chamamés eram tocados apenas com violão. Apenas no início do século 20 vieram o bandaleon e o acordeão ou gaita. Atualmente, a música inclui acordeon, violões, percussão, harpas, contrabaixo e até guitarras elétricas. (Apud, 2018)

vizinhos. No caso de Mato Grosso os paraguaios migravam para conseguirem trabalhar na colheita dos campos de erva-mate e na pecuária bovina, e junto com eles vinham suas culturas, seus idiomas, suas festas, suas culinárias, seus hábitos, seus mitos, suas crenças, e principalmente suas músicas, que rapidamente se popularizou no dia a dia da região.

Sobre a disseminação no Brasil, Higa (2006) trata os ritmos trazidos pelos paraguaios aos consumidores da fronteira dos estados de Paraná e Mato Grosso relatando como uma a forma mais "suspirosa" da guarânia que caia mais no gosto das pessoas do que a modas de viola e que de fato teria sido este o principal componente da popularização dos gêneros musicais paraguaios no Brasil. Consequentemente a guarânia, polca paraguaia e o chamamé atravessam os limites da fronteira e ganharam espaço em todo o Brasil, especialmente no Centro-Oeste, Sudeste e Estados do Sul. (p. 144)

A versão em português da guarânia paraguaia, a incorporação do Rasqueado na viola e a composição baseada no acompanhamento ternário (de três tempos) executado por músicos caipiras brasileiros não só trouxeram fama à música paraguaia, como legalizaram esse contato. Os campos, fazendas, pequenas cidades isoladas do resto do país e suas fronteiras na região sul de Mato Grosso, onde o intercâmbio cultural leva a um processo identitário muito próprio

Conforme anotado acima, três momentos cruciais levaram a uma ruptura violenta na vida cívica do Paraguai: a Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870), a Guerra do Chaco (1932-1935) e a Guerra Civil de 1947. Buscando asilo em países vizinhos, especialmente no norte da Argentina e no sul de Mato Grosso.

> Atraídos pelo trabalho de extração da erva-mate nativa e especialmente como trabalhadores da Companhia Matte Larangeira, trouxeram para cá não apenas sua força de trabalho e os conhecimentos das lides extrativistas herdados de seus antepassados guarani, mas principalmente sua cultura e sua música. A historiografia aponta a extração da ervamate como o principal fator responsável pela fundação de cidades como Porto Murtinho, Bela Vista, Amambaí, Itaporã, Ponta Porá (em 1920 era a segunda cidade mais populosa de Mato Grosso, atrás apenas da capital Cuiabá), Ipehum, Dourados, Rio Brilhante, Caarapó, Aral Moreira, Naviraí, Itaquiraí, Caracol, Ivinhema, Jateí e outras. (HIGA, 2006. p. 147)

No Brasil, o repertório de polcas e guarânias foi integrado ao universo da música caipira desde antes da formação do estado de Mato Grosso do Sul, e essa incorporação dos ritmos levaram a algumas mudanças na forma de tocar e juntar os instrumentos. A mais evidente é a estrutura rítmica da polca paraguaia do Brasil, que cria uma relação rítmica cruzada entre a

estrutura do verso e o padrão do baixo de acompanhamento ao neutralizar a sincopação[387] da melodia, embora em muitos casos sua ocorrência possa ser eliminada, formando assim uma estrutura semelhante a uma valsa. (LACERDA, 2004)

Nhô Pai, Mário Zan, Capitão Furtado e Raul Torres fazem parte do grupo de músicos que buscaram referências no interior do Brasil e passando para além de Mato Grosso até a sua porção sul deram-se de frente com a música paraguaia e descobriram nela meio que proporcionassem uma "renovação da música rural", e partir disso esses músicos começaram a incluir guarânia e polcas em seus repertórios, incluíram também o "rasgueo" (que traduzido para o português fica "rasqueado[388]"), (Higa, 2006). Caberá pesquisar esses três artistas e, especialmente, a produção deles que expressa esse diálogo. É possível que as letras refiram temas da cultura paraguaia. Se levar adiante a proposta, nessas músicas – e em outras - e em suas letras, observando o momento histórico de sua "escrita", encontrar-se-á elementos ou referência a acontecimentos da história

Para além dos músicos e interpretes citados no parágrafo anterior, ainda é notável a presença da música de Helena Meireles, Beth e Betinha (as princesinhas da fronteira), Délio e Delinha (a dama do rasqueado), Irmãs Galvão, Tonico e Tinoco no cotidiano dos sul-mato-grossenses, e traziam em seus repertórios incorporações da música paraguaia. Cada um dos nomes trazidos a este projeto é de anos e temporalidades diferentes, por isso caberá no corpo da pesquisa entender esses materiais musicais e o contexto histórico em que foram produzidos, reforçando desta maneira a noção de processo histórico.

A intencionalidade dessa temática é entender como a formulação das músicas desses artistas regionais foram construindo um repertório ímpar e ao mesmo tempo plurifacetado da chamada "Música Caipira"; como os mesmos foram capturando e adquirindo conteúdo e experiência para serem retratados em suas músicas; como também como esse conteúdo e essas experiências foram servindo para construir uma identidade cultural de fronteira.

Em suma, um projeto de pesquisa sobre a influência da música paraguaia na construção da identidade cultural do Mato Grosso do Sul traz uma oportunidade de compreender a identidade cultural do Mato Grosso do Sul fortalecendo a identidade sul-mato-grossense e

[387] Padrão rítmico em que uma nota ou um som é executado num tempo fraco ou na parte fraca de um tempo e continuado num tempo forte ou na parte forte do mesmo tempo. "sincopação", in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2023.

[388] Tem origem no siriri e na polca paraguaia. O nome do ritmo é referência ao rasqueado que as unhas fazem no instrumento de corda, uma forma tradicional de tocar instrumentos. Na sua essência utiliza os mesmos instrumentos que o siriri: viola de cocho, mocho, adufe e ganzá. Mas evoluiu para o uso de violões, percussão, sanfona e rabeca.

ampliando o entendimento sobre as complexidades da construção identitária em contextos culturais específicos.

Meu propósito é conduzir uma pesquisa, em que buscarei analisar cuidadosamente "músicas caipiras" ou "músicas sertanejas de raiz" que abarquem, em sua composição harmônica, melódica e também em suas letras, as relações existentes entre o Mato Grosso do Sul e o Paraguai, em um recorte temporal de 1977 (criação do Mato Grosso do Sul) até 1982 (ano da primeira eleição política de Mato Grosso do Sul). Em outras palavras, quero identificar e descobrir como essas produções musicais retratam e interpretam as conexões entre essas regiões, expondo como são abordadas e representadas ao longo dessas composições artísticas. Essa investigação visa fornecer um panorama mais completo dos processos históricos em que essas músicas foram concebidas, como a ditadura miliar por exemplo, que boa parte da produção dessas músicas esteve inserida dentro deste regime autoritário que se fazia vigente.

Anos antes da divisão do estado, ainda em Mato Grosso, Nhô Pai inicia sua discografia em 1940 Nhá Zefa em discos de 78 rotações que contia apenas duas músicas "Nunca Mais a Gente Esquece" e "Num Tenho Medo de Home". Neste primeiro disco pode-se observar a clássica harmonização das duas vozes (aspecto marcante da música caipira) acompanhada por instrumentos de cordas (Violão e Viola) e um acordeon (popularmente conhecido como sanfona).

Em 1980 em uma entrevista dada ao programa de televisão "Viola minha Viola", (exibido na emissora de televisão TV Cultura) destaca-se a corriqueira presença de Nhô Pai nas fronteiras do Brasil, principalmente em Mato Grosso, viajando com circos e com sua dupla Nhô Fio. Por conta da proximidade com a fronteira, Nhô Pai tomou conhecimentos, e sua música sofreu influências de fronteira. O que o levou a compor e interpretar "rasqueados" e "polcas".

Em 1941, no estado de Mato Grosso, no 11° disco ainda em parceria com Nhá Zefa, Nhô Pai escreve e grava em disco 78 Rotações a música "Coisas do Paraguai". Musica esta que deixa nítido a relação e contato que possuíam com o país vizinho, como também o conhecimento que adquiriram ao conviverem próximos a fronteira. A música "Coisas do Paraguai" tem uma composição rítmica nitidamente extraída da polca paraguaia. Na letra, uma relação entre as duas identidades culturais, logo no início destaca-se "Lá no Paraguai não é igual aqui, fala Castelhano e o Guarani" indicando a diferenciação da língua portuguesa com o uaranai/castelhano, e a estranheza que o compositor Nhô Pai tem ao ouvir as diferenças do idioma, por exemplo "a mulher por lá trata de cunha; e se for bonita é Cunha-porã" que indica

o chamamento de “mulher”, como também “mocinha dengosa e muchacha buena e cunhataí é moça pequena”, e mais a diante trechos que exprimem diferenças entre as duas regiões:

Coisas do Paraguai
Composição: Nhô Pai
“Lá no Paraguai não é igual aqui.
Fala o Castelhano e o Guarani.

A mulher por lá trata de cunha
E se for bonita é Cunha-porã
Mocinha dengosa é muchacha buena
E cunhataí é moça pequena.

Fomo num hotel, quase eu quis brigar
Só por que o feijão chama comanda
Água de batata por lá é café
E chimarrão gelado é tereré.”

Assim como Nhô Pai, os artistas regionais e os interpretes da música caipira foram, através das suas passagens pelo estado de Mato Grosso e suas zonas de fronteira, incorporando ritmos paraguaios já citados anteriormente em seus repertórios e expressando em suas composições essas diferenças de linguagem, cultura, costumes, culinárias, por exemplo.

Como já tratado anteriormente, dois nomes marcantes na história da música sul-mato-grossense são a dupla “Délio e Délinha”, uma dupla de músicos e cantores que se destacaram na música regional do Mato Grosso do Sul. Délio nasceu em 1930 e Delinha em 1933. Juntos, eles ganharam reconhecimento ao longo das décadas de 1950 e 1960, contribuindo significativamente para a divulgação da música regional sul-mato-grossense nas rádios, circos e festivais. A música da dupla é caracterizada por ritmos como o chamamé e a guarânia, que são influências da música tradicional paraguaia. Eles também abordam temas relacionados à vida no campo, ao amor e à cultura local em suas letras. Délio e Delinha são considerados ícones da cultura musical do Mato Grosso do Sul e desempenharam um papel importante na preservação e na difusão das tradições musicais da região. Suas canções ainda são apreciadas por aqueles que valorizam a música regional brasileira.

Fontes

Meu Mato Grosso do Sul – **Iko Cordeiro -** Alma Serrana (2022)
De Norte a Sul de Mato Grosso do Sul **– Vander Paes** (2013)
Pantanal – **Thiago Machado e Rafael** (2011)
Mato Grosso de Norte a Sul **- Moacyr dos Santos, Pedro Jacob -** Jacó e Jacozinho (1979)
Berço do Chamamé **– Augustinho Hipólito, Cleber Di Oliva** (2019)
Alma Guarani **– Zédu –** Música tema do Programa Alma Guarani (2009)
Coração Divido – **Caim, Júlio Paiva** - Irmãs Franco (2001)
Orgulho Sul-Mato-Grossense – **Marcony, Rivaldo José, J. Moura** – Castelo e Nelsinho (2014)
Meu Mato Grosso do Sul – **Iko Cordeiro, Mário Luiz** – Iko Cordeiro e Capi (2016)
Coisas do Paraguai - **Nhô Pai** (1941)
Fronteira **– Nhô Pai** (1942)
Cidade Morena **– Nhô Pai, Rielinho** (1960)
Seriema **– Nhô Pai, Mario Zan** (1978)
Baile em Ponta Porã **– Raul Torres** (1957)
Saudade de Mato Grosso - **Alberto Loureiro, Tonico**

Referências

Aquele Mato. 2018. Disponível em: https://aquelemato.org/chamame-os-acordes-sul-mato-grossense/. Acesso em 27/07/2023

Descomplicando a Música. Disponível em: https://www.descomplicandoamusica.com/. Acesso em 04/08/2023

Coisas de Mato Grosso. Disponível em: http://www.coisasdematogrosso.com.br/matogrosso/cultura/exibir.asp?id=8&item=RASQUEADO. Acesso em 04/08/2023.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da Realidade.** Petrópolis: Vozes, 1976.

BERLATTO, Odir. **A construção da identidade social**. In Revista do Curso de Direito da FSG. v. 3, n. 5, 2009, p. 141-151.

BITTAR, Marisa. **Mato Grosso do Sul: a construção de um estado. Poder político e elites dirigentes sul-mato-grossenses**. Campo Grande: Ed. UFMS, 2009. 2 v.

BOETTNER, Juan Max. Sem data. **Música y Músicos del Paraguay**. Asunción: Edición de Autores Paraguayos Asociados

BOZONI, João Marcos. **Levadas de Guarânia (violão)**. In. Atelier de La Musique. 2017. Disponível em: https://atelierdelamusique.com.br/levadas-de guaraniaviolao/#:~:text=A%20guar%C3%A2nia%20%C3%A9%20um%20estilo%20que%20teve%20origem,Sul%20e%20influenciou%20a%20m%C3%BAsica%20folcl%C3%B3rica%20daquele%20estado. Acesso em 27/07/2023.

CAETANO, Gilmar Lima. **A música regional urbana e identidades culturais de \mato Grosso do Sul: Questões a partir da musicologia histórica**. 2012. P. 15, 2017.

CAETANO, João Evanio Borba. **Fronteira, música e identidade cultural.** RELACult-Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade, v. 3, 2017.

CALDAS, Waldenyr. **Acorde na Aurora: Música Sertaneja e Indústria Cultural.** São Paulo: Nacional, 1979.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais.** Bauru: EDUSC, 1999.

Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008 2023, Disponível em : https://dicionario.priberam.org/sincopa%C3%A7%C3%A3o.

ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GONÇALVES, Josiane Peres; EDDINE, Eder Ahmad Charaf; DA CUNHA URT, Sônia. **O Som Pantaneiro: acordes para a constituição da identidade, da cultura e da educação dos sujeitos.** Travessias, v. 5, n. 1, 2011.

HIGA, E. R. **Polca paraguaia, guarânia e chamamé: Estudos sobre os três gêneros musicais em Campo Grande.** Campo Grande: UFMS, 2010.

HIGA, Evandro. **A assimilação dos gêneros polca paraguaia, guarânia e chamamé no Brasil e suas transformações estruturais.** In: VII CONGRESO IASPM RAMA LATINO AMERICANA. Havana, Cuba. 2006.

História e Parceria / organização Márcia Motta, Mônica Martins. – 2. Ed. – Niterói RJ : Márcia Motta, 2021.

HONNETH, Axel. **A Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** Tradução de Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

LACERDA, Marcos. 2004. **Transformação de Processos Rítmicos de offbeat timing e cross rhythm em Dois Gêneros Musicais Tradicionais do Brasil.** Cuiabá: palestra, no prelo.
LEONTIEV, Alexis. O homem e a cultura. In:. **O desenvolvimento do psiquismo.** 2. ed. São Paulo: Centauro, 2004.

NEDER, Alvaro. **Roda em volta de mim, que a polca paraguaia é assim": encontros culturais na canção popular urbana e transformações políticas em Mato Grosso do Sul**. Per Musi, Belo Horizonte, n.29, 2014, p.209-219

IRMANDADES DE SÃO JOSÉ DO TOCANTINS: ENTRE A MEMÓRIAE O ESQUECIMENTO

Verônnica Teles dos Santos Silva[389]

As irmandades, organizações religiosas que surgiram em solo português, influenciaram e se consolidaram também no centro-oeste, difundindo as suas confrarias, onde homens e mulheres, de todas as classes e origens, tiveram a oportunidade de construírem e de participarem dessas companhias, que se tornaram uma forma de constituir a fraternidade, consolando e amparando as maiores necessidades de seus irmãos, desde a conquista da liberdade, a realização de velórios, além da possibilidade de exercerem suas crenças e costumes ancestrais mesmo com apresença dos compromissos, e da fiscalização e ordenamento da igreja católica. A capitania deSão José do Tocantins, surgiu a partir dos aspectos de exploração mineral, mas também devidoa fé de seu povo, onde as irmandades influenciaram na constituição da atual cidade de Niquelândia e de seus costumes. Esse estudo vem utilizando as metodologias bibliográfica, buscando textos, artigos e dissertações que possam contribuir e levantar respostas para os questionamentos, além da metodologia paleográfica, analisando fontes documentais (compromissos de irmandade), disponíveis do Arquivo Histórico Estadual de Goiás. Objetiva- se através dessa pesquisa, apresentar os elementos constituídos de parte inicial da dissertação de mestrado, que busca compreender qual a influência das irmandades da capitania de São José de Tocantins, na espiritualidade atual da cidade, nos festejos e crenças populares, e como essaspráticas populares ainda prevalecem com o constante risco do esquecimento.

Palavras-chave: Irmandades. São José do Tocantins. Memória. Niquelândia

O processo de desenvolvimento da pesquisa

O processo de pesquisa e da escrita científica são elementos que possuem processos, desde a escolha da temática, até mesmo a elaboração e produção histórico. Barros (2022, p. 34) apresenta que a escrita e a pesquisa historiográfica, antes de tudo deriva da vontade própria do pesquisador, de suas interações e relações com a temática que lhe interessa, além da viabilidadee da compreensão da importância da escolha temática. Nesse sentido, parte-se inicialmente a compreensão do desenvolvimento dessa pesquisa, do processo da escolha e delimitação da pesquisa, além da importância de pesquisar sobre as irmandades nos tempos atuais.

Devido ao contato com textos e artigos que abordam sobre as práticas e rituais afro-

[389] Graduada em Licenciatura em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2019-2022). Discente do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em História, pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, estando vinculada a linha de pesquisa Educação Histórica e Diversidade Cultural, tendo como orientadora Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva. Bolsista CAPES/PROSUC. Email: teledossantossilvaveronnica@gmail.com

brasileiros, no ambiente acadêmico, surge o interesse pelas irmandades, organizações religiosas que em grande parte foram responsáveis pela formação das congadas, festejos, folias de reis e tantas outras festividades que utilizam não somente do catolicismo, como também outras raízes espirituais em suas práticas.

Dentre os estudos e conceituações analisados, as irmandades foram apresentadas a partir do texto de Marinho (2022, p. 10-29) “Feminismos de Terreiros e patriarcado no Brasil” publicado pela Revista Mosaico do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em história. Através das análises dessa bibliografia, iniciou-se o interesse e a curiosidade para os estudos referentes as irmandades negras.

Através desse estudo inicial, observou-se que no Brasil, frequentemente através dos estudos culturais e decoloniais, que passaram a trazer diversos movimentos sociais e culturais, dentre eles os movimentos populares e suas tradições, que passaram a ganhar maior visibilidadee a participar dos estudos históricos. De acordo com Costa; Grosoguel (2016, p.15) pós-colonialismo pode ser compreendido muitas vezes como um elemento que se refere ao findar do período colonial, onde ao contrário, há ainda elementos coloniais que se apresentam em diversas áreas da sociedade, seja na cultura, na espiritualidade, na identidade nacional. Observando essa permanência colonial, o movimento dos estudos subalternos, contendo nomescomo Eduardo Said, Spivak e dentre outros nomes de grande importância para dar início a ummovimento que irá inclusive influenciar na nova historiografia.

Voltando o olhar para os Estudos Culturais, esses podem serem compreendidos Escoteguy (1998, p. 88) apresenta que eles não se tratam propriamente e unicamente de um novo estudo e de uma nova disciplina e sim uma área que possui multiplicidades de áreas de conhecimento referentes as questões culturais das sociedades, derivando da insatisfação referentes a forma como determinadas áreas cientificas tratavam determinados fatos e assuntos da sociedade, muitas vezes desconsiderando a população em si e os movimentos sociais. Esse movimento, surge a partir CCCS (*Centre for Contemporary Cultural Studies)* a partir das mudanças sociais surgidas com o movimento dos trabalhadores na Inglaterra industrial. A partir das mudanças de compreensão sobre cultura. A partir dos Estudos Culturais a cultura passa a ser compreendida para fora das noções econômicas como era apresentada anteriormente, ela sendo assim percebida de forma autônoma das questões econômicas, ou seja, a cultura passa aser analisada em sua totalidade, em sua diversidade.

A partir dessas primeiras compreensões sobre os Estudos Culturais e decoloniais, iniciou-se a compreensão e o maior interesse para as irmandades. Iniciou-se então a busca e compreensão

sobre essas organizações religiosas, onde foi possível encontrar diversos textos, artigos e dissertações que tratam sobre o assunto, iniciando uma seleção e análise daqueles quepoderiam auxiliar na maior compreensão e contribuição para a pesquisa.

Referente as fontes bibliográficas encontradas, há uma variedade e diferenciação de autores (as) que abordam atualmente sobre as irmandades, dentre eles Karasch (2010, p. 257-283) que apresenta em seu artigo intitulado "*Construindo comunidades: as irmandades dos pretos e pardos"* onde analisa as irmandades em suas questões de identidade étnica, organização social e a relação entre o Estado e essas organizações religiosas na promoção de assistência, Moraes (2014, p. 01-284) com seu livro "*Do corpo místico de cristo: irmandades e confraria na capitania de Goiás 1736-1808"* analisa as irmandades de brancos, pardos e pretos na capitania de Goiás entre os anos de 1736 a 1808 em suas organizações e formações na sociedadegoiana, Simoni (2019, p. 278-295) analisa as irmandades negras da Virgem do Rosário e de SãoBenedito e suas importâncias para a organização social e religiosa da comunidade afrodescendente. Esses são algumas das fontes bibliográficas utilizadas para o desenvolvimento da pesquisa e que contribuem para a compreensão do papel das irmandades e de seus papeis sociais.

Sendo levantadas as fontes bibliográficas a serem utilizadas para o desenvolvimento da pesquisa passou-se a buscar as metodologias a serem utilizadas para o aprofundamento e delimitação temporária, territorial e temática. Referente a pesquisa, optou-se pela metodologia bibliográfica e documental, utilizando da paleografia e de plataformas de revistas eletrônicas. Iniciou-se pela seleção de textos e artigos, levantando e coletando informações sobre a temática estudada, baseando-se também na construção do referencial teórico. Sobre a pesquisa bibliográfica, de acordo com Lakatos; Marconi (2021, p. 33) a pesquisa bibliográfica refere-se ao levantamento de referências já publicadas, em forma de artigos científicos (impressos ou virtuais), livros, teses de doutorado, dissertações de mestrado e possui como finalidade colocaro pesquisador em contato direto com o que foi escrito sobre determinado assunto, com objetivode permitir ao cientista o reforço a sua pesquisa.

Para além da pesquisa bibliográfica, para o desenvolvimento da pesquisa, vem se utilizando também como metodologia, fontes documentais, os compromissos de irmandades, para a compreensão sobre a função desempenhada nas irmandades pesquisadas, e como era a organização política, social e religiosa nessas organizações religiosas. Consultou-se o Arquivo Histórico Estadual de Goiás, que fica localizado na Praça Cívica no Setor Central. A partir dessa visita, foi possível realizar o levantamento dos documentos, que são do século XVIII, havendo diversos compromissos de irmandade de diversas localidades do Estado, sendo selecionados os

referentes a cidade de Niquelândia, devido a constatação que essa cidade ainda possui poucos estudos referentes as irmandades. Sendo feitas as constatações da presença de documentações, iniciou-se então o processo da escrita do primeiro capítulo da dissertação, que ainda está em desenvolvimento. Sendo feitos esses processos iniciais da pesquisa, passa-se a abordar sobre os elementos desenvolvidos até o momento.

A formação da capitania de Goiás: do ouro a religiosidade

Nesse primeiro elemento desenvolvido no primeiro capítulo da dissertação, intitulado "*Das raízes históricas a formação do nordeste goiano: a formação da província de São José do Tocantins"*, objetiva-se traçar o processo de formação da capitania de Goiás e de sua região nordeste (Niquelândia, Muquém) através do processo da corrida do ouro, a construção de paroquias e a presença do hibridismo religioso como elementos de promoção e fortalecimento dessas localidades, explorando o processo de habitação, o desenvolvimento, dando enfoque para elementos como a fé, cultura e tradições.

A partir da busca e leitura de artigos, livros e teses referentes ao processo de formação da capitania de Goiás, foi possível desenvolver-se e compreender o processo da construção e desenvolvimento da religiosidade na capitania e nos desenvolvimentos de outras regiões, dentre elas a capitania de São José do Tocantins, que teve sua fundação a partir da exploração auríferae através do desenvolvimento da religiosidade. De acordo com Moraes (2014, p. 22) atribui-sea formação da capitania, inicialmente, devido a essa busca constante pelo ouro, mas ao longo do processo de análises históricas, houve uma negligência a religiosidade como elemento construtor das raízes culturais e históricas da região. A autora observa que em grande parte dasregiões auríferas, havia o soerguimento de igrejas, capelas e oratórios, onde a vida cotidiana seinterligava ao sagrado, onde a população realizava festejos, novenas, folias, para agradecerem por encontrarem ouro, pela fartura, ou nos momentos de dificuldade e de doenças, onde muitosdos habitantes recorriam aos santos, sejam eles católicos, ou de matrizes africanas, sempre haviaa presença da fé em meio a vida no cerrado:

> A saber, primeiramente teriam-se formado aglomerações populacionais junto das aluviões e lavras, as quais se dedicavam à procura e à extração de metais e pedras preciosas. Essa atividade econômica, o extrativismo mineral, a par do abastecimento de tais aglomerações com o que mais precisavam- por exemplo, víveres e ferramentas-. Feito pelos mascates, igualmente teria impulsionado o comércio. Enfim, dado o sentimento religioso dessa gente, arraigado em suas almas, aqui e acolá foram erguidas capelas nas quais podiam suplicar, agradecer,

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

> cultuar e louvar a Deus, à virgem e aos seus santosprotetores (MORAES, 2017, p. 22)

Como observado pela autora Moraes (2017) o processo de formação de Goiás não foi unicamente através do processo de mineração, mas também pelas questões religiosas, políticase culturais. A análise sobre o processo de construção da capitania de Goiás, muitas vezes traz um enfoque unicamente no período aurífero e de crescimento das primeiras cidades, mas é necessário para compreender as diferentes culturas e tradições além de preservar a memória dos primeiros grupos, analisar o processo de formação de Goiás, antes mesmo da chegada dos Portugueses.

Bertran (2002, p. 11) analisa que as primeiras populações nas regiões que atualmente formam o Estado de Goiás eram os povos indígenas, sendo nômades, por serem caçadores coletores e ao se esgotarem os meios alimentícios dos locais onde viviam, adentravam em outros territórios e regiões. Com os processos de ampliação dos conhecimentos através do contato com diferentes troncos linguísticos, os povos indígenas passaram a terem contato comas práticas agrícolas. Dentre os grupos linguísticos mais presentes, era o grupo jê, conhecidos também como índios Goyazes, que deu origem ao nome do Estado, e que devido ao processo de colonização, ocorreu o genocídio desses povos indígenas. Os indígenas goiá se alimentavamde caranguejos, e construíam tocas que eram feitas de forma subterrânea. Com a chegada dos colonizadores ao território goiano, grande parte dos povos indígenas foram “domesticados” e passaram a viver em aldeamentos, locais construídos para evangelizar e “civilizar” aqueles queeram considerados selvagens.

O processo das primeiras explorações na capitania de Goiás, podem serem vistas anteriormente a 1722, ano em que Bartolomeu Bueno da Silva, iniciou juntamente com sua bandeira o processo de saída de São Paulo e a partida para a região de Goiás. Por ser uma rota onde diversos mineradores e exploradores utilizavam como passagem e atalho para a chegada nas regiões auríferas de Minas Gerais, ou de São Paulo, a capitania de Goiás, em 1681 o Anhanguera (Pai) Bartolomeu Bueno, teria organizado uma bandeira em direção a região de Goiás, em busca de ouro, inclusive com o auxílio dos indígenas que conheciam as regiões. Mesmo assim, primeiramente essa missão não permanece por muito tempo na região onde hojeé Goiás, e não possui tamanho resultado como foi a expedição de Bartolomeu Bueno da Silva(filho) que inclusive havia acompanhado na adolescência a viagem de seu pai e que passados grande período, realizou uma nova bandeira, em 1722, saindo de São Paulo em direção para a capitania de Goiás (BERTRAN, FAQUINI, 2002, p. 14).

Arrais; Oliveira; Lemes (2019, p. 13-24) abordam que o processo de ocupação e formação das primeiras vilas e arraiais, se deu a partir do descobrimento das primeiras jazidas de ouro, em 1725, onde retomam contato com o governador de São Paulo Rodrigo César, restando apenas 40 sobreviventes. A partir dessa notícia, a região do Rio Vermelho não será a mesma, havendo um crescimento demográfico e populacional, que permitiu que Bartolomeu, fundasse o primeiro arraial, o arraial de Sant'Anna. Dentre outros arraiais que são formados ao longo do tempo, foram formados os arraiais Maranhão (1730), Água Quente (1732), Traíras (1735), São José (1735), Cachoeira (1736), Natividade (1734), São Félix (1736), Pontal e Porto Real (1738), Arraiais e Cavalcante (1740), Pilar (1741), Carmo (1746), Santa Luzia (17460 e Cocal (1749).

Para além do processo de mineração, como apresentado anteriormente, a influência eclesiástica também foi um dos elementos que influenciaram a formação e o fixamento dos mineradores que aqui vinham em busca do minério tão precioso, mas que também possuíam fée suas crenças. Diversas capelas, igrejas e templos foram construídos na capitania de Goiás e em outros arraiais, como a Igreja de São José que será erguida no arraial de São José do Tocantins. Boaventura (2007, p. 137) demonstra que a igreja católica possuía relação direta como Estado nas províncias, ordenando as condutas sociais, os comportamentos, a fé, além da organização social das províncias. As chamadas prelazias, possuíam o papel da construção de paróquias e capelas para o processo de evangelização da população, considerada muitas vezes como portadora de comportamentos selvagens e pagãos, necessitando desse processo de conversão. Além do processo de evangelização, as prelazias contribuíam também para o processo de divisão territorial e da delimitação dos territórios.

As irmandades, também era um elemento que inicialmente traziam em seu cerne a presença das riquezas como elemento de ingresso para essas organizações religiosas. Dentre os critérios era necessário dar certa quantia em ouro, o que justifica a presença dessas organizações religiosas devido a febre aurífera. Karash (2011, p. 02) aborda que essas organizações religiosas, tiveram como origem em meados do século XV em Lisboa, onde em 1460 foi criadaa primeira irmandade a de Nossa Senhora do Rosário, onde aceitava a participação de homense mulheres negros livres ou escravizados. Em solo goiano, essas organizações religiosas irão surgir devido as influências dos colonizadores, havendo também a presença de irmandades negras, como de Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia, Boa Morte e dentre outras, que foram influenciadas principalmente pelo período aurífero, onde um dos critérios de ingresso nessas organizações, era a entrega de certa quantidade de ouro. Ou seja, a formação da capitaniade Goiás e de suas cidades

e povoados, não foi unicamente graças a presença aurífera, sofrendo influência também das práticas religiosas e crenças populares.

Sendo apresentados esses elementos iniciais sobre o processo de formação da capitaniade Goiás e da identidade, passa-se agora a apresentar os resultados desenvolvidos até o momento sobre as irmandades na capitania de São José do Tocantins

O processo de formação das irmandades na Capitania de São José do Tocantins

As primeiras irmandades podem serem encontradas de acordo com Lahon (2012, p. 56) que analisa que as irmandades negras, surgiram inicialmente em Portugal, a partir da luta e dos conflitos religiosos entre povos africanos e cristãos. A partir das irmandades, os diversos grupos que antes eram marginalizados, tiveram a oportunidade de seguirem e demonstrarem suas crenças, mesmo com os compromissos de irmandade que estabeleciam regras e condutas, há a possibilidade de louvarem e participarem da sociedade em seus festejos, na organização sociale em outros elementos sociais. Lahon compreende nesse sentido, que as irmandades, mesmo com os papéis estabelecidos inicialmente, como organizações religiosas frequentadas pelas elites, há uma maior difusão e participação de outros grupos sociais que através da coletividade, da religiosidade, fortaleciam sua fé e o sentimento de pertencimento.

Nessas organizações religiosas, os festejos eram organizados em grandiosidade, havendo a presença de elementos culturais africanos, como batuques, tambores, os cantos, havendo o aumento dos laços de coletividade. Para além das festas, essas organizações tambémparticipavam da dimensão da morte, auxiliando aqueles que não possuíam condições de teremum enterro digno. Foram de grande importância também para a liberdade de diversos irmãos, com o dinheiro arrecadado para comprar suas cartas de alforria. A solidariedade e ajuda mútuaeram presentes principalmente nas irmandades negras (ALBURQUERQUE, FILHO, 2006, p. 95-11)

Souza (2001, p. 40), em seu trabalho que apresenta sobre a formação das irmandades em Goiás, analisa que elas surgiram antes mesmo do processo de colonização e de ocupação do território goiano. Elas se formaram em Portugal, no século XIII, e funcionavam de forma semelhante no Brasil. Havia uma divisão de irmandades, onde em algumas poderia haver a participação apenas de homens brancos que possuíssem altas condições de sustentar essas irmandades, mas também surgiram as organizações religiosas organizadas por homens e mulheres negros, pardos e libertos, que possuíam maiores adeptos e auxiliavam na compra de cartas de euforia, na manutenção de igrejas e de túmulos, além de permitirem uma maior liberdade na prática de festejos que apresentavam tanto o catolicismo, como também a presença

de práticas e crenças africanas.

No solo goiano, as irmandades se desenvolveram em diversas localidades, sendo analisadas aquelas presentes principalmente na capitania de Goiás, mas é possível observar um movimento de ampliação das pesquisas para outras localidades que também possuíam essas organizações religiosas que influenciaram na formação de várias festividades religiosas. É o caso da pesquisadora Karash(2011), que debruça suas pesquisas sobre diversas irmandades presentes para além da capitania de Goiás, dando destaques para irmandades como as presentesna província de São José do Tocantins, atual Niquelândia, Traíras, Crixás e tantas outras localidades, que possuíam como santas e santos intercessores, Santa Efigênia, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Boa Morte, Santo Antônio, santos que eram principalmente negros, e que já possuíam grande devoção pelos povos africanos, como no caso de Nossa Senhora do Rosário, esse elemento religioso sendo relacionado pelos povos africanos como umamuleto protetor, sendo trazida essa devoção para o Brasil.

Sendo apresentadas as compreensões sobre a formação das irmandades e da constituição da capitania de Goiás, enfoca-se agora para a Capitania de São José do Tocantins, região abordada nessa pesquisa. A região, onde hoje se localiza a cidade de Niquelândia de acordo com Bertran (1998, p. 07-19) possuía anteriormente ao processo de ocupação e colonização, a presença de diversos grupos indígenas como os Avá-Canoeiro do grupo linguístico Jê, já habitavam e conviviam nas regiões, tendo em vista que a região de Niquelândia possui aproximadamente desde antes esse processo de sua formação 2,5 a 4 bilhões de anos. Em relação a nomenclatura da capitania “São José do Tocantins”, o nome varia provavelmente devido a região passar pelo Rio Tocantins, o nome Tocantins variando de uma tribo indígena. Dentre outros indígenas que também são citados e relatados por Bertran, os Tapuios também eram presentes na região, sendo muito temidos, devido suas habilidades de defesa e de ataque.

Referente a formação da Província de São José do Tocantis, sua formação se interliga ao processo de mineração e das bandeiras paulistas, que adentravam no Estado. As primeiras minas encontradas em Niquelândia, foram em 1735, onde também a região de Niquelândia foi descoberta em 1735. Beltran (1998, p. 46) aborda que provavelmente em maro de 1735 foi encontrada a região, ao encontrar uma carta escrita pelo padre Manuel Caetano:

> Andava o padre, naqueles dias, junto com o Coronel Regente do Arraial de Tocantins (não é dito seu nome), de visita a todas as casas- deviam ser então choupanas de palha- a arrecadar esmolas para construir a primeiríssima e rudimentar capela de traíras, até uns 10 anos depois um cubículo forrado de palhas, a que se acrescentaria uma varanda também coberta de palhas, conforme uma informação de 1749 (BERTRAN, 1998, p. 46)

De acordo com Bertran (1985) em seu livro "Niquelândia 250 anos", há diversas versões sobre o processo de formação de São José do Tocantins. Dentre suas análises sobre o processo de desenvolvimento dessa província, as versões apresentadas, geralmente tratam sobre oprocesso de mineração como um dos elementos de descobrimento e fundação do arraial. É apresentado pelo autor a versão do padre Silva e Souza que descreve a região como:

> S. José de Tocantins- Pequeno arraial em légua e meia de distância de Trahiras; freguesia colada d'este Santo, cuja matriz é das melhores da capitania, ainda que lhe falta a altura proporcionada; tem a irmandade do senhor dos passos, privilegiada pelo papa Clemente XIII, e as capelas filiais do Rosário, Boa Morte e Santa Ifigênia. Foi descoberto em 1735 por Antônio de Souza Bastose Manuel Rodrigues Thomar. Tem duas companhias de infantaria e uma de Henriques (BERTRAN, 1998, p. 76)

Como apresentado por Bertran, através do documento, uma das versões apresentadas sobre o processo de descobrimento e das primeiras habitações da região, são relacionadas ao processo de mineração. Manoel Rodrigues Thomar, apresentado como um dos descobridores da região, era um dos companheiros de Bartolomeu Bueno da Silva, que acabou se afastando de sua bandeira, era um grande minerador e tinha já descoberto outras minas de ouro em outrasregiões. Buscando por novas minas, ele vem para a região do Rio Maranhão, descendo pelo riodas Almas e descobre uma cachoeira conhecida como Machadinho e encontraram na região pepitas de ouro. A grande descoberta dará início a processo da chegada de novos mineradores,que irão se fixando aos poucos na região. Em 1735, Tomar e Souza Bastos buscando novas riquezas em ouro encontram minas de ouro na província de São José do Tocantins (BERTRAN,1985, p. 15)

Como elemento promotor da construção da vila e da vinda de diversas pessoas para a região, a fé também possuía grande importância na construção e desenvolvimento de São José. Dentre as várias igrejas construídas, as mais conhecidas como o Altar do Senhor dos Passos, Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora do Rosário. Nessas igrejas, havia também o fulgor do ouro, a beleza da arquitetura e das imagens sacras e as irmandades (BERTRAN, 1985, p. 15)

Figura 1: Ruínas da Igreja de São José do Tocantins



Fonte: Acervo IPATRIMÔNIO. Disponível em: https://www.ipatrimonio.org/niquelandia-ruinas-da-igreja-de-sao-jose-do-tocantins/niquelandia-ruinas-da-igreja-de-sao-jose-do-tocantins-imagem-acervo-digital-do-iphan-7/Acesso em: 09 mai. 2024

De acordo com karash (2011, p. 14) Dentre as várias práticas realizadas nas igrejas de São José do Tocantins, havia a realização das missas, procissões, novenas e as festividades dos santos, até o processo de enterrar os corpos dos fiéis nas igrejas. Como um dos elementos que era presente nessas igrejas, as irmandades eram organizações religiosas, não eram responsáveis unicamente pelas práticas católicas, mas se estendiam muitas vezes para a ajuda a comunidade, a compra das liberdades dos escravos, além da solidariedade e o sentimento de fraternidade entre aqueles que participavam dessas confrarias. Dentre muitas das irmandades presentes em São José, havia a Irmandade de Santa Efigênia, Nossa Senhora do Rosário. Dentre as várias práticas dessas irmandades, muitas aceitavam a presença de homens e mulheres negros,

escravizados, pardos e libertos, seguindo as ordens dos compromissos de irmandade.

De acordo com Moraes (2017, p. 185) a Irmandade de Santa Efigênia pertencia aos crioulos que veneravam a princesa. Essa santa antes de se iniciarem o louvor e devoção a ela, ficava localizada na Capela do Rosário dos Homens Pretos, onde não havia nenhuma devoção e louvor para com ela, onde inicia-se então a partir da irmandade o festejo e devoção a santa.

Figura 2: Niquelândia Igreja de Nossa Senhora do Rosário (ruínas)



Fonte: Acervo IPATRIMÔNIO. Disponível em: https://www.ipatrimonio.org/niquelandia-igreja-de-nossa-senhora-do-rosario/#!/map=38329&loc=-14.469064000000005,-48.55119599999999,17 Acesso em: 12 mai. 2024

Referente ao compromisso de irmandade a primeira irmandade analisada nessa pesquisa, através do livro de Moraes (2017, p. 185) a autora apresenta que dentre as determinações exigidas no documento, a irmandade aceitava todos os irmãos que tinham interesse em servir a santa Efigênia, havendo na organização juízes e juízas, tesoureiro, escrivão, procurador, havendo doze irmãos e irmãs de mesa e uma princesa que também era crioula. Dentre as condições estabelecidas pela irmandade podem ser listadas as seguintes:

> O capítulo sétimo do termo de compromisso determinava que em todas as mesas a fundadora da irmandade, Izidora de Oliveira, tinha o direito ao primeiro voto enquanto ela fosse viva. Mais adiante, indicava como protetor da congregação o padre Pedro daCosta Lima, 'pelas largas e liberais escolas em que tem concorrido para aumento da Irmandade de Santa Efigênia, e de sua capella, o que lhe dava o direito, após seu falecimento, de gozar de todos os sufrágios da irmandade a*d eternum*, sem necessidade de contribuir por isso. No capítulo décimo sétimo se determina que, por devoção à santa, aceitavam na congregação os senhores e senhoras brancos, registrando seus nomes em livro, mas sem direito a voto, desde que passagem uma oitava de ouro de

> entrada. Todo irmão casado, mesmo cativo teria seus privilégios deirmão estendidos à sua consorte e será pella nossa irmandade acompanhada a sepulturas e seus filhos (MORAES, 2017, p. 187)

Em relação as irmandades e os festejos atuais da cidade, dentre algumas das festividades que permanecem é a festa de Muquém, onde anualmente há o festejo dedicado a nossa Senhora da Abadia. A fé e a devoção em Moquém, fez com que a fé e a cidade crescessem e permanecessem. Clímaco; Vinhal (2015, p. 02) apresentam que em 1775 foi elevada a distrito de traíras e depois em 1833 foi elevada a sede do município. Nos aspectos religiosos, a região, em relatos de viajantes como o botânico Johan Emanuel Baptist Pohl que esteve em diversas regiões do território goiano, relata alguns festejos presentes na região, dentre eles a festa do Divino Espírito Santo realizada no dia de Todos os Santos, além da Congada, celebração que possuía como principal santa de devoção Santa Efigênia, havendo a coroação de reis e rainhas, remetendo aos reis congos. Na atualidade ainda permanecem esses festejos e a prática de festividades religiosas que apresentam um hibridismo cultural, decorrente da diversidade de culturas e crenças presentes nesse território.

Apresentando sobre as festividades da região, há diversas versões que tratam sobre a formação da cidade de Niquelândia e das festividades de Muquém, mas novamente, observa-seque a versão de Bertran (1985), há uma maior possibilidade de veracidade, já que grande partedas cidades do Estado de Goiás, tiveram sua formação ou a partir do processo aurífero, ou através da fé, onde a construção de igrejas, forma-se assim arraiais e províncias que tinham dentre suas organizações a participação de bispos e da igreja católica, além da presença de coronéis, onde ocorria conflitos entre a fé instituída pelos bispos, a religiosidade popular construída pelos negros e pela população local, como pode ser observado por Franzin(2018, p.40) que analisa que dentre os elementos presentes na formação e aprimoramento da cidade de Niquelândia, a localidade de Moquém com sua festividade em louvor a Nossa Senhora da Abadia, foi responsável pela permanência de diversos costumes e da transmissão da religiosidade.

Considerações Finais

A partir da análise da irmandade como formação das localidades de São José do Tocantins, pode-se perceber que elas possuíram um papel crucial na organização e formação da identidade cultural e na coesão social da região. As irmandades no centro-oeste proporcionaram

um espaço onde pessoas de todas as classes e origens podiam participar, fortalecendo laços de fraternidade e solidariedade. Até o momento essa pesquisa referente as irmandades de São José do Tocantins, analisaram a irmandade de Santa Efigênia, desenvolvendo dois tópicos do primeiro capítulo, intitulados como "Achamos *Ouro! A formação da Capitania de Goiás" A formação histórica de São José do Tocantins: do processo de habitação a fé e a religiosidade"* desenvolvendo os elementos introdutórios sobre a formação da cidade de Niquelândia e dos aspectos de formação das irmandades, a serem aprofundadas no desenvolvimento dos próximos capítulos dessa pesquisa.

Referências Bibliográficas

ARRAIS, Cristiano; OLIVEIRA, Eliézer; LEMES, Fernando. *O século XVIII em Goiás*: aconstrução da colónia. Goiânia: Cânone Editorial, 2019.

BARROS, José D'Assunção. *O projeto de pesquisa em História*: da escolha do tema aoquadro teórico, ed. 10. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015

BERTRAN, Paulo. *Niquelândia 250 anos***.** Niquelândia: Ministério da Cultura/SPHAN, 1985.

BERTRAN, Paulo. *História de Niquelândia*: do Distrito de Tocantins ao Lago da Serra daMesa. Brasília: Verano Editorial, 1998.

BERTRAN, Paulo; FAQUINI, Rui. *Cidade de Goiás*: patrimônio da humanidade. Brasília: Editora Verano e Takano, 2002.

BOAVENTURA, Deusa Maria Rodrigues. *Urbanização em Goiás no século XVIII*. 2007. 279 f. Tese (Doutorado) - Curso de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16133/tde-13052010-090028/pt-br.php. Acesso em: 07 maio 2024.

KARASCH, Mary. Construindo comunidades: as irmandades dos pretos e pardos. *História Revista,* [S.L.], v. 15, n. 2, p. 257-283, 8 maio 2011. Disponível em: https://revistas.ufg.br/index.php/historia/article/view/14128 Acesso em: 02 mai. 2024

MARCONI, Marina de Andrade, LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de Metodologia Científica*. 5ª ed. São Paulo: Editora Atlas S.A, 2003.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *Do corpo místico de cristo*: irmandades e confraria nacapitania de goiás 1736-1808. S/L: Paco Editorial, 2014. 284 p.

REIS, João José. *A morte é uma festa:* ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. Companhia das Letras: São Paulo, 1999.

REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da

escravidão. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, 1996, p. 7-33. Disponível em: https://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg3-1.pdf . acesso em: 09. Abr, 2024

SIMONI, Rosinalda Côrrea da Silva. Virgem do Rosário e são benedito: irmandades negras nacapitania dos goyazes. *Revista Caminhos* - Revista de Ciências da Religião, [S.L.], v. 17, n. 1,
p. 278-295, 29 mar. 2019. Disponível em:
https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/687 Acesso em: 07 mai. 2024

SIMONI, Rosinalda Côrrea da Silva; MESSIAS, Noeci Carvalho. Fé e festividades nas irmandades negras no interior do brasil: (re)afirmação identitária afrodiaspórica. *Revista Mosaico* - Revista de História, [S.L.], v. 12, n. 1, p. 303, 13 dez. 2019. Disponível em: https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/7330 . Acesso em: 27 mar. 2024.

SOUZA, Antônio Rocha de. *As irmandades católicas dos negros na cidade de Goiás no Século XIX*. 2001. 123 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2001. Disponível em: https://tede2.pucgoias.edu.br/handle/tede/797 . Acesso em: 12 fev. 2024.

VINHAL, Felipe Eugênio, CLÍMACO, Magda de Miranda. Música, memória e lutas de representações na música da Festa do Divino e da Congada de Niquelândia-GO: a reconstrução de um objeto de pesquisa. *XXV Congresso da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Música*, Vitória, 2015, p. 8. Disponível em: https://anppom.org.br/anais/anaiscongresso_anppom_2015/3495/public/3495-11650-1-PB.pdf Acesso em: 07 mai. 2024

ÍSIS E SUAS REPRESENTAÇÕES MITOLÓGICAS E ICONOGRÁFICAS SOBRE MATERNIDADE NO CONTEXTO EGÍPCIO ANTIGO

Ellen Juliane Bueno Dos Santos[390]

Este artigo explora o papel central da deusa Ísis na maternidade e na sociedade do Egito Antigo. Ao longo dos séculos, Ísis foi venerada como a protetora das mulheres, das crianças e da família, personificando os ideais de maternidade divina. Investigando as narrativas míticas e as iconografias egípcias, este estudo analisa como Ísis influenciou as práticas e as percepções em torno da maternidade no Egito antigo. Por meio da amamentação, por exemplo, simbolismo do leite e rituais relacionados à fertilidade, Ísis emergiu como uma figura poderosa que transcendia as fronteiras entre o divino e o humano.

PALAVRAS-CHAVE: Egito Antigo, Maternidade, cultos religiosos, Ísis

INTRODUÇÃO

No Egito Antigo, as mulheres desfrutavam de um status social diferenciado em comparação a outras sociedades antigas. Legalmente, tinham direitos iguais aos dos homens do mesmo estrato social e as mesmas expectativas de uma vida após a morte. Tinham, na prática, um certo nível de liberdade e influência que ultrapassava os limites da casa, embora ainda fossem responsáveis por atividades tradicionalmente femininas, como o casamento, a administração do lar e o cuidado dos filhos. No entanto, essa influência não diminuía o status social superior dos homens, que geralmente realizavam a maioria das atividades fora do lar.

Conforme Barbara Watterson em seu livro "Women in Ancient Egypt" (1991, p. 84), as meninas egípcias geralmente se casavam logo após a menarca, esperando-se que a primeira gravidez ocorresse entre os doze e os quinze anos. A idade das mulheres em suas gravidezes, a

[390] Mestre pela Universidade Federal de Goiás. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal de Goiás. Orientada pela Professora Titular Ana Teresa Marques Gonçalves. Bolsista CAPES. ellenjulianebs@gmail.com

frequência com que engravidavam, as condições dos partos (mesmo entre os mais abastados, a higiene era precária) e as complicações comuns durante o parto contribuíam para a alta taxa de mortalidade infantil e materna.

Nesse contexto de incertezas e riscos, a deusa Ísis se destacava entre as divindades egípcias como aquela associada à maternidade, tanto em narrativas mitológicas quanto em representações pictóricas. Em outras palavras, a narrativa da gravidez e do parto da deusa, protegida por outras divindades, refletia as expectativas das mães e das crianças mortais, respondendo às práticas religiosas, mágicas e medicinais de proteção e auxílio durante a gestação.

É crucial destacar que, por meio de seus sistemas mitológicos, os egípcios buscavam explicar eventos do cotidiano que escapavam ao seu entendimento. Dessa forma, os mitos refletiam e moldavam concepções sobre a vida familiar. A fragmentação do pensamento teológico egípcio também permitiu uma diversidade de narrativas sobre os deuses, em que as cidades elegiam seus patronos. Isso se dava devido ao fato de que o pensamento religioso egípcio era essencialmente mitológico e são neles que podemos perceber várias características religiosas mesmo que não haja uma palavra específica para 'mito' em seu vocabulário (Dunand; Zivie-Coche, 2004, p.58).

Ísis e a maternidade egípcia

A divindade que chamamos de "Ísis", na realidade é a tradução do seu nome grego *Ισίς*, era entre os egípcios *Ast*, *Aset* ou *As* e seus hieróglifos eram , ou . As grafias do 'pão' () e da 'mulher' () eram indicativos de um nome feminino e o primeiro símbolo representava um trono, que poderia simbolizar estabilidade e fundação. De acordo com Ernest Alfred Budge (2001, p. 202), os egípcios não sabiam o significado do nome *Ast* ou *Aset*, sendo que provavelmente o nome era originário da Líbia, assim como vários nomes de divindades que eram cultuadas no Egito pré-dinástico. Henri Frankfort (1961, p. 7) segue a mesma linha de pensamento e acreditava que não podemos dizer que Ísis era originalmente o trono personificado, nem afirmar que o trono tinha uma qualidade transcendental concedida pela mãe Ísis. Já Barbara Lesko (1999, p. 156) informa que *Ast* ou *Aset* era o que simbolizava o trono, a deusa seria o trono egípcio personificado e deificado. Jennifer Williams (2014, p. 108) explica

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

que o nome da deusa emula a posição da rainha como possuidora de realeza. Com o símbolo do trono (Imagem 01), podemos perceber sua primeira função na história religiosa faraônica da deusa: a garantidora da sucessão do reino dos faraós, já que seu filho Hórus[391] era a representação viva do faraó, e Ísis era vista como a mãe do faraó. O trono era, como a coroa e o cetro, uma importante insígnia real. Assim,

> a entronização do rei encima do tablado tinha o objetivo de relembrar e reencenar a "primeira vez", por exemplo, do estabelecimento da ordem e do equilíbrio cósmico (*maat*) quando o deus sol desceu sobre a colina primeva e criou o mundo em seu estado apropriado de deus provedor (Kuhlmann, 2011, p.2).

Imagem 01: Amuleto de Ísis feito no Período Tardio.



Vidro Azul. EA60823. Londres, Museu Britânico. Imagem disponível em <https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA60823> Acesso em 04/07/2023.

Toda essa validação do papel legitimador de Ísis como mãe do faraó é encontrado em um dos principais mitos do Egito Antigo, o Mito do deus Osíris[392], o filho mais velho de Geb, que teria sido escolhido, em várias versões do mito, como rei do Egito e reinou juntamente com sua irmã e consorte, Ísis, até que foi assassinado e mutilado pelo irmão Seth. Ísis, de maneira astuta, compreendendo a importância de assegurar a continuidade da sucessão ao trono egípcio

[391] [391] Filho de Ísis e Osíris que ao atingir a maturidade seria responsável por vingar o pai e retomar o poder do Egito usurpado pelo assassino de seu genitor, seu tio Seth/Tífon. Hórus, visto no Egito faraônico como deus-falcão, era o 'senhor dos céus'. Se Osíris representava o faraó morto, o governante em vida era uma manifestação de Hórus.

[392] O nome de Osíris, é a tradução grega de seu nome egípcio: *As-ar ou Us-Ar*, parecia significar "Trono do Olho", e seu signo hieroglífico era um olho e um trono, 𓁹𓊪. Inicialmente, ele estava associado à vegetação e ao ciclo de fertilidade do solo egípcio, especialmente na região que dependia das inundações do Nilo para a agricultura. Na mentalidade egípcia, Osíris representava o poder de dar vida através da inundação anual que renovava a terra e permitia a germinação das sementes. Essa renovação da vida vegetal se tornou uma analogia para o pensamento sobre a morte e o recomeço da vida após a morte. Mas é sua posição como rei do mundo dos mortos que mais se destaca em sua personalidade.

com um herdeiro de seu irmão e marido Osíris, consegue, por meio de magia, engravidar do marido falecido. Sobre esses eventos, existem diversas versões, sendo que em uma delas, mais "humana", o coito é brevemente descrito em um dos *Textos das Pirâmides*[393] 366**:**

> Sua irmã Ísis veio até você, despertada [por] amor por você. Você a colocou em seu falo para que sua semente pudesse emergir nela, afiada como Sothis, e Hórus afiado emergiu de você como Hórus em Sothis. Você se tornou *akh* nele em sua identidade de *Akh* no Djenderu-Bark, e ele deve cuidar de você em sua identidade de Hórus, o filho que cuida de seu pai.

Em uma outra versão presente em um feitiço dos *Textos dos Sarcófagos*[394] 148, Ísis anuncia aos deuses:

> O relâmpago atinge (?), os deuses estão com medo, Ísis desperta grávida com a semente de seu irmão Osíris. Ela é exaltada, (mesmo ela) a viúva, e seu coração se alegra com a semente de seu irmão Osíris. Ela diz: 'Ó deuses, eu sou Ísis, a irmã de Osíris, que chorou pelo pai dos deuses, (até) Osíris, que julgou os sacrifícios das Duas Terras. Sua semente está dentro do meu ventre, eu moldei a forma do deus dentro do ovo como meu filho que está à frente do Enéade. O que ele governará é esta terra, a herança de seu avô Geb, o que ele dirá é sobre seu pai, o que ele matará é Seth, o inimigo de seu pai Osíris (*Textos dos Sarcófagos.* 148).

A tradução de R. O Faulkner, Ísis não é preenchida por uma relação física, mas sim por um *flash* de luz que assusta os deuses, o que se assemelha ao que é apresentado no *Textos dos Sarcófagos* 150. Contudo, a versão mais controversa encontra-se gravada nas paredes do Templo de Seti I. Na imagem, podemos observar Osíris morto e mumificado, deitado em sua cama mortuária. Aos seus pés vemos Hórus em adoração a múmia de Osíris e a sua cabeça, Ísis com o corpo de mulher, também em adoração a Osíris. No centro da imagem, uma ave pousa sobre o falo ereto da múmia – agora danificado por perfurações. Pelas inscrições hieroglíficas, sabemos que a ave é uma das formas de Ísis, que assim concebe do amado (Imagem 02).

[393] Os *Textos das Pirâmides* são os primeiros escritos religiosos do mundo dos quais temos conhecimento, sendo também o mais antigo entre o grupo de três coleções de literatura religiosa egípcia, encontrados nas tumbas dos reis em Sakara, nas necrópoles da capital do Reino Antigo, Mênfis. Esses textos foram encontrados nas pirâmides de seis faraós e quatro rainhas do Reino Antigo. Os monumentos eram originalmente tumbas reais em formato de pirâmide, com base quadrada e quatro lados que se unem em um ápice. Elas simbolizavam a colina primitiva que emergia da água no momento da criação. Esse tipo de construção, utilizado como tumbas, foi comum desde a III Dinastia até a XVIII, quando as principais tumbas reais passaram a ser construídas no Vale das Rainhas e dos Reis.

[394] Trata-se de um conjunto de feitiços e encantamentos, escritos em hieróglifos cursivos e hierático, presentes em equipamentos funerários do Reino Médio, em especial a partir das XI e XII Dinastias, principalmente em caixões de madeira[394], paredes, baús, etc. (Pinch, 2002, p.30). Encontrados nas tumbas das elites, muitos dos feitiços são versões daqueles presentes no *Textos das Pirâmides*. São compostos de um heterogêneo grupo de textos: instruções de rituais que deveriam acompanhar algum feitiço; alguns são monólogos de alguma divindade; outros são diálogos entre os deuses; mapas para o mundo subterrâneo; cosmogonias e outros mitos.

Imagem 02: Ísis engravida de Osíris.



Templo de Seti I. Fonte: Connor, 2009, p.36.

Também temos a façanha de Ísis descrita no *Hino a Osíris*[395] (§ 14), na Estela de Amenmose, quando "Ela que revigorou o cansaço do Fatigado, que recebeu sua semente e providenciou um herdeiro, que amamentou a criança na solidão, o lugar onde ele estava sendo desconhecido, que o trouxe, quando seu braço estava forte, para o salão de Ré". Na perspectiva egípcia, o pai desempenhava um papel essencial na formação do bebê, conferindo-lhe o espírito ou a essência, que era moldado à sua imagem, como observado no início do *Textos dos Sarcófagos* 33-35: "Ó vós, deuses que habitais o Caos, ó Nove Deuses que residem nos Lugares Misteriosos: observai-o, ó deuses, este espírito divino que Osíris fez seu filho, a quem Ísis fez sua criança, a quem é concedido o louvor devido aos deuses". Enquanto a mulher tinha a responsabilidade pela formação física da criança, como expresso no *Textos dos Sarcófagos* 148: "Sua semente está dentro do meu ventre, eu moldei a forma do deus dentro do ovo como meu filho que está à frente do Enéade". Em todas as versões da consumação da gravidez de Ísis, a deusa é a que tem um papel ativo, seja restaurando as forças de Osíris para que a inseminasse, seja recuperando seu falo, seja indo de encontro e pousando no falo ereto do marido.

[395] Presente na Estela de Amenmose, encontra-se o Hino de Osíris, o qual está preservado no Museu do Louvre (C 286). A estela foi esculpida em uma placa de calcário de formato arredondado no topo, medindo 1,03 x 0,62 metros e datada da XVIII Dinastia. Na parte superior da estela, há duas cenas: à esquerda, vemos o oficial Amenmose e sua esposa Nefertari sentados diante de uma mesa de oferendas, enquanto à direita, encontra-se uma mulher chamada Baket, cuja origem e relação com o casal não são conhecidas. À frente de Amenmose está seu filho de pé, com os braços erguidos à frente, em um gesto de oferenda. É possível observar outro filho em pé atrás do casal, bem como outros filhos e filhas sentados abaixo. Em frente a Baket, um sacerdote é representado realizando uma oferenda. Abaixo dessas imagens, o Hino de Osíris está inscrito em 28 linhas horizontais. O hino se divide em três partes: a primeira faz referência às realizações de Osíris como faraó; a segunda aborda a busca de Ísis após a morte de seu marido; e a terceira relata a vitória de Hórus na sucessão de seu pai.

Após o anúncio da gravidez, Ísis imediatamente buscava proteção para garantir a segurança e a saúde da mãe e da criança, e essa proteção era invocada das divindades. Os deuses, por sua vez, concediam saúde à grávida e nutriam a vida em gestação. A importância da proteção contra os perigos da gravidez, que no mito assume a forma do Caos provocado por Seth, era uma preocupação real na sociedade egípcia, onde as mulheres grávidas enfrentavam grandes riscos de aborto. Esses riscos poderiam ser causados por diversos fatores, como má nutrição, esforço excessivo, infecções parasitárias, más formações e outras doenças, frequentemente resultando na perda do bebê e, em alguns casos, na morte da mãe. Para os egípcios, tais situações eram atribuídas a forças malévolas (deuses, espíritos, "demônios", seres humanos) que atacavam mãe e filho, levando a uma busca comum por soluções mágicas e a intervenção dos deuses para a sua proteção, da mesma forma que Ísis requisitou de Atum e lhe foi concedida.

> Então diz Atum: 'Você está grávida e está escondida, ó garota! Você dará à luz, estando grávida para os deuses, vendo que (?) ele é a semente de Osíris. Que aquele vilão que matou seu pai não venha, para que ele não quebre o ovo em seus estágios iniciais, pois o Grande da Magia o guardará'.
> Assim diz Ísis: 'Ouçam isso, ó deuses, o que Atum, Senhor da Mansão das Imagens Sagradas, disse. Ele decretou para mim proteção para meu filho dentro do meu ventre, ele reuniu uma comitiva em volta dele dentro deste meu ventre, pois ele sabe que ele é o herdeiro de Osíris, e um guardião do Falcão que está neste meu ventre foi estabelecido por Atum, Senhor dos deuses (*Textos dos Sarcófagos* 148).

Uma das formas mais comuns buscadas para as proteções no dia a dia do egípcio eram os amuletos, destinados a garantir a segurança das famílias e do indivíduo. A maioria desses amuletos tinha a forma de várias divindades, mas também poderia ter formas abstratas e significados simbólicos. O "nó de Ísis", chamado de *tet*, que ficou conhecido como "sangue de Ísis" a partir do Reino Novo, é um símbolo que possui uma forma semelhante ao *ankh*, porém com os braços transversais apontados para baixo (Imagem 03). De acordo com Goudsouzian (2012, p.84), o nó representava um círculo protetor ao redor do útero de Ísis e era uma defesa mágica dos deuses, manifestada literalmente como um nó que protegeria o útero isíaco. O propósito desse nó era evitar o sangramento uterino, que poderia levar a um aborto. É relevante destacar a importância do conceito de "nó" nas práticas mágicas e o seu poder tanto de atar quanto de libertar.

Imagem 03 - Tet.



Jasper vermelha. EA20639. Londres, Museu Britânico. Imagem disponível em <https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA20639> Acesso em 21 de junho de 2023.

Em um interessante trecho do *Livro dos Mortos*[396], vemos um feitiço para produção do amuleto e sua relação com o sangue de Ísis:

> Fórmula para um nó *tet* de jaspe. Seu sangue é seu, Ísis, seus poderes de luz são seus, Ísis. Seus poderes da palavra são seus, Ísis. Amuletos são a proteção deste grande ser, protegendo contra aquele que causaria seu dano. Palavras faladas sobre um nó *tet* de jaspe borrifado com água da planta *ankh-imy*, amarrado com uma fibra de sicômoro e colocado no pescoço do abençoado morto no dia do enterro. Quanto a qualquer pessoa cujos amuletos sejam colocados em seu pescoço, os poderes de Ísis serão a proteção de seu corpo, para que Hórus, filho de Ísis, se alegre quando o vir em segredo. Nenhum obstáculo está contra ele, seu braço está em direção ao céu, seu braço está em direção à terra. Uma questão correta, mil vezes (*Livro dos Mortos*, 156).

As informações sobre o parto de Ísis em si podem ser encontradas em algumas fontes. Por exemplo, no *Textos das Pirâmides* 669 e no *Textos dos Sarcófagos* 989, Thot é responsável por preparar um lugar onde a divindade realizaria o parto. Esse lugar seria um ninho no Pântano de Tamarisk, em Akhbit, no Delta do Nilo, ou, como ficaria conhecido entre os gregos, Chemmis. Tal lugar era considerado selvagem e perigoso, com matagais altos e animais

[396] Conhecido atualmente como o *Livro dos Mortos*, esse nome é, na verdade, um título atribuído na era moderna e derivado do alemão "Totenbuch", utilizado no século XIX. Os antigos egípcios chamavam essa obra de "Livro para Sair de Dia", "Feitiços para Sair de Dia" ou simplesmente "Sair de Dia", que continha instruções para o ba (aspecto espiritual) deixar a tumba e viajar durante o dia, unindo-se à jornada do deus-sol. Além disso, o compêndio tinha como objetivo orientar e auxiliar o falecido, tanto nas adversidades que ele poderia enfrentar no pós-morte quanto no julgamento perante os deuses. Contemplava feitiços a serem praticados pelos vivos, recitados antes, durante e após o enterro, bem como quando a tumba era visitada. Os feitiços e instruções antes do enterro eram necessários para o ritual de embalsamamento, que podia se estender por meses. Os feitiços recitados durante o funeral geralmente acompanhavam a vinheta da procissão que levava o corpo à tumba, juntamente com oferendas, libações e rituais, como o "Ritual de Abertura da Boca". Os rituais posteriores ao enterro podiam incluir instruções sobre quando os familiares deveriam realizar os ritos em homenagem ao falecido.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

peçonhentos. Mas havua a presença de um campo de papiro, o que é atestado na iconografia. Na Imagem 04, temos a imagem de um *menat* da coleção do Museu Metropolitano de Arte, em Nova Iorque. Na porção superior do objeto, há um elaborado santuário com uma deusa em seu interior, ladeado por duas colunas com símbolos hatóricos (os chifres tendo no centro um disco solar) que sustentam o teto da *ναός*. Na cornija, vemos um disco solar alado e, acima disso, símbolos de Hátor e gatos, provavelmente relacionados à deusa Bastet. A deusa no interior da *ναός* usa uma coroa diferenciada, que representa uma caixa de sistros com decorações vegetais, e recebe o epíteto de "a mãe de deus". Nas laterais, observamos *uraeus*, um de cada lado, cada um coroado com uma coroa do Baixo e Alto Egito. No medalhão, na parte inferior, Hórus na forma de falcão preenche o centro, estando em um pântano de papiros, onde ele foi escondido por sua mãe depois de nascer. Hórus está pousado no que chamavam de 'pedra do nascimento' ou tijolos, dois tijolos colocados paralelamente, onde a parturiente se sentaria ou agacharia durante o parto.

Imagem 04 - *Menat*.



Bronze. Período Intermediário e Tardio. 08.202.15. Nova Iorque, Museu Metropolitano de Arte. Imagem disponível em <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/550894?ao=on&ft=08.202.15&offset=0&rpp=40&pos=1> Acesso em 22 de junho de 2023.

Ísis, ainda no feitiço *Textos dos Sarcófagos* 148, descreve as dores do parto como uma força, "A força subiu em minha carne, o poder alcançou minha carne, o poder alcançou", referindo-se às contrações que expulsam o feto do útero materno. Todos os esforços eram psicologicamente e magicamente suavizados com o apelo para que o bebê saísse sem causar

danos à mãe, como por exemplo o de chamar o bebê pelo nome para que saísse sem violência demonstra não apenas o poder profético da deusa, mas também o poder da palavra mágica, o que a torna famosa como a Grande Maga. Seu papel ativo no próprio parto também fica marcado pela imagem de Ísis cortando o cordão umbilical: "Porque eu conheço o nome da minha faca, está nela; é a cortadora de Ísis com a qual ela cortou o cordão umbilical de Hórus" (*Textos dos Sarcófagos.* 474).

Havia também a relação que os egípcios faziam entre nascer e renascer. A analogia da travessia do morto era análoga, na visão deles, com a própria luta que Hórus travava dentro do útero da mãe, como se enforcasse no cordão umbilical, que era referido como uma serpente. Após vencer a luta, Hórus deslizava entre coxas de sua mãe nas águas do nascimento, com o sangue materno manchando de vermelho o linho (*Textos das Pirâmides.* 570 B). Assim também Rá todas as noites era engolido por Nut, onde ele enfrentava os perigos noturnos na luta contra Apófis e renascia no amanhecer. A jornada do nascimento e do renascimento se tornam metafóricas e aplicáveis tanto para o bebê que vai nascer quanto para o ciclo do sol e para o morto renascer.

Para que o bebê sobreviva após o parto, ele precisa principalmente de ar para respirar, já que suas vias ficam obstruídas por líquidos, sendo necessário limpá-las. Não sabemos como isso se dava na prática egípcia, mas se levarmos em consideração o *Ritual de Abertura de Boca* e as várias iconografias nos templos e monumentos funerários em que os deuses aparecem simbolicamente dando o ar e a vida aos faraós ao apontar o *ankh* na direção da boca deles, podemos presumir que os deuses também eram responsáveis por dar o ar aos recém-nascidos. No feitiço 151 dos *Livros dos Mortos*, enquanto Anúbis prepara a múmia, Ísis e Néftis velam o corpo, e Ísis diz:

> Eu vim como sua proteção, soprei o fôlego em suas narinas o vento norte que vem de Atum. Eu juntei seu pescoço para você, fiz você existir como um deus. Seus inimigos estão sob suas sandálias, sua voz se torna verdadeira no céu perante Rá Poderoso entre os deuses, unido no nó para que você siga o caminho de Hórus, verdadeiro de voz (*Livro dos Mortos*. 151).

Outro aspecto imprescindível na vida de um recém-nascido é a sua alimentação, ou melhor dizendo, a amamentação, muito retratado entre os egípcios, especialmente a amamentação feita pelas divindades. O leite em si, tanto o das mulheres quanto o das vacas, era um alimento valorizado e utilizado para a nutrição de recém-nascidos, bem como para tratamentos medicinais, oferendas religiosas ou práticas mágicas. Seu significado no âmbito religioso estava presente como um símbolo de pureza e rejuvenescimento. Na Imagem 05,

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

podemos ver um fragmento, possivelmente de um baixo-relevo, no qual Ísis aparece amamentando em um campo de papiros, onde ela continuou escondida do irmão Seth enquanto Hórus crescia. Ísis usa a coroa com disco solar e *uraei* na testa, assim como o bebê Hórus.

Imagem 05 - Ísis amamentando em um pântano de papiros.



Esteatito vitrificado. III Período Intermediário. 30.8.229. Nova Iorque, Museu Metropolitano de Arte. Imagem Disponível em <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/550777?ao=on&ft=isis&offset=40&rpp=40&pos=52> Acesso em 22 de junho de 2023.

Assim, encontramos inúmeras representações de Ísis amamentando seu filho, que geralmente apresentam as seguintes características: Ísis está sentada de forma rígida em um trono cúbico, com um encosto baixo ou até mesmo sem encosto. A deusa às vezes usa sua insígnia de trono sobre a cabeça, ou o disco solar com os chifres bovinos e *uraeus*. Frequentemente, sua cabeça também é coberta pelo típico toucado de abutre. Sua vestimenta segue o estilo egípcio de uma túnica justa ao corpo até os pés, que estão planos no chão, com as pernas paralelas uma à outra. Ela geralmente usa uma peruca tripartida até a altura dos seios. Sua mão direita repousa sobre o seio esquerdo, enquanto a esquerda sustenta a cabeça de Hórus. Este é representado como uma criança, sentado com as pernas pendendo ao lado da coxa direita da mãe, os braços normalmente colados ao corpo e a cabeça erguida. O bebê muitas vezes apresenta um cacho de cabelo acima da orelha direita e o *uraeus* na testa, como na Imagem 07. Além disso, em algumas imagens, podemos encontrar a coroa das Duas Terras. Esse tipo de imagem ficaria conhecida como *Ísis lactans* ou *Ísis de Akhbit*, este último como referência ao campo de papiros onde se escondeu com Hórus.

Imagem 07 - Ísis amamentando Hórus.



Período Tardio. ÄM 8286. Berlim: Museu Egípcio de Berlim. Imagem disponível em: <https://recherche.smb.museum/detail/594839/isis-mit-horus-isis-lactans> Acesso em 26 de junho de 2023.

Aparentemente esse tipo de posição de amamentação não deve ultrapassar o século VIII a.C, como podemos ver na estátua da rainha Chapenoupet II no Museu do Louvre representada como Ísis, sentada com a mão direita segurando o seio esquerdo e a criança no seu colo. De acordo com Carol Andrews (1994, p.48), tanto esse amuleto quanto o de Ísis sozinha com o hieróglifo de trono poderiam ser enrolados junto com a múmia, mas o *Ísis Lactans* parece ser mais comum a partir do período dos Ramsés, sendo mais encontrado do III Período Intermediário em diante.

Essas representações estavam relacionadas com objetos de cura mágicas, principalmente se levarmos em consideração algumas evidências. A primeira delas é a presença dessa representação em alguns *cippus* de Hórus (Imagem 08). Trazemos como exemplo um *cippus* hoje presente no Museu do Louvre, em que Ísis aparece no canto superior direito da pequena estela, amamentando na posição sentada no chão em meios as plantas do pântano de papiros:

Imagem 08 - *Cippus* de Hórus.



Serpentine, N4220, Paris, Museu do Louvre. Imagem disponível em < https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010032886> Acessado em 16 de agosto de 2023.

Somado a essa evidência, a amamentação e o leite de Ísis também aparecem no feitiço da *Estela de Metternich*[397]. De acordo com os feitiços 9 e 14 da estela, Hórus foi picado no campo de Heliópolis, enquanto Ísis estava ausente, "oferecendo água a seu irmão Osíris", e logo voltou para junto do filho, achando que Seth tivesse feito mal a ele.

> Quando voltei para procurar Hórus, encontrei-o, o belo e dourado Hórus, o jovem sem pai, e ele havia molhado as margens com as lágrimas de seus olhos e a saliva de seus lábios, enquanto seu corpo estava fraco e seu coração enfraquecido, e suas veias não pulsavam. Eu gritei e disse: "Aqui estou, aqui estou", mas a criança estava tão fraca que não conseguiu responder, embora meus seios estivessem cheios de leite e sua barriga estivesse vazia e sua boca ansiando por alimento. Embora a fonte estivesse transbordando, a criança estava sedenta (*Estela de Metternich*. §14).

Apesar da tentativa de amamentação, Hórus não responde ao leite divino e Ísis clama pela ajuda dos deuses e é respondida por Thot

> e disse: "O que é isso, o que é isso, ó Ísis divina, a gloriosa que conhece suas palavras? Nada de mal pode acontecer ao filho Hórus, pois ele está protegido pelo barco de Rá. Eu vim hoje do barco dos deuses, pois Rá está em seu lugar

[397] Essa estela seria um tipo de objeto mágico e curativo chamado de *cippus*, palavra grega que significa "escudo", e tem como tema central Hórus de pé sobre crocodilos, e se refere ao poder de Hórus sobre animais perigosos e peçonhentos como escorpiões, serpentes e crocodilos. A estela poderia ser de tamanho diversos, desde pequenos amuletos que poderiam ser usados amarrados ao pescoço a estelas grandes como a de Metternich, contendo feitiços de cura. O ritual mágico do *cippus* parecia estar relacionado tanto no tocar da estela e das imagens cravadas ali quanto de beber ou banhar-se da água que era derramada sobre a estela, e as palavras inscritas poderiam ser lidas. Geraldine Pinch (2004, p.31) acredita que essa estela tinha uma função tanto esotérica quanto prática, pois por um lado os feitiços e as imagens representavam a luta eterna entre a ordem (Hórus) e o caos (Seth), por outro lado, eles fornecem remédios para perigos cotidianos da vida dos egípcios.

> de ontem, a escuridão foi curada e a luz foi dissipada, até que Hórus se recupere para sua mãe Ísis e todos os doentes também". Então, a divina Ísis disse: "Oh Thot, quão grande é seu pensamento, mas quão hesitante é seu comportamento. Você está viajando com sua magia e com o grande decreto justo, com meios sobre meios que parecem intermináveis. Veja, Hórus está em aflição devido ao veneno, e sua condição é tão séria que o moribundo morrerá. Oh, que ele pudesse estar com sua mãe sem eu ver o que está por trás dele. Então eu ficaria satisfeita antes de correr para envolve-lo. Hórus, Hórus! Fique na terra! Desde o dia em que o recebi, sempre implorei a Kase, seu pai, quando a criança estava doente". "Não tenha medo, não tenha medo, ó divina Ísis. Oh Néftis, não chore. Eu vim do céu com o sopro da vida para animar a criança para sua mãe. Hórus, Hórus! Que seu coração permaneça sem enfraquecer devido ao fogo (*Estela de Metternich*. §14).

Então, Thot convoca todas as proteções de Hórus e dos doentes também, chamando o veneno para que ser expelido do corpo e curando Hórus. Muitas das vezes Hórus não é mencionado, em especial quando o foco do trecho escrito é a capacidade lactante de Ísis. Na pirâmide de Unis (*Textos das Pirâmides.* 42), a referência aparece no ritual de "Abertura De Boca" onde a capacidade do morto se vê restaurada. Como uma oferenda o seio lactante de Ísis é oferecido com funções mágicas que será necessário para atravessar *Akhet* (*Textos das Pirâmides*. 268). Assim como na Pirâmide de Teti, onde o leite de Ísis é visto como um dos alimentos necessários para a travessia do morto pelo céu (*Textos das Pirâmides*. 406). Em uma das etapas do Ritual da Abertura de Boca, um recipiente com formato de mama é oferecido e acompanhado dos dizeres: "Aqui está o seio de sua irmã lactante Ísis, o qual você deve aceitar em sua boca" (*Textos das Pirâmides*. 42).

Não podemos deixar de notar que em vários trechos dos *Textos das Pirâmides*, o leite de Ísis é relacionado com uma inundação. No texto *Textos das Pirâmides* 413, enquanto o feitiço visa enviar o espírito ao céu, diz "Levante-se, pai! Você tem sua água, você tem sua inundação, você tem seu leite dos seios de sua mãe Ísis". Na pirâmide de Pepi II vemos feitiço para encaminhar o espírito de Osíris (e do faraó morto) pelo Duat: "Ah para você, pai Pepi Neferkare! Você tem sua água, você tem sua inundação, você tem seu leite que vem dos seios de sua mãe Ísis" (*Textos das Pirâmides.* N 67).

CONCLUSÃO

A presença de crianças era fundamental, não apenas para a vida presente, mas também para assegurar o renascimento. Nos casos das famílias dos faraós, um herdeiro homem simbolizava a virilidade do governante e garantia de que, com sua morte, o sucessor e herdeiro

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

se tornasse o novo Hórus, continuando o legado paterno, enquanto ele próprio assumiria o papel de Osíris. Para o egípcio comum, ter um filho também representava alegria e virilidade na família, fortalecendo a base da sociedade agrária e proporcionando apoio aos pais na velhice, além de reforçar as cerimônias funerárias para a vida após a morte.

Ísis não era a única divindade egípcia ligada a maternidade já que falamos de uma sociedade politeísta em que as funções e imagens dos deuses e deusas eram combináveis e até confundíveis. Contudo, Ísis se destaca entre as deusas que também eram relacionadas as questões da gestação no quesito de que é sobre ela que temos as maiores narrativas e imagens dela como mãe de Hórus, que por um tempo foi a representação do faraó vivo e depois se estendeu a todos o alcance de seu papel materno.

FONTES

The Ancient Egyptian Coffin Texts. Trad. R. O. Faulkner. Westminster: Aris & Philips Ltda. 1973. Vol. I-III.

The Ancient Pyramid texts. Trad. James P. Allen. Atlanta: SBL Press, 2005.

The Book of The Dead or Going Forth by Day. Ideas of the Ancient Egyptians concerning the hereafter as expressed in their own terms. Trad. Thomas George Allen. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREWS, Carol. *Amulets of Ancient Egypt*. Londres: British Museum Press, 1994.

BUDGE, Ernest Alfred Wallis. *The Gods of The Egyptians*. Vol. II. Londres: The Open Court Publishing Company, 2001.

DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Gods and men in Egypt*: 3000 BCE to 395 CE. Ithaca: Cornell University Press, 2004.

FRANKFORT. Henri. *Ancient Egyptian Religion*. Nova Iorque: Harper & Row Publishers, 1961.

GOUDSOUZIAN, Chrystal Elaine. *Becoming Isis*: Myth, Magic, Medicine, and Reproduction in Ancient Egypt. Eletronic Theses and Dissertations, 2012. Acessado em: 19/06/2023. Disponível: https://digitalcommons.memphis.edu/etd/567

KUHLMANN, Klaus P. Throne. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 1(1), Los Angeles, 2011.

LESKO, Barbara. *The Great Goddesses of Egypt*. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.

PINCH, Geraldine. *Handbook of Egyptian Mythology*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2002.

WATTERESON, Barbara. *Women in Ancient Egypt*. Nova Iorque: St. Martin's Press, 1991.

WILLIAMS, Jennifer. From Aset to Jesus: the history of the goddess Aset in Ancient Kemet from circa 3000 BCE until the removal of feminine salvation circa de 400 CE. *Journal of Black Studies*. Londres, v. 45, n.2, p. 102-124, 2014.

LEANDRO KONDER: O INTELECTUAL PÚBLICO COMBATENDO NO FRONTE DA IMPRENSA CARIOCA (1960-1969)

Nilton Perin Neto[398]

O presente trabalho almeja trazer uma breve contribuição sobre a produção de Leandro Konder como intelectual público na imprensa carioca durante a década de 1960. Seu trabalho no período caracterizado como renovador, seria também latente em sua produção na imprensa. Trabalhando os artigos produzidos pelo autor é defendido que Konder era um autor exemplar, que no ambiente de relativa liberdade de discussão trazia tanto os ímpetos renovadores em seus textos, como também sendo um importante divulgador e intelectual público para o Partido Comunista Brasileiro que utilizava-se da imprensa como meio de disputa.

Palavras-chaves: Imprensa; intelectual público; PCB; renovação.

Um panorama sobre Konder e o PCB em 1960

O presente trabalho almeja trazer uma breve contribuição sobre a produção de Konder como intelectual público na imprensa carioca durante a década de 1960, tratando-se de fontes pouco exploradas pela historiografia que concerne o autor em questão. No artigo acreditamos ser possível percebermos a relativa liberdade de discussão iniciada pelos desdobramentos do vigésimo congresso do Partido Comunista Soviético.

É justamente durante esse período em que descobre e assimila a contribuição de Lukács para o pensamento marxista. Konder não renunciaria o primeiro Lukács e não seguiria as conclusões estéticas e teóricas na íntegra de seu mestre — basta ver a divergência com relação a sua análise da vida e obra de Kafka (Konder, 1967), livro cujo autor diz ter sido "um ato de insubordinação" em relação as restrições feitas pelo filósofo magiar (Konder, 2008, p. 75), e em *Os marxistas e a Arte* (1967).

---

[398] *Mestrando em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás sob a orientação do Prof. Dr. João Alberto da Costa Pinto com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior*

Embora que ainda jovem, em seus 30 anos, o pensador brasileiro conseguiria projeção por suas conexões com o PC brasileiro nas mídias diretamente vinculadas ao partido, como as revistas *Estudos Sociais* e a *Revista Civilização Brasileira*, como no semanário *Novos Rumos*, como em mídias de maior alcance como o *Jornal do Brasil* e *Diário de Notícias*. De tal modo, Konder não apenas utilizando-se dessas mídias como fóruns de debate, mas também divulgando o pensamento marxista para o grande público, como é o caso de sua entrevista à Gyorgy Lukács em 1969 para o *Jornal do Brasil*. (Czajka, 2005)

Essa caracterização desse intelectual de alcance as massas demonstra ao mesmo tempo, o caráter do Partido Comunista Brasileiro de buscar alcançar as massas utilizando-se de todas as ferramentas possíveis no fronte cultural, como um futuro importante quadro para os grupos que buscavam renovação do Partido, pois simultaneamente ele vinculava-se juntamente a quadros que abraçaram a desestalinização do partido e que colocavam o Partido em movimento para pensar os problemas brasileiros.

Em finais dos anos 1950 importantes acontecimentos que definiriam estratégias do Partido Comunista Brasileiro (PCB) perante a imprensa "progressista": dentre elas internacionais, como as denúncias de Krushev quanto de caráter único ao Brasil como a ilegalidade do Partido em 1946, os influxos dos marxismos de Lukács e dos efeitos às causas, Gramsci, a Declaração de março de 1958 do Comitê Central do Partido. (Napolitano, 2012, p.105-112; Frederico, 1995)

Segundo Ferreira (p.33), esses acontecimentos levariam o Parido a intervir na cultura pelo seu estatuto clandestino, lutando em uma "democratização por baixo" agindo para "tirar proveito de todas as possibilidades de intervir na sociedade". É certo que o PCB desde sua concepção nos anos 20 esteve ativamente engajado em intervenções pela imprensa, sendo um dos seus mais importantes frontes de combate, mas essa atuação estava ainda, em geral caracterizada pela transplantação de discussões teóricas advindas das discussões do bloco soviético e a liberdade de discussão no geral era mais restrita pela influência excessiva da direção partidária sob os jornais e revistas vinculadas ao partido.

Esse panorama tem uma alteração significativa, pois o partido, paulatinamente, após o fim do período *obreirista* e o início da política aliancista com as "forças progressistas" o Partido passaria a fornecer maior liberdade de discussão e de permitir fomentação um pensamento marxista brasileiro que alcançaria dimensões maiores a partir de 1956, ano do vigésimo congresso do Partido Comunista Soviético. É neste período que ocorre o surgimento de importantes revistas, como a Revista Brasiliense, Estudos Sociais, dentre outras, como

argumenta Ferreira (2012). Esse quadro não se alterou com o golpe militar de 1964, pelo contrário essa tendência acima ressaltada permanece e o PCB mantém sua política de frente ampla. (Segatto, 1995) Era esse o caráter da "revolução brasileira" delineado pelo partido, que caracterizava as opções pelas alianças com outras forças, como os liberais e a opção pela luta civil. (Napolitano, 2012, p. 102)

A imprensa e o intelectual público

É nesse período, em 1959, também que o semanário *Novos Rumos* é fundado, substituindo assim o jornal *Voz Operária*, tornando-se orgão semi-oficial de comunicação do PCB para com as grandes massas (Ferreira, 2012, p. 33; Ferreira, 2015, p. 208). Nesse semanário, juntamente com a revista *Estudos Sociais* seriam os meios em que o jovem Leandro Konder no início dos anos 60 surgiria como um intelectual pecebista para o grande público. Como o enfoque no presente trabalho é a imprensa carioca, não exploraremos sua contribuição juntamente à revista dirigida por Astrogildo Pereira, mas apenas situá-la, a nosso ver, como parte de um mesmo movimento no interior do partido para com as discussões renovadoras do partido e Leandro Konder estaria, pois vincularia-se desde seu apontamento como intelectual a essa ala, que embora múltipla, buscava "novos rumos" ao partido.

Leandro Konder seria um intelectual exemplar neste sentido, pois representaria esse intelectual renovador, que discutindo sobre assuntos até então relegados, como análises originais, utilizando-se de sua influência de Lukács, realizaria durante esse período análises originais de produções culturais, em especial das literárias utilizando-se do método de análise estética do filósofo húngaro e manteria diálogo com jovens intelectuais liberais e progressista não ligadas ao PCB. (Konder, 2008, p. 47-58) De tal modo analisaremos algumas de suas publicações nos jornais cariocas do período de 1960 a 1969 .

Sua primeira produção viria a ser publicada no dia 29 de janeira de 1960 no supramencionado semanário, *Novos Rumos*, tratava-se de um artigo com o nome de *Um médico chamado Tchecov*, esse artigo dava-se a comemoração de iniciativa do Conselho Mundial da Paz[399] acerca do centenário de Anton Tchekhov. Em artigo para o jornal, Konder frizaria o realismo do autor russo dizendo ele:

> Quer nos contos, quer nas peças [...], Anton Pavlovitch não perdoa a burrice, a "grossura", a opressão e a insensibilidade. Não luta com as mesmas armas de seus grandes amigos Tolstoi ou Górki; é mais suave, menos truculento,

[399] Organização criada em 1948 na Polônia pelo Cominform.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

> mais decantado [...] apesar de Tchécov não oferecer soluções, apresentando sòmente os problemas, fá-lo com tanto vigor que obriga o leitor a pensar nas soluções [...]

Neste artigo embora despontando como um autor, trata ainda de um tema e discussão demasiadamente vinculada com as discussões soviéticas, embora que se compararmos a publicações de mesmo período como seus artigos posteriores publicados no semanário *Novos Rumos*, como também em seu artigo publicado no ano seguinte (1961) para revista *Estudos Sociais* intitulado, *Algumas considerações sôbre a fisionomia ideológica de Fernando Pessoa*, percebemos que Konder já trazendo discussões acerca do "realismo" inerente a sua obra que figurariam uma oposição ainda não-ortodoxa quando comparadas as posições pecebistas do período.

Sua segunda e terceira publicação, já trariam uma maior originalidade, concernindo a problemas de escopo maior do que o marxismo soviético, nos termos de Marcuse (1969), viriam a se preocupar. Portanto, analisaremos ainda cronologicamente. Seguiremos por *Lição de Mário de Andrade*, publicada também no semanário *Novos Rumos* no dia 26/02/1960, neste artigo, Konder trata da lição de Mário de Andrade de que o grande expoente do modernismo estava pronto para rever suas próprias posições, como ocorrera quando o modernista publicou um artigo em uma revista fascista e reconheceu seu próprio erra. Para Konder, Mário de Andrade era um nacionalista, humanista e conclui o artigo reconhecendo que ele nos legara a lição de que:

> toda obra de arte é política enquanto ensinamento e lição. E, justamente, é bem de uma lição o sentido do seu trabalho e da sua evolução. Uma lição de como o escritor honesto, lúcido e democrata sincero, tão naturalmente como o rio que corre para o mar, vai assumindo posições cada vez mais conseqüentes e progressistas em face dos grandes problemas socias do seu tempo. (Konder, n.53, p. 4, 26/02-02/03 1960)

O seu artigo seguinte, a nosso ver é uma dos mais originais artigos que ele publicara nos jornais cariocas na primeira metade da década de 1960, trata-se de um artigo do jornal *Diário de Notícias*, ou seja, um dos mais importantes jornais cariocas do período em questão, divergindo, portanto, do semanário *Novos Rumos*, que havia uma circulação e público bastante restrito em comparação — e também espaço para seu artigo dado ao número menor de páginas, possivelmente por razões econômicas de sua menor circulação. O artigo intitulado *O Amor, as Mulheres e o Casamento*, trata-se de uma crítica ao ensaio *O amor* de Schopenhauer.

Neste artigo Konder tenta entender o porquê em seu tempo o autor do pessimismo alemão parecia ser uma figura relegada a ser uma figura menor da filosofia, de tal modo ele

utiliza-se do artigo supramencionado como um estudo de caso. O artigo de Konder no geral pode ser lido como uma ode a historicização — nada mais marxista —, pois o jovem autor carioca analisa as categorias a-históricas e essencialistas utilizadas por Schopenhauer afim de compreender sua realidade como absoluta e não historicamente determinada.

Konder neste artigo demonstra como as concepções de "amor como [...] uma fôrça da natureza" que é "manipulado pelo gênio da espécie", em que homens e mulheres possuem certos atributos essenciais onde a mulher é inferior ao homem e que por sua proximidade a infantilidade torna-se mais apta a criação de crianças e o homem essencialmente é impelido a inconstância do amor, ou seja, da "busca na mulher que se aproxima uma certa complementariedade, sente-se atraído pelas qualidades que lhe faltam ou por defeitos opostos aos seus, tanto no plano físico como no psíquico".

Diz Konder:

> O equívoco fundamental da concepção schopenhaueriana não reside no fato dela se ter inspirado na realidade do seu tempo [...] e sim no fato de Schopenhauer haver deduzido do exame daquelas realidades um sistema de verdades absolutas. [...] Desta concepção essencialista [...] só poderia resultar, evidentemente, uma concepção fantástica do casamento.

Logo, ele reconhece que as hipocrisias do casamento monogâmico não se devem se resultar de um caráter essencialista ahistórico da humanidade, tal como Schopenhauer conclui, e que a alternativa do filósofo alemão, a poligamia, seria na mesma medida hipócrita, pois a poligamia, para Konder

> jamais foi adotada como forma de organização familiar pela sociedade no seu conjunto. [...] a poligamia [...] tem de ser um fenomeno restrito à esfera de uma casta ou de uma classe privilegiada e não pode de fato, abranger o conjunto da sociedade.

Concordando ou não da conclusão de Konder acerca na inadequação da poligamia, a outra conclusão, a de que deve-se historicizar sempre, é uma importante lição que o marxismo nos lega e que Konder divulga em seu artigo para o grande público. Essa lição nos permite não contentamos as coisas como elas são, pois assim sabemos que elas nem sempre foram assim e podemos assim percebermos o que elas podem ser. Assim, mesmo sem citar Marx, fazendo apenas uma breve citação a Hegel, Konder fomenta assim uma discussão que nos permite criticar a filosofia, tal como ele o faz, mas também a totalidade de todos os fenômenos sociais.

Suas contribuições ao longo da década de 60 foram constantes, embora que com o fechamento do semanário *Novos Rumos* em 1964, Konder continuaria a publicar na mídia carioca, especialmente no *Jornal do Brasil* e no *Diário de Notícias*. Seus temas tornaram-se mais amplos no desenrolar do golpe, indo desde artigos sobre concepções históricas de diversos

pensadores como em *A história vista por uns e outros* para o *Diário de Notícias* (1962), como em que acompanhava a concepção de história de Paul Valéry até mesmo Nietzsche, como publicações acerca de livros sobre a poesia de Ho Chi Minh, Mao e George Orwell no *Jornal do Brasil* (1968-1969). Konder durante esse período publicaria textos que seriam próximos tanto ao marxismo oficial quanto aos pensamentos originais de ímpeto renovador.

Em 1962, ainda anterior ao fechamento do *Novos Rumos* e do golpe militar, Konder ressaltava em um artigo sobre a Semana de Arte de 22 uma constatação de que era necessário ser renovador, assim como fora os modernistas de outrora. Diz Konder (16-22/03/1962, p. 5):

> Nas atuais condições, para que alguém fosse fiel ao espírito mais profundo do anseio de renovação da Semana de Arte Moderna, precisaria ir além de reedições das suas fórmulas, partir para posições mais radicais, mais revolucionárias. Como escreveu Mario de Andrade, "o passado é lião para se meditar e não para reproduzir"

Logo, não parece absurdo que falando sobre a Semana de Arte Moderna, ele estava também falando sobre a situação do pensamento marxista, ainda muito tutelado pelo partido no Brasil. Konder estava falando de renovação em um sentido mais amplo e que é corroborado pelas suas produções também nos artigos na revista Estudos Sociais no mesmo período, em que Konder assume diversas posições nada ortodoxa, como a de defender uma relação de proximidade do Marxismo e do cristianismo no número 16 da revista e em 1961 durante a ditadura, chegaria a defender o realismo em Fernando Pessoa no número 11 da revista.

Essas posições também despontaram na mídia impressa, Konder, assim, colocou-se como um jovem intelectual público a nosso ver, que expressaria a linha política acerca do frentismo cultural, mas claro, não deve-se também perder-se nas vicissitudes das disputas no próprio partido, em que ele combatia claramente com a pena o ortodoxismo do partido. O Partido tolerava as discussões no âmbito da cultura, entretanto, quando tratava-se de discussões que interferiram mais diretamente no campo político, a tolerância tornava-se estremecida, como é o caso das disputas do grupo renovador de Agildo Barata acerca do estalinismo na segunda metade da década de 1950 na *Voz Operária*.

Figuras das quais Konder se aproximava no período da década de 60, como Astrogildo Pereira, Jacob Gorender, Armênio Guedes, Ênio Silveira, Mario Alves, dentre outros, eram importantes quadros do grupo renovador e alguns viriam inclusive a romper com o partidão dada sua inabilidade de reformar-se e de pouca democratização na direção partidária. (Segatto, 1995) O enfoque nos problemas culturais por parte de Konder permitia uma grande liberdade de discussão, entretanto, é nesse período em 1968 em que ocorre outro marcante momento para

o comunismo internacional, a repressão soviética das tentativas de reforma da Tchecoslováquia para a construção de um "socialismo de rosto humano". Segundo Konder (1980, p. 121), "A democratização da vida interna do PCB — reconheciam os dirigentes — não avançava automaticamente e se defrontava com resistências conservadoras".

Juntamente com Carlos Nelson Coutinho, em 1968 ainda, momento em que ambos estavam na Bulgária em um Congresso da Juventude (ou Festival Mundial da Juventude e dos Estudantes), ambos pensadores presenciariam a "grosseria com que era tratada" a delegação da tchecoslováquia, com a subsequente notícia, dias depois, da invasão soviética à Tchecoslováquia "pondo fim à simpática experiência da 'Primavera de Praga'. (Konder, 2008, p. 80). Em decorrência da invasão — conjuntamente com Carlos Nelson Coutinho — Leandro Konder escreveria um artigo no *Correio da Manhã* condenando a invasão da Tchecoslováquia, indo em contraposição ao PCB que se posicionou favorável a invasão. Eles concluem dizendo que um grupo de intelectuais brasileiro fizeram um manifesto exprimindo a indignação ante a invasão e reafirmando que "o socialismo é um regime intrinsecamente humanista e democrático" e se estivessem ambos no Brasil enquanto ocorria a invasão, teriam-no assinado o manifesto. (Coutinho; Konder, 8/12/1968, 4º caderno).

Tratou-se de uma declaração direta contra uma posição do partido. Suas repercussões infelizmente encontram-se fragmentárias, pois em 1969 Konder contribuiria de maneira menor na imprensa e em decorrência da situação política e de problemas pessoais, como o acirramento da ditadura com o promulgamento do Ato Institucional 5 em 1968, a morte de seu pai Valério Konder no mesmo ano, a separação de Konder com sua esposa Giseh em 1969, os diversos assédios políticos realizados nos editoriais como o grupo Civilização Brasileira, em que Ênio Silveira chegaria a ser preso, como a prisão e tortura do próprio Leandro Konder levá-lo-ia ao cessamento de sua contribuição na imprensa, retornando apenas em finais da década de 70 e seu exílio. (Mattos, 2012; Czajka, 2012, 2005)

Considerações provisórias

Leandro Konder era um autor exemplar, que no ambiente de relativa liberdade de discussão trazia tanto os ímpetos renovadores em seus textos, como também sendo um importante divulgador e intelectual público para o Partido Comunista Brasileiro que utilizava-se da imprensa como meio de disputa cultural.

As disputas que Konder estava na batalha, eram simultaneamente as do PCB de criação da frente ampla pela "revolução brasileira" e também pelas disputas no interior do partido que usualmente se deram no campo da cultura, embora que em casos mais contenciosos eclodiram no confronto da posição oposta a direção partidária, como foi o caso da denúncia da invasão soviética da Tchecoslováquia em 1968.

A nosso ver esse personagem da esquerda brasileira desempenhou um papel importante papel nesse sentido e que embora ele caracterizasse esses escritos como "inacreditavelmente ingênuos" (Konder, 2008, p. 50), é possível perceber suas interações nas disputas partidárias que o despontaram nos anos 80 como uma das mais importantes personalidades do pensamento de esquerda brasileira.

Assim Konder, edificando-se como intelectual público na década de 1960 estaria em uma posição que não muitos intelectuais de esquerda estiveram, e que suponho que o colocaria 1980 como nos anos um dos mais importantes intelectuais nas disputas com o PCB nacional, o incipiente Partido dos Trabalhadores (PT) e posteriormente do PSOL.

Referências Bibliográficas

SEGATTO, J. **Reforma e revolução**: as vicissitudes da política do PCB (1954-1964). Rio de Janeiro: Record, 1995.

MATTOS, M. B. Imprensa comunista e formação de quadros no período 1954-1964. In: ROXO, Marco; SACRAMENTO, Igor (org.). **Intelectuais Partidos**: Os comunistas e as mídias no Brasil. Rio de Janeiro: E-papers, 2012. p. 123-144.

KONDER, Leandro; COUTINHO, Carlos Nelson. Tcheco-Eslováquia: a crise de agosto. **Correio da Manhã**, Rio de Janeiro, 8 dez. 1968. 4º caderno.

KONDER, Leandro. Uma contribuição pequena. **Jornal do Brasil,** Rio de Janeiro, 17 de fev. 1968.

KONDER, Leandro. Um médico chamado Tchecov. **Novos Rumos**, Rio de Janeiro, 29/01-04/02/1960.

KONDER, Leandro. Um diálogo imprescindível. **Jornal do Brasil,** Rio de Janeiro, 18 de mai. 1968.

KONDER, Leandro. *Os marxistas e a arte*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967.

KONDER, Leandro. O mistério de Mao. **Jornal do Brasil,** Rio de Janeiro, 20 de abr. 1968.

KONDER, Leandro. O Amor, as Mulheres e o Casamento. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 11/06/1961.

KONDER, Leandro. Modernismo de 1922 a 1962. **Novos Rumos**, Rio de Janeiro, 16/03-22/03/1962.

KONDER, Leandro. *Memórias de um intelectual comunista*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2008.

KONDER, Leandro. *Marxismo e alienação*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965.

KONDER, Leandro. Lição de Mário de Andrade. **Novos Rumos**, Rio de Janeiro, 26/02-03/03/1960.

KONDER, Leandro. Ho chi minh, o poeta. **Jornal do Brasil,** Rio de Janeiro, 21 de set. 1968.

KONDER, Leandro. **A democracia e os comunistas no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1980.

KONDER, Leandro. A autocrítica do marxismo. **Jornal do Brasil,** Rio de Janeiro, 24 de ago. 1969.

FREDERICO, C. A presença de Lukács na política cultural do PCB e na Universidade. *In*: Moraes, J. Q. de (Org.). **História do marxismo no Brasil**. São Paulo: Editora Unicamp, 2006

FERREIRA, M. G. O PCB e a organização do campo intelectual brasileiro. In: ROXO, Marco; SACRAMENTO, Igor (org.). **Intelectuais Partidos**: Os comunistas e as mídias no Brasil. Rio de Janeiro: E-papers, 2012. p. 13-42.7

FERREIRA, J. "Novos Rumos": jornal do Partido Comunista Brasileiro. **Locus: Revista de História**, [S. l.], v. 19, n. 2, 2015. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20743. Acesso em: 14 maio. 2024.

CZAJKA, R. A batalha das ideias: a resistência cultural e mercado editorial brasileiro da década de 1960. In: ROXO, Marco; SACRAMENTO, Igor (org.). **Intelectuais Partidos**: Os comunistas e as mídias no Brasil. Rio de Janeiro: E-papers, 2012. p. 209-240.

CZAJKA, R. **Páginas de resistência**: Intelectuais e cultura na Revista Civilização Brasileira (1965-1968). Dissertação (Mestrado em Sociologia. Unicamp, Campinas, 2005.

NAPOLITANO, M. O PCB e a resistência cultural comunista (1964-1968). In: ROXO, Marco; SACRAMENTO, Igor (org.). **Intelectuais Partidos**: Os comunistas e as mídias no Brasil. Rio de Janeiro: E-papers, 2012. p. 101-122.

LENDAS URBANAS E PATRIMÔNIO

Luiz Felipe Pereira Nunes[400]

Neste artigo propomos a levantar a temática de lendas urbanas de Goiânia, Goiás a partir da ótica patrimonial. O objetivo deste artigo é discutir a importância de se incluir as lendas de Goiânia com o patrimônio imaterial e cultural de Goiânia utilizando como base para a argumentação, autores como Marcia Chuva. Pensando em que se abra espaço para intervenções na área de turismo macabro na cidade. A discussão sobre o registro será importante para a preservação das narrativas que por suas características são perpassadas de forma oralizada. Para repensar essas narrativas iremos considerar o local, a "entidade" e a fonte do registro nos embasando nos conceitos de memória e na relação do patrimônio imaterial como a morte. A metodologia utilizada será: Etnografia da duração, baseada na autora Eckert, se apoiando na abordagem culturalista. Como instrumento de pesquisa utilizaremos as bases de dados: Portal de periódicos Capes e no buscador Google acadêmico e sites de jornais goianos.

Palavras-chave: Lenda Urbana, Goiânia, Patrimônio imaterial

Introdução

Lendas são narrativas simbólicas, elas seguem uma origem tradicionalmente oralizada, sendo passada de geração em geração. Pensar em lendas urbanas é reviver momentos entre amigos, familiares. Quando se aplica atenção aos detalhes aplicando o método indiciário de Ginzburg (1989 p.41) se abre uma leque de possibilidades e dentre elas, com uma lupa etnográfica podemos perceber fragmentos da história, essa visão pode ser uma nova comprenssão sobre o período em que a lenda se passa ou do estilo de vida da população em um período. As lendas mesclam a realidade e a fantasia, e são atreladas ao imaginário sendo uma parte importante da memória e da cultura de uma região ou de um país. Isso, esta força na memória, na cultura é o que podemos chamar de patrimônio.

[400] Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP/UEG); luiz.nunes@unb.br; http://lattes.cnpq.br/7083377141289369; Orientador (a): Thiago Fernando Sant´anna

Para a realização dessa pesquisa, partiremos das seguintes questões norteadoras: Como são constituídas as lendas urbanas de Goiânia? Elas podem ser consideradas um patrimônio sombrio da cidade? É importante ressaltar que preservas as lendas regionais é preservar a cultura, memória e o patrimônio materia e imaterial de um povo e de um local. O ato de narrar histórias fantásticas, principalmente de terror antecedem a Idáde Média. No Brasil, o folclore se liga a cultura indígena e ao modo de explicar o mundo, sejam fatos naturais ou situações inusitadas como desaparecimento de cabeças de gado. As histórias vêm sendo repassadas atualmente com maior disponibilidade e popularidade através da Internet.

Para além da recuperação, e registro dessas lendas é imprescindível o compartilhamento para que a história se mantenha viva e que a tradição transcenda o tempo. Dentro do Brasil existe uma variedade de histórias e lendas que contam e revivem tragédias, locais que podem ser visitados e pessoas que reatam ter presenciado experiências sobrenaturais. A veracidade do fantástico na história não é a parte mais importante para o estudo de lendas, mas sim o contexto no qual elas se passam, que se revela detalhes sobre períodos e pessoas conforme o método indiciário de Ginzburg. Trazer representatividade dessas narrativas é compartilhar com a sociedade uma área que a academia ignora, um sopro de fantasia na dura realidade do cosmopólito.

A popularização do uso da internet e websites colabora para divulgação das histórias auxiliando na popularização e divulgação de lendas folclóricas e urbanas, alcançando assim mais pessoas e auxiliando no papel da memória e na preservação dessas narrativas. Grupos de redes sociais como o Facebook têm reunido pessoas com interesses em comum e a socialização de lendas e histórias podem trazer diversos benefícios para a comunidade na qual ela está inserida, como aumento de turistas na região onde a lenda é situada e preservação da memória do local.

Segundo Abreu e Chagas (2009) o gesto de guardar, colecionar, lembrar ou invocar tradições antigas vêm convivendo com a era da informação sempre nova e do culto à juventude. Comprovando que é possível caminhar pelas ruas do passado com pontes novas de metal, que através de ligações e conexões poderemos estabelecer um mapeamento de memórias. Goiânia, sendo a “nova” capital de Goiás, com seus oitenta e nove anos de história carrega em seu cerne tradições, memórias e características de um povo. A mudança da capital da cidade de Goiás para Goiânia em 1971 auxíliou no aumento populacional da nova capital, trouxe novas histórias que tenham se desdobrado sob as ruas e “veias” abertas de Goiânia e através dessa pesquisa, onde pretendemos coletar e mapear os locais e histórias que cresceram

com a cidade.

Lendas Urbanas, histórias de terror para não dormir.

As lendas, sejam elas urbanas ou rurais, têm como característica principal a oralidade, passando a narrativa de geração em geração, uma espécie de herança cultural que mantém a memória dos antepassados viva através de palavras, uma herança deixada entre os familiares e amigos. Bosi (1994) nos diz que quando investigamos as lembranças dos idosos, reconstruindo um passado que levou o indivíduo ao seu presente. As histórias folclóricas são parte da memória e da vivência das pessoas e carregam um conjunto de tradições. Não é simplesmente o ato de contar, existe o momento, a alimentação e a escolha de palavras não se limitando a apenas estes passos, o ato de contar uma história é um rito social.

Sylvestre (2012) entende lendas urbanas como histórias originárias na literatura oral, transmitidas de geração em geração com possíveis variações. São narrativas que causam estranhamento, pavor, horror ou terror que podem ou não ter um ensinamento. Para Lopes (2007) em uma primeira definição, podemos dizer que lendas urbanas são histórias ou elementos que envolvem situações corriqueiras do cotidiano, mas que por seu caráter inusitado ou próximo do absurdo, provavelmente não aconteceram ou não podem ser postas a prova ou método científico.

Dentre os autores citados é em ponto pacífico que as lendas trazem consigo aspectos fantásticos e que são ligadas a situações do cotidiano, um exemplo seria a Loira do banheiro, ou em sua versão norte americana a *Blood Mary*. Nessa lenda é possível identificar apenas algumas variações regionais, porém, com alguns itens em comum como o espelho do banheiro que é citado em quase todas as versões contadas e o momento em que a entidade é desafiada.

O fantástico sempre chamou a atenção dos seres humanos, desde os primórdios com a invenção do fogo, quando era possível fazer sombras nas paredes das cavernas – e com sangue de animais e pedras, fizeram gravuras nas rochas – a arte rupestre e através desse *memento*, onde foi fincado o marco do desenvolvimento da fala, surgiu a oralidade que se vincula ao ato de se contar histórias, fortalecendo vínculos e criando momentos de socialização.

Segundo Rocha (2009, p.220) O estudo do folclore permeia diversas áreas das ciências sociais aplicadas e humanas, contudo, a área recebe uma grande receptividade da antropologia e dos estudos culturais e patrimoniais em específico o patrimônio cultural e imaterial no

contexto do pensamento social brasileiro. Hobsbawm (1997, p.10-11) cita que as tradições seguem conforme a sua relação de continuidade, o ato de se contar narrativas e utilizar dessas histórias para explicar fenômenos tornam as lendas parte das tradições orgânicas, o ato de se contar histórias é um costume, mas criar histórias é compartilhá-las é uma tradição. As lendas partilham do universo do "imaginário" humano, espaço este que Baczko (1985 p.298) nos relata que o ideal de imaginário aos poucos tem se desassociado da relação com ilusório e se aproximando a um conceito próximo da arte. Brownislaw (1936) acredita que os grupos de mitos podem representar um mapa social, trazendo uma visão em que os mitos e o imaginário são representações coletivas de uma crença que tem sua relevância para uma comunidade, e por isso, o ato de crer tem seu impacto na vida do coletivo. O imaginário é fonte de inspiração, arte e reflexo das comunidades, se tornando não apenas uma história, mas um aspecto social.

Goiânia/GO uma terra de mistérios

Goyas, a primeira capital do estado de Goiás, é uma cidade que navega no rio vermelho das narrativas, sua própria existência advém de uma lenda, assim como a antiga cidade de Roma que nasceu a partir da lenda de Romulo e Remo, Goyas criou-se a partir da lenda do bandeirante.

Segundo Silva (2020. p.2)

> Quando a bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva chegou a Goiás, encontrou um território ocupado por povos indígenas da região. Como visualizou nas mulheres nativas ricos ornamentos, o bandeirante interpelou àqueles selvagens onde encontraram ouro. A lenda não conta como se deu essa comunicação, diz apenas que os indígenas se recusaram a fornecer a informação e permitir a entrada em suas terras, O homem-branco, então, com uma vasilha de água ardente (transparente como água), ameaça queimar os rios com seu poder mágico o suficiente para por fogo em água. Assim foi que recebeu o nome de Anhanguera. De origem tupi, anhanga, "ser maligno", e uera, "o velho, o que já foi": diabo velho.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

FIGURA 1- BARTOLOMEU DIABO VELHO[401]



Fonte: Prepara ENEM.

O herdeiro do diabo velho, posteriormente fundou o arraial de Sant´Anna em 1972 que com o tempo veio a se tornar Vila boa de Goyaz, a capital do estado até o final do século XIX. A nova capital começa a nascer no início do século XX com o movimento rumo ao oeste do presidente Getúlio Vargas. O objetivo da "revolução de 30" era trazer mais desenvolvimento para a região e tornar a nova capital uma região administrativa.

O interventor Pedro Ludovico Teixeira, nomeado por Vargas para dirigir o estado, emite o decreto 3.359, em 18 de maio de 1933, estabelecendo as bases para a implementação da nova capital.

Em vinte e quatro de outubro de 1933 foi lançada a pedra fundamental de Goiânia, segundo a prefeitura de Goiânia (2024), a cidade recebeu seu nome em 1935 por Pedro Ludovico após um concurso cultural, no qual a escolha estava dividida entre Goiânia e Petrônia em homenagem a Pedro Ludovico o interventor. A cidade foi planejada por Attilio Correia Lima e Armando Augusto de Godoy, para 50 mil habitantes. Atualmente, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE (2022) a capital goiana possui 1.437,366 pessoas.

A cidade tem crescido ao passar dos anos, sua população é um reflexo da magnitude e da expansão em que Goiânia se tornou, seus bairros seguiram se alongando e anexando

[401] PREPARA ENEM. Acesso em: 09. Maio, 2024. Disponível em:https://www.preparaenem.com/historia-do-brasil/anhanguera-bandeirante.htm

territórios para que a vida continuasse a se movimentar pelas ruas e avenidas da metrópole do cerrado. Segundo a prefeitura de Goiânia (2022) em sua planilha de bairros por região, a capital atualmente possui em seu território 643 bairros, divididos em sete setores, sendo eles: norte, centro oeste, noroeste, sul, oeste, leste e sudoeste. A cidade se iniciou com o atual bairro de Campinas, nome do antigo município onde Goiânia foi fundada.

Goiânia nasce no seio do estado de Goiás, sendo Goiás uma região de mistérios desde sua habitação, segundo a revista A informação Goyana (2001, p. 887):

> É nas alturas dos sertões que se perpetuam a rotina de outros tempos, já que a experiência dos bandeirantes havia estimulado o regime dos "mucheirões", as lendas da mãe do ouro, os poços encantados, as almas penadas, assim como as décimas, representantes dos hábitos indígenas, e os desafios com os quais os caipiras tomavam pulso contra os seus rivais nos improvisos poéticos.

As histórias e narrativas fazem parte não apenas da capital goiana, mas de toda a sua construção como estado

Dentro das paredes da selva de pedra Goianiense, existem brotos de sua história registradas como patrimônio, e apesar de sua imponência é possível encontrar entre os patrimônios regionais, aqueles que podem ser considerados patrimônios sombrios, por se associarem a momentos de dor e sofrimento, dentre eles o primeiro cemitério da capital do estado de Goiás, o cemitério Santana, localizado no setor campinas, o setor mais antigo da cidade.

Segundo Rodrigues e Silva (2019 p.93):

> Em Goiânia, o Cemitério Santana, localizado no Setor Campinas (o mais antigo da cidade inaugurado em 1940) recebeu o título de patrimônio da cidade pelo Decreto n° 1.879, de 26 de setembro de 2000. Em conformidade, entende-se que seu acervo funerário e arquitetônico configura-se como importante elemento da cultura material da cidade, ainda que, conforme lembra Costa (2012, p 111), "A cultural material associada com a morte estabelece com a sociedade uma dupla posição do que se deve e não deve ser lembrado, mas que sem dúvida tem sempre uma grande carga simbólica".

A morte sobre o arquétipo da dor coletiva faz parte da vivência da cidade e como tal, se estendem pela história da construção e expansão da cidade. Moreira (2002) relata o nascimento de Goiânia como uma lenda, um desejo encantando, filha mística e vitoriosa de Pedro Ludovico Teixeira. Além de bandeirante, Pedro Ludovico era catequista e seu esforço em converter os políticos e coronéis da ex-capital, Goiás não foi sua única artimanha religiosa.

Segundo Silva (2020. p.2)

> Quando a bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva chegou a Goiás, encontrou um território ocupado por povos indígenas da região. Como visualizou nas mulheres nativas ricos ornamentos, o bandeirante interpelou àqueles selvagens onde encontraram ouro. A lenda não conta como se deu essa comunicação, diz apenas que os indígenas se recusaram a fornecer a informação e permitir a entrada em suas terras, O homem-branco, então, com uma vasilha de água ardente (transparente como água), ameaça queimar os rios com seu poder mágico o suficiente para por fogo em água. Assim foi que recebeu o nome de Anhanguera. De origem tupi, anhanga, "ser maligno", e uera, "o velho, o que já foi": diabo velho.

O ponto de partida para o nascimento da capital foi a criação do próprio diabo, uma lenda, uma prova de que narrativas podem fazer parte da história. Essa história deu a Bartolomeu o pseudônimo de diabo velho, o tornando conhecido regionalmente tanto por seus iguais "homens brancos" quanto pelos indígenas.

O herdeiro do diabo velho, posteriormente fundou o arraial de Sant´Anna em 1972 que com o tempo veio a se tornar Vila boa de Goyaz, a capital do estado até o final do século XIX. A nova capital começa a nascer no início do século XX com o movimento rumo ao oeste do presidente Getúlio Vargas.

Goiânia nasce no seio do estado de Goiás, sendo Goiás uma região de mistérios desde sua habitação, segundo a revista A informação Goyana (2001, p. 887):

> É nas alturas dos sertões que se perpetuam a rotina de outros tempos, já que a experiência dos bandeirantes havia estimulado o regime dos "mucheirões", as lendas da mãe do ouro, os poços encantados, as almas penadas, assim como as décimas, representantes dos hábitos indígenas, e os desafios com os quais os caipiras tomavam pulso contra os seus rivais nos improvisos poéticos.

As histórias e narrativas fazem parte não apenas da capital goiana, mas de toda a sua construção como estado. O cerrado, seco com suas planícies e árvores retorcidas são repletos de mistérios e é parte da cultura do sertanejo, do homem que vive nessa região, contar os causos, histórias mirabolantes que podem ou não se desenvolverem como folclore, mas o que nos impacta é como as narrativas são parte intrínseca da rotina do homem que vive no cerrado, as histórias podem variar desde um encontro com uma onça a uma pesca de um peixe enorme, mas o ato de contar é sim parte do patrimônio cultural.

Patrimônio imaterial

Para Tunbridge e Ashworth (1996. p.1) a palavra patrimônio, até há pouco tempo, tinha um significado simples, patrimônio era ligado à ideia de herança de um indivíduo que faleceu. Entretanto, com o passar dos anos a palavra recebeu ressignificações. Atualmente ela pode ser usada para relíquias ou objetos museológicos, como um aspecto do passado de uma memória nacional, por exemplo: eu me lembro, no passado de x coisa, um patrimônio brasileiro.

O campo de estudo patrimonial, é um espaço de embates, em 1937, o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) iniciou seu objetivo de promover em todo o território nacional, de forma permanente, o tombamento, a conservação, o enriquecimento, e o conhecimento do patrimônio histórico e artístico nacional (BRASIL, 1937, art. 46).

Em 4 de agosto de 2000 foi aprovado o decreto 3.551 que instituiu o Patrimônio Imaterial. Esse decreto foi capaz abrir uma discussão que há muito havia sido levantada, pois antes deste marco, segundo Abreu e Chagas (2009), o panorama vigente focava em bens de pedra e cal como igrejas, fortes, pontes, chafarizes, prédios e conjuntos urbanos. Trazer para a discussão bens de natureza imaterial e cultural abriu-se um leque de acervo diversificado, incluindo lendas, mitos, festas, rituais e saberes e outros.

Segundo Abreu e Chagas (2009, p. 62):

> A constituição federal de 1988 (2003), em seu artigo 216 entende como patrimônio cultural Brasileiro: formas de expressão. Os modos de criar, fazer e viver. As criações científicas, artísticas e tecnológicas. As obras, objetos, documentos e edificações. Os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Dentro dessa visão, podemos considerar que as características que elencam o que é patrimônio dentro da legislação é fechada e imutável, entretanto para Marcel Mauss (1974, p. 205) recomendava aos antropólogos em relação a formação de conceitos patrimoniais:

> [...] antes de tudo, formar o maior catálogo possível de categorias; é preciso partir de todas aquelas as quais é possível saber que os homens se serviram. Ver-se-á então que ainda existem muitas luas mortas, ou pálidas, ou obscuras no firmamento da razão.

A recomendação tem como objetivo solicitar que as possibilidades de patrimônio venham a ser repensadas, para que além de se criar categorias que recebam e representem os patrimônios, partir de uma visão antropológica de o que é considerado um patrimônio através

das diversas culturas, respeita os caminhos pelos quais os povos passaram e aquilo do qual eles se apoderaram como um pedaço de si. Trazendo para a mesa, a reflexão de um verdadeiro patrimônio que possa ser imaterial, cultural e social.

Patrimônio cultural

Para além do patrimônio imaterial é necessário pensar para a realização dessa pesquisa, as lendas como patrimônio cultural. Segundo Chuva (2012, p. 164):

> Estabelecer novos paradigmas para a preservação do patrimônio cultural, enfrentando verdadeiramente a construção de uma noção de patrimônio cultural integral, exigiria que as pistas aqui apontadas, por vezes provocadoras, sejam consideradas e problematizadas, estimulando a investigações de maior fôlego sobre a política cultural brasileira e o superlativo dimensionamento do campo do campo do patrimônio cultural nos dias de hoje, tornando lugar estratégico nas políticas de estado. A perspectiva histórica é um dos caminhos para esse exercício.

É necessário iniciar a discussão por suas dificuldades em ser pensado o patrimônio cultural, como dito por Chuva, a preservação do patrimônio cultural enfrenta dificuldades que perpassam o seu início, a noção do que é um patrimônio cultural. A discussão acerca da temática do patrimônio cultural, segundo Chuva (2012) se iniciou em 1980, publicada pela Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional Pró-Memória (SPHAN) com o nome Proteção e revitalização do patrimônio cultural no Brasil: uma trajetória. O trabalho publicado era um apanhado das ações de preservação do governador Luís Pereira Freire de Andrade no século XVIII sobre as construções dos holandeses em recife, além do SPHAN que posteriormente se tornou IPHAN em 1930 foi criada a Comissão Nacional do Folclore (CNF) ambos os órgãos têm como objetivo preservar o patrimônio brasileiro.

Um dos precursores do estudo sobre patrimônio cultural no Brasil foi Mário de Andrade que com sua pesquisa abriu as portas para que questões começassem a ser elaboradas, para Chuva (2012) Mário de Andrade representava através de sua carreira um marco para a análise do patrimônio cultural, independentemente se ele se tratava de um patrimônio material ou imaterial. A partir do movimento e a nova visão de estudo patrimonial iniciado por Mário de Andrade, se expandiu as pesquisas e possibilidades de classificação sobre patrimônio no Brasil.

Segundo Chuva (2020) a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial advém das discussões realizadas a partir do protagonismo da Unesco em encabeçar a discussão. Dialogar e questionar o patrimônio cultural é pensar através dos estudos de cultura, questionar o que é cultura não deve ser o ponto de partida, é necessário que seja realizada uma inversão de papéis a pergunta correta talvez seja levantar o porquê alguma expressão não poderia ser considerada cultura. Observado dessa ótica podemos pensar em um patrimônio cultural decolonial e que inclui expressões culturais através da visão nacional, trazendo para a mesa questões como recorte de raça.

Para este estudo foi perceptível que estudar lendas urbanas abre um leque de possibilidades que se complementam e elas são primeiramente um patrimônio imaterial, pois as narrativas possuem sua tradição oralizada e apesar de possuírem locais em que ocorrem, esses espaços não são considerados o patrimônio, pois nem sempre a lenda será relatada na mesma localidade, logo, é excluída a possibilidade de agrupar essas histórias como patrimônios materiais e para além dessa questão, as lendas são mutáveis através do tempo e de quem a conta, sendo assim, um patrimônio imaterial.

Quanto ao patrimônio cultural, as lendas tanto a folclórica quanto a urbana são produtos da vivência e das relações entre as pessoas e o ambiente em que vivem, elas carregam a cultura popular e são representações da visão das pessoas da época e da região sobre determinados fenômenos, desde uma explicação para o leite que azedou no curral da fazenda a uma explicação para uma morte violenta. Santos (1996) nos diz que a cultura popular deve ser encarada como um universo de saber em si, uma realidade que não depende do externo. Ou seja, as lendas e folclores não dependem de uma interpretação externa, elas fazem parte da cultura de uma comunidade.

Considerações Finais

As lendas urbanas de Goiânia, são parte da cultura goianiense assim como a arroz com pequi e visitação a feiras, o goiano possui raizeses tão profundas em sua suma tradicional que muitas vezes o ato de se contar narrativas, podem ser passadas por apenas uma história divertida para se contar ou para assustar calouros em uma escola. Mas o ato de contar, nos traz uma vivência urbanizada, uma descrição de local, tempo e espaço. Não podemos falar sobre a loira do banheiro sem descrever a ordem da narrativa, o ritual do chamado e para isso, trazemos para a nossa realidade, criamos mapas mentais sobre o enredo e isso é vivênciar a história.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Algumas lendas fazem parte de histórias reais, como a lenda do assassinato da rua setenta e quatro em Goiânia, a tragédia em sí é um fato incontestável, mas as lendas que se seguem a partir desse ponto, se misturam com fatos da violência. O crime pode um dia vir a ser esquecido, mas as histórias que se criaram sobre este tema sobrevivem, passando de boca a boca, de geração em geração. Pensando na preservação deste patrimônio imaterial, surge a necessidade desta pesquisa, criar registros para que apesar da sua natureza oralizada, as histórias venham a se perpetuar através do véu do tempo.

Chuva (2012) Nos informa que em 1997 a medida que a ciencia social se desenvolvia no Brasil a mesma se afastava dos estudos folclóricos. E que estes estudos se derivavam entre poesia popular para música, folguedos e ações folclóricas em escolas. O folclore é parte do sertanejo, é parte da vivência do interior e apesar de Goiânia ter sido elevada a capital ela carrega essa herança, ela vive sua ancestralidade e com isso, volta-se a força de utilizar histórias para se explicar o mundo ao redor. Contudo, com um novo ambiente, a cidade. A urbanização carrega um peso mais sombrio sobre a realidade, a morte e a violência caminham de mãos dadas em uma capital e é com esse novo tipo de viva que o as pessoas criam novas narrativas, mais sanguinholentas mas a raíz que brota to chão rachado do centro oeste é a mesma. E o ato de contar também é o mesmo por isso eu acredito que é necessário estudar, viver e registrar as lendas urbanas.

Referências

A Informação Goyana (1917-1935) Edição FAC-SMILE. Goiânia: Agepel, 2001. Cd-Room.

ABREU,R; CHAGAS, M,S. **Memória e patrimônio:** ensaios contemporâneos. 2.ed. Rio de Janeiro, RJ: Lamparina, 2009.

BACZKO, BRONISLAW. A imaginação social. In: **Leach**, Edmund at ali. Anthropos-homem. Lisboa, Imprensa Nacional,1985.

BRASIL. Lei nº. 378, de 13 de janeiro de 1937. **Dá nova organização ao Ministério da Educação e Saúde Pública**. Rio de Janeiro/Capital Federal, 1937.

BRONISLAW, M. **The foundations of faith and morals.** London, Oxford University Press, 1936.

BOSI, Eclea. **Memória e sociedade:** lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CHUVA, M. Por uma noção da história do patrimônio cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e artístico nacional**, n. 34, 2012. p. 147-164

CHUVA, M.(2020). Patrimônio cultural em perspectiva decolonial: historiando concepções e práticas. In **Alice Eduarte** (ed), Seminários DEP/FLUP, v.1. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras/DCTP, Acesso em: 10. Dez. 2022. Disponível em: https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/18305.pdf.

GINZBURG, C. **Mitos, emblemas e sinais:** São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1989.

História de Goiânia: In: **Prefeitura de Goiânia.** 2024, Disponível em: https://www.goiania.go.gov.br/sobre-goiania/historia-de-goiania/#:~:text=O%20decreto%20estadual%20n%C2%BA%203359,da%20nova%20capital%20de%20Goi%C3%A1s. Acesso em: 12, mar, 2024.

HOBSBAWN, E; RANGER, T. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro,RJ: Paz e Terra, 1997.

IBGE, Goiânia. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/go/goiania.html. Acesso em: 28, Jan, 2024.

LOPES, C, R. **Lendas urbanas na internet**: entre a ordem do discurso e o acontecimento enunciativo. São Paulo, SP, 2007. 13 p.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca em sociedades arcaicas, In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo, SP; Edusp, 1974.

ROCHA, G. **Cultura popular:** do folclore ao patrimônio. In: Mediações. v.14, n.1, p. 218-236, jan/jun. 2009.

SANTOS, José Luiz do. **O que é cultura?.** 16.ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1996.

SILVA, J, F. O monumento aos bandeirantes em Goiânia e o mito fundador da nova capital. In: **Revista Memória em rede**, Pelotas, v.12, n.23, jul/dez .2020.

SYLVESTRE, F, A. **O uso de lendas urbanas**: uma proposta de leitura. Anais IV.

TUNBRIDGE, J.E; ASHWORTH, G.J. **Dissonant Heritage: the management of the past as a resource in conflict**. London, UK: Belhaven Press, 1996.

LUIZ, FILHO DE MARIA DESORIA, UM ESTUDO DE CASO: FORMAÇÃO FAMILIAR ENTRE ESVRAVOS E ELITE DAS SENZALAS EM MEIA PONTE

Beatriz Machado[402]

A hierarquização e a estratificação social eram fatores fundamentais para o bom funcionamento das esferas política, social e econômica do Antigo Regime. Essas disparidades afetavam diversas esferas, incluindo as famílias e as senzalas, o que possibilitou o surgimento da elite das senzalas. As relações de poder estavam em constante exercício de uso, fazendo com que alianças vantajosas precisassem ser formadas constantemente, como uma estratégia de sobrevivência. O batismo foi amplamente utilizado por livres, forros e escravizados como uma estratégia para a formação de alianças com indivíduos de níveis superiores, especialmente a nobreza da terra, visando obter vantagens e privilégios que auxiliem na sobrevivência desta sociedade marcada por desigualdades. Quanto mais prestígio social o padrinho tivesse, melhor era para o seu afilhado. Nesse artigo, analisamos o batismo do menino Luiz, que, juntamente com outras 137 crianças escravas, foi batizado em Meia Ponte durante os anos de 1819-25 e junto com outros 8 inocentes, foi apadrinhado pelo seu senhor. Nesse assento, identificamos fatores que apontam para seu pertencimento à elite das senzalas, afinal, para contrair familiaridade com um senhor, não podia ser um escravizado qualquer. Além disso, buscamos compreender traços de hierarquização política e social que fazia parte do regime do século XIX, e entender como eram traçadas estratégias de sobrevivência através da formação de laços familiares.

Palavras-chave: Família. Família escrava. Elite das senzalas. Goiás.

Introdução

A América Lusa teve o seu sistema organizacional baseado na escravidão e no Antigo Regime, o que causou a formação de uma hierarquia social, no qual as elites prevaleciam. Isso, aliado à forte desigualdade, permitiu que o sistema adentrasse até mesmo os mais desfavorecidos por ele, os forros e escravizados, possibilitando a formação da Elite das

[402] Mestranda em História pelo Programa de pós-graduação da Universidade Federal de Goiás (UFG), Faculdade de História, sob orientação de Prfª Draª Cristina de Cássia, bolsista pela Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). beatrizboureaumachado@gmail.com

Senzalas, ou seja, escravos e forros que, de alguma forma, se distinguiam de seus iguais formando estratégias de sobrevivência.

As famílias não ficaram de fora desse sistema. Pelo contrário, a manutenção da família patriarcal[403] foi peça chave na manutenção do sistema do Antigo Regime. Esse sistema familiar, que prevaleceu nas elites da América Lusa, era regido pelo poder do *Pater*, o chefe da casa, formando assim, uma instituição, ao lado da Igreja e dos oficiais régios, que era vista como uma sociedade naturalmente organizada, onde o autogoverno prevalecia (Fragoso, 2014).

Nessa linha de raciocínio, é importante entendermos que sob a regência da figura do *pater*, estava toda sua família, o que, por muitas vezes, incluía seus escravizados[404]. Apesar da existência de normas que regiam a sociedade lusa, as relações entre senhores e escravos estava no âmbito da *casa*, e ao *pater* cabia administrá-la e regular as práticas hierárquicas que lhe pertencia (Fragoso, 2014). Dessa maneira, é possível afirmar que a estratificação social e a hierarquia regulavam não só a sociedade como um todo, mas também as famílias e relações da época.

Observamos então, o assento de batismo do menino Luiz:

> Aos 2 de Janeiro de 1820 baptizou, e pôs os Santos Óleos no Sitio denominado Santa Arina ao innocente Luiz, filho natural de Maria Desoria escravos de Ignacio Rodriguez da Luz: foraõ Padrinhos Ignacio Rodriguez da Luz cazado com Dona Marianna Barboza dos Santos, e Dona Maria Cândida filha legitima do Alferes Miguel Ignacio da Silva. E para constar mandei que o Sachristaõ fizesse o prezente assento que assignei: o Reverendo Luiz Gonzaga. O Vigário Luiz Goncalvez Dias Goulão.[405]

O batizado em questão, chama a atenção por possuir algumas peculiaridades. Primeiro, é possível observar que Luiz e sua mãe, Maria Desoria, eram escravos. Porém, Maria Desoria possuía sobrenome, algo incomum para o século XIX. Além disso, o menino foi batizado na capela do sítio do seu senhor, um indicativo de que Ignacio Rodriguez da Luz tinha um poder aquisitivo elevado para a época e, principalmente para região[406].

Além disso, devemos observar os padrinhos escolhidos para apadrinhar o menino Luiz. O primeiro é o seu próprio senhor, Ignacio Rodriguez da Luz, uma pessoa da elite senhorial

[403] Conforme Hespanha (1993) a família patriarcal era comandada pelo pai, considerado o chefe de *casa.*
[404] Concordamos com o novo conceito de escravizado, posto que no contexto brasileiro, usar o termo "escravizado" simboliza com mais propriedade que o negro era, contra a sua vontade, obrigado ao trabalho escravo. Enquanto o uso da palavra "escravo", pode levar a um subentendimento de que a escravidão era intrínseca ao negro, o que não é verdade. Porém, adotaremos escravo quando se referir ao documento pesquisado.
[405] AGDG - Arquivo Geral da Cúria Diocesana de Goiás: Livro de Batismo de Pirenópolis 1819-1868, f. 1v.
[406] Lena Costa (1985), em uma pesquisa sobre Meia Ponte constatou que cerca de 97% dos proprietários possuía menos de 10 escravos.

com alto poder aquisitivo. Teve como madrinha Dona Maria Cândida, que além de possuir título de Dona era também filha do Alferes Miguel Ignacio da Silva, que possuía patente militar, o que tornava pai e filha mais respeitados nessa sociedade.

Analisamos 139 batismos de escravos – dentre eles o do inocente Luiz –, em Meia Ponte, entre os anos de 1819 a 1825, buscando entender a formação familiar entre os escravizados da região. O arraial surgiu no ano de 1730, inicialmente como o nome de Minas de Nossa Senhora do Rosário, porém já em 1732, um registro de batismo realizado na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, já se refere ao arraial como "Meia Ponte", devido uma enchente que derrubou grande parte da ponte que ligava as duas margens do rio onde o povoado havia se instalado, daí a origem no nome peculiar (Curado, 1999, p. 49). Após a diminuição aurífera, Meia Ponte focou sua economia no comércio, que posteriormente, impulsionou o arraial a se tornar o segundo maior núcleo urbano da capitania, perdendo apenas para a antiga capital, Vila Boa.

Neste capítulo, discutiremos os aspectos que fazem do menino Luiz um pertencente à elite das senzalas em Meia Ponte e a existência de uma hierarquia tão estratificada na região no século XIX.

Família: uma administração para além da consanguinidade

As pesquisas sobre família mudaram muito com o passar dos anos. Inicialmente, os estudos que utilizavam documentação paroquial para analisar demograficamente[407] diversas facetas da sociedade e suas massas populacionais, permitiram que uma série de novos dados fossem levantados. Porém, como explica a historiadora Tristão (1998), essa abordagem deixava muitas lacunas sem interpretação quando falamos sobre estudo de famílias, principalmente no Brasil, impedindo que muitas das perguntas dos historiadores fossem respondidas. A partir no surgimento da história social, as famílias passaram a ser um ramo específico de estudo, permitindo mais espaço para interpretações de dados, extrapolando os limites quantitativos impostos pela abordagem anterior. Esses novos estudos constataram uma série de diferentes formatos e tipos familiares a depender da época, do local e do objeto estudados:

> Através da percepção de que historicamente, não havia um único modelo de família capaz de abarcar o todo complexo e extenso da realidade brasileira, os estudos vêm sendo realizados em perspectivas, que consideram as especificidades e diferenças regionais, sociais, econômicas e culturais de cada

[407] Para trabalhos que utilizam a demografia histórica como método de pesquisa consultar: Henry (1977), Amorim (2001) e Nadalin (2007).

> local onde se resolve estudar família, seja sob a ótica demográfica ou das mentalidades. (Tristão, 1998, p.46)

Antes de prosseguirmos nossa escrita, é preciso antes entender o que aquela sociedade considerava por família e definir um conceito que se encaixe nesse contexto específico. Dada as diversas épocas e sociedades diferentes, o conceito de família tornou-se cada vez mais amplo, variável e, por vezes, elástico, por isso é tão difícil definir um conceito específico do que é e o que significa a palavra família.

Se recorrermos aos dicionários, iremos nos deparar, muitas vezes, com significados de família que se aproximam do que chamamos de família nuclear[408]. No dicionário Aurélio Buarque de Holanda, por exemplo, a definição dada a palavra é: "pessoas aparentadas, que vivem, em geral, na mesma casa, particularmente o pai, a mãe e os filhos". Porém, para entender famílias no Brasil, é preciso uma definição mais extensa. Para Rafael Bluteau, em *Vocabulário portuguez e latino*, a definição da família para os territórios lusos dos séculos XVII e XVIII é: "As pessoas que compõem huma casa, pays filhos & domésticos". Aqui, o conceito já se expande um pouco. Para entendermos, doméstico é aquele que está sob o domínio do chefe da *casa*[409], nesse caso, doméstico não necessariamente representa apenas aquele que trabalha no ambiente físico da casa. Em outras palavras, doméstico é da família, faz parte dela, pois se coloca na abrangência do poder de um senhor, o chefe da *casa*. Sobre isso, Hameister assevera:

> Nesses dicionários da península, [o termo *casa*] deixa de ser somente lugar físico onde uma família reside, e tal como expresso, incorpora não apenas o lugar físico, mas também um espaço humano, as pessoas e, incorpora até mesmo a ação do tempo sobre tais espaços, pois a pertença se reitera no tempo, incluindo diferentes gerações associadas à *casa*. (Hameister, 2014, p.87)

Em *Sociedade de Corte*, Norbert Elias explica um pouco sobre o significado de *casa* na sociedade europeia do Antigo Regime. Muito mais do que a habitação dos reis e de suas cortes, ou até mesmo das próprias elites locais, as *casas* eram elementos políticos que representavam status e poder social, compostas por uma hierarquia que se assemelhava à vida em social, e não exclusivamente à vida familiar. Em outras palavras, o comando da *casa* cabia ao Rei, que além de administrar sua esposa e filhos, ou seja, sua vida privada, administrava também seus "agregados", compostos, no geral, por uma corte de nobres e seus criados. Era como uma sociedade organizada, extrapolando os assuntos domésticos e se tornando uma instituição política de manutenção de poder e status social (Elias, 2001).

[408] Aquela composta por pai, mãe e seus filhos (Faria, 1998)
[409] Bluteau conceitua *casa* para além do edifício onde se habita: "casa. Geração. Família."

Pensando sob esse aspecto, devemos compreender que a família na América Lusa e sua administração, se *assemelhavam* em alguns aspectos descritos por Norbert Elias. Família, além de pai, mãe e filhos, era composta de sogros, primos, tios, avós, afilhados, empregados e, até mesmo, escravizados. Possuindo assim, um sentido vasto, que extrapolava os limites de coabitação e até mesmo de consanguinidade. Assim, família poderia incluir parentesco por afinidade, amigos e aliados políticos (Hespanha, 1993, p. 967). Além disso, a administração familiar cabia ao chefe da família, o *pater*. Dessa maneira, em ambos os casos, a *casa*, no Antigo Regime na Europa e na América lusa, representa aquelas que estão sob domínio, uma instituição familiar que extrapola os limites domésticos e passa a ser um elemento político regido por desigualdades e hierarquias.

> Nesse processo de normatização, os lavradores livres, os escravos e os forros, além dos seus respectivos estatutos legais, podiam ser reclassificados como consanguíneos, aliados, compadres ou estrangeiros. A historiografia sobre as sociedades do Antigo Regime europeu já chamou a atenção para a existência de hierarquias e normas que regulavam as práticas sociais no interior das famílias e entre elas. Em outras palavras, no avesso do brasileiro, a existência de regras formais não implicava, nos séculos XVII e XVIII, a inexistência de um Estado e de regras sociais. Na verdade, naqueles séculos temos uma monarquia corporativa e polissinodal, em que o príncipe respeitava o autogoverno das comunidades e nelas o papel das famílias era fundamental no ordenamento da sociedade. (Fragoso, 2014, p. 245).

Agora que já entendemos melhor a extensão política e social do conceito de família, podemos voltar o nosso olhar para as famílias escravizadas. É importante compreendermos que, da mesma forma que para um livre a família representava uma formação de redes sociais, para escravizados e forros também. Alianças familiares significavam estratégias de sobrevivência. Assim, a família escrava era mais uma instituição buscando aumentar relações e vínculos – principalmente com membros da nobreza senhorial – e visando fortalecer seus privilégios em meio às agruras do cativeiro. Em outras palavras, escravizados que mantinham relações familiares buscavam uma melhor adequação ao cativeiro através do fortalecimento da relação com seus senhores. Como explicam os autores de *A paz das Senzalas*: "[...] as famílias escravas tinham por sentido fundamental o estabelecimento da paz." (Florentino e Goes, 2017, p. 80).

Família(s) em Goiás

Em meados do século XVIII e início do século XIX, as famílias patriarcais começaram a tomar mais força em Goiás. Tristão, explica que, no início do povoamento do território goiano, a família patriarcal não se fazia tão presente. Isso se dava, porque muitos homens se fixavam

em pequenos povoados, nas margens de rios, em busca de ouro, com a pretensão de voltarem para suas terras natais e por isso, muitas vezes, não traziam suas famílias. O número de casamentos legítimos, por exemplo, era baixo, apresentando maior índice nas famílias ricas da região.

Com a diminuição da arrecadação do ouro, em fins do século XVIII, as famílias puderam se fixar permanentemente no território, investindo em negócios comerciais e agropecuários, crescendo assim o número de famílias patriarcais.

> (...) O papel das famílias de elite, frente ao poder e as condições econômicas propiciadas pelo setor agropecuário, favoreceu o surgimento do modelo de família extensa e oligárquica. (Tristão, 1998, p.105).

Além disso, a autora também observou a importância política e social da conjuntura familiar para além da consanguinidade:

> Os grupos sociais, formavam redes de contatos necessários para a vida quotidiana, o clientelismo, os favores das camadas privilegiadas econômica e socialmente, era requisitado o tempo todo pelos menos favorecidos. Isso gerava uma teia de relações que se concretizavam no ambiente doméstico, ou seja, dentro da casa e da família. (Tristão, 1998, p.105).

Voltemos agora o nosso olhar para as famílias escravas em Meia Ponte. Em uma pesquisa anterior analisamos 139 assentos de batismo de escravos da região, sendo 137 inocentes[410] e apenas 2 adultos. Esses dados apontaram que em Meia Ponte, entre os anos de 1819-25 a reprodução da escravaria ocorria de modo basicamente natural; já que o número de adultos batizados era baixo[411]. Esses dados indicam indícios da existência da família escrava meiapontense, sugerindo que os escravizados da região também formavam laços familiares, tanto consanguíneos quanto espirituais.

Quadro 1 – Batismos de escravos em Meia Ponte (1819-1825)

Ano	Total	Inocentes Escravos	Adultos Escravos
1819	104	22	1
1820	120	27	0
1821	102	28	0
1822	100	9	1

[410] Classificam-se como inocentes, crianças que ainda não atingiram idade suficiente para pecar. De acordo com as Constituições Primeiras essa idade ia até os 7 anos, a partir dessa idade já se considerava possível responder por seus próprios atos. Porém Sheila Faria (1998), encontrou crianças de 10 anos classificadas como inocentes. Portanto, nem sempre essa classificação seguia o regimento das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, podendo variar de acordo com época e região estudadas.

[411] Verificar quadro 1.

1823	90	19	0
1824	82	12	0
1825	102	20	0
Total	700	137	2

Fonte: AGDG – livro de batismo – Pirenópolis – 1819-1868

Além disso, observamos que 99 – 73% do total –, das 137 crianças escravas batizadas foram registradas como naturais, contra apenas 30 legítimas[412] – 22% do total[413]. Uma criança batizada como natural possuía apenas o nome da mãe em seu registro, o que significava que não havia sido consumado um casamento católico, perante um padre. Era, portanto um filho do pecado (Faria, 1998, p. 69), assim chamados por nascerem fora de um casamento legitimado pela Igreja, ou seja, tratava-se de uma união ilegítima. Já os registrados como filhos legítimos eram aqueles cujo os pais eram casados pela Igreja, um vínculo sagrado e indissolúvel. Esses números indicam que a maior parte da escravaria analisada é composta por crianças registradas como naturais, indicativo de um baixo número de casamento entre escravizados da região e, por consequência, de um maior número de famílias matrifocais[414].

Quadro 2 – Inocentes escravos batizados em Meia Ponte (1819-1825)

Ano	Total	Natural	Legitimo
1819	22	16	6
1820	27	21	6
1821	28	18	9
1822	9	5	1
1823	19	14	2
1824	12	11	1
1825	20	14	5
Total	137	99	30

Fonte: AGDG – livro de batismo – Pirenópolis – 1819-1868

Os dados aqui apresentados, apesar de iniciais, são um demonstrativo, não só da existência da família escrava em Meia Ponte, mas também da importância do batismo para essa sociedade, não só no quesito religioso, mas principalmente como estratégia de extensão de

[412] A somatória dos números e da % de filhos legítimos e filhos naturais apresenta um número diferente do que 100%. Isso acontece pois, em alguns assentos, essa condição, de natural ou legitimo, não foi registrada. Os não registrados representam cerca de 5% dos registros analisados.
[413] Verificar quadro 2.
[414] Famílias matrifcoais são famílias onde a mãe é a chefe de família.

vínculos e laços através da familiaridade espiritual, possibilitando assim, maiores chances de sobrevivência ao cativeiro.

Inocente Luiz, filho de Maria Desoria, escravos

Para entendermos o caso no menino Luiz voltemos nossos olhos para a importância dos laços entre padrinhos e afilhados. As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia consideravam o batismo como sendo um sacramento "maravilhoso", capaz de perdoar o pecado original e os atuais (Roquinaldo; Guedes, 2020, p. 7). Nesse contexto, Faria explica:

> O batismo, para a Igreja, é o momento mais expressivo em termos de significado ritual. Também era assim entendido por muitos homens coloniais, embora com outras conotações, algumas até mesmo mágicas. Amplamente disseminado por toda a população, na prática cotidiana ultrapassava o limite religioso, firmando-se como um importante instrumento de solidariedade e de relações sociais, através do compadrio (1998, p. 304).

A autora refere-se a importância religiosa e social desse sacramento. Faria constatou, por exemplo, alguns casos onde pais viúvos com crianças pequenas confiavam a sua prole ao cuidado de madrinhas, reforçando essa ideia de familiaridade. O apadrinhamento permitia uma ampliação de alianças, unindo famílias que não necessariamente possuíam o mesmo grau de riqueza e hierarquia (Faria, 1998, p. 156). Assim, "[...] o compadrio consistia num ritual que confirmava o parentesco ou o pertencimento à sua família e/ou a sua casa." (Fragoso, 2014, p. 252).

A importância social do batizado ia muito além de unicamente registrar a criança num sacramento religioso. Os autores Roquinaldo Ferreira e Roberto Guedes (2020), por exemplo, analisaram registros de batismo da freguesia de Nossa Senhora da Conceição, em Luanda, no final do século XVIII. Chegaram à conclusão de que mães batizavam seus filhos com nomes cristãos como uma estratégia política para evitar que fossem trazidos ao Brasil como cativos. Assim, cativos que não haviam recebido nome cristão em seu batizado tinham mais chance de serem deportados do que os que recebiam nomes como João, José ou Maria.

Os autores defendem que o batismo e o registro de nomes cristãos foi um retrato da hierarquia escravista e da desigualdade social da época, demonstrado assim que, o batismo e o compadrio definiam status jurídicos e sociais, ligando o batismo à aspectos sociais e políticos que extrapolam os limites do próprio sacramento por si só.

Em Goiás, Lemke (2022) também observou o sacramento do batismo associado a estratégias sociais de sobrevivência. Em sua pesquisa, a autora constatou o apadrinhamento de

escravizados por seus senhores em Vila Boa, antiga capital goiana. Levantou como hipótese que a presença de indígenas hostis, e os constantes confrontos e guerras entre eles e a população do arraial, fez com que os senhores se tornassem pais espirituais de seus escravizados. Isso porque essa relação mais íntima facilitaria a convivência dentro da relação senhor/escravo. O senhor protegia e zelava e, em troca, o escravizado e sua família deviam a ele sua lealdade e gratidão. É a ideia de reciprocidades desiguais. Assim, o escravizado que tinha como padrinho o seu senhor tornava-se duplamente ligado a ele: pelo laço do cativeiro e pelo laço do compadrio, evitando fugas e revoltas.

Em Meia Ponte, também observamos casos de compadrio entre senhores e escravizados. Entre os anos de 1819 e 1825, nove inocentes escravos foram apadrinhados por seus senhores durante o batismo, apresentando uma taxa de aproximadamente 7% do total de escravos batizados[415]. Essa taxa demonstra incompatibilidade com outras pesquisas feitas anteriormente por historiadores como Guedes (2014), Florentino (1987), Fragoso (1987), Brügger (2007) e Schwartz (1988), que observaram porcentagens muito menores desse tipo de compadrio em seus trabalhos.

Quadro 3 – Inocentes escravos apadrinhados por seus senhores ou seus parentes em Meia Ponte (1819-1825)

Ano	Total	Apadrinhados por seus senhores	Apadrinhados por parentes de seus senhores
1819	22	2	1
1820	27	2	3
1821	28	0	0
1822	9	1	0
1823	19	3	1
1824	12	1	0
1825	20	0	1
Total	137	9	6

Fonte: AGDG – livro de batismo – Pirenópolis – 1819-1868

Podemos observar que, nos compadrios ocorridos em Meia Ponte, a situação não era tão incomum. Dos 9 escravos apadrinhados pelos seus senhores, 4 deles foram batizados em perigo de morte pelo seu senhor ou haviam sido batizados em casa. Em todos os casos o senhor

[415] Verificar quadro 3.

apadrinhava o escravizado batizado. Assim, cerca de 45% do compadrio entre senhores e escravos ocorridos em Meia Ponte entre os anos de 1819-25 aconteceram em casa, quando geralmente o senhor era quem fazia o batizado, pela criança estar em perigo de morte, e, ao mesmo tempo, apadrinhava a criança.

Talvez, esses senhores tenham apadrinhado essas crianças pela urgência na realização do batismo, já que, de qualquer forma, contrairiam familiaridade espiritual com quem estavam batizando: "[...] E quando o batismo se faz por necessidade em casa, se contrai parentesco espiritual entre o que baptiza, e o baptizado, e seu pai, e sua mãe [...]"[416]. Ou seja, quando o batismo ocorria em casa, a pessoa que estava batizando se tornava parente espiritual tanto de quem recebia o batismo quanto de seus pais. Assim, quando um senhor precisava realizar o batizado de um inocente escravizado em perigo de morte estava, automaticamente, se tornando seu padrinho e, portanto, sua família espiritual.

Agora, voltemos novamente nosso olhar para o batismo do pequeno inocente Luiz:

> Aos 2 de Janeiro de 1820 baptizou, e pôs os Santos Óleos no Sitio denominado Santa Arina ao innocente Luiz, filho natural de Maria Desoria escravos de Ignacio Rodriguez da Luz: foraõ Padrinhos Ignacio Rodriguez da Luz cazado com Dona Marianna Barboza dos Santos, e Dona Maria Cândida filha legitima do Alferes Miguel Ignacio da Silva. E para constar mandei que o Sachristaõ fizesse o prezente assento que assignei: o Reverendo Luiz Gonzaga. O Vigário Luiz Goncalvez Dias Goulão.[417]

Antes de analisarmos o assento de batismo, é importante entender o conceito de elite das senzalas. Como dito anteriormente, a sociedade na América Lusa era regida por uma série de hierarquias que possibilitaram, durante muito tempo, manutenção e concentração de poder nas mãos de uma elite senhorial. Porém, outras camadas da sociedade também viviam em desigualdade e permaneciam tentando se diferenciar dos seus iguais. Em outras palavras, cada camada da sociedade disputava entre si por privilégios que os diferenciavam uns dos outros.

> [...] a hierarquia social era estamental e no seu topo, povoado por uma elite que se via como nobreza principal da terra, mais do que simples donos de fábricas de açúcar, alguns desses senhores podiam ser compadres de escravos. Nessa sociedade havia fortes desigualdades, inclusive uma elite nas senzalas e nos forros que tinham escravos, ou seja, escravos e forros que se distinguiam diante dos seus respectivos grupos sociais. (Fragoso, 2014, p.244)

Ou seja, a elite das senzalas era um grupo de escravizados que se distinguiam de resto dos seus companheiros de cativeiro, mantendo relações favoráveis, alianças, com

[416] Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia., título XVIII.
[417] AGDG: Livro de Batismo de Pirenópolis 1819-1868, f. 1v.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

personalidades da nobreza da terra, se distanciando, de uma certa forma, diante do resto dos escravizados com quem dividiam a senzala. O compadrio, por exemplo, era uma maneira de formar alianças, naquela sociedade regida por desigualdades. Assim, quando um escravizado tinha como seu padrinho uma pessoa com patente militar, títulos importantes, filhos de seus senhores ou mesmo seu próprio senhor, passava a manter uma relação mais próxima com a nobreza senhorial, fazendo parte agora de sua família.

Analisando o batismo do menino Luiz, o primeiro fato que nos chama a atenção é o nome de sua mãe, a escrava Maria Desoria. Pesquisas demonstraram que, escravos com sobrenome provavelmente mantinham alianças com nobreza senhorial (Fragoso, 2014). Geralmente mães escravas eram identificadas apenas com o primeiro nome ou nome composto com o segundo nome masculino, mas raramente com sobrenome, pois a maioria sequer possuía um:

> Ela era identificada com nome e sobrenome, algo muito diferente da maioria das mães escravas registradas apenas com um nome ou muito mais frequentemente com nome composto: Maria Antônio, Teresa Domingos, entre outras. Quando os nomes das cativas eram compostos, o segundo nome era majoritariamente de flexão masculina, como "Isabel João", "preta escrava" de um capitão-mor. (Roquinaldo; Guedes, 2020, p.30)

Temos, portanto, o primeiro indicativo de que a escrava Maria Desoria e seu filho Luiz, faziam parte da elite das senzalas, já que Maria possivelmente possuía sobrenome por manter alianças com a nobreza senhorial e por isso se diferenciava de outros escravos:

> No campo das hipóteses, acredito que um escravo com sobrenome podia indicar não só o seu pertencimento a uma família nobre, senhorial, mas também a famílias formadas por forros e escravos; nesse último caso, também estariam em um patamar superior ao dos escravos africanos recém-chegados e sem organização parental. (Fragoso, 2014, p. 258).

Além disso, também observamos que o inocente teve como padrinho o seu senhor. Como já vimos anteriormente, de acordo com as Constituições Primeiras, ao se tornar padrinho ou madrinha de alguém, automaticamente se contraía familiaridade espiritual com a criança e com sua família consanguínea, ou seja, família tanto na terra como no céu. Portanto, se o menino Luiz foi apadrinhado pelo seu senhor, eles passaram a fazer parte da mesma família espiritual, um vínculo sagrado indissolúvel. Portanto, tanto o inocente, quanto sua mãe, Maria Desoria, passaram a fazer parte da família espiritual de seu senhor Ignacio Rodriguez Luz, e de sua esposa Dona Marianna Barboza dos Santos, ambos pertencentes à nobreza da terra. Esse fato, distanciava ambos escravizados de seus iguais e os aproximava da elite senhorial, de alguma forma: "[...] o pertencimento à elite das senzalas podia traduzir-se em laços de

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

compadrio com os donos de engenho, majoritariamente nobres da terra." (Fragoso, 2014, p. 247).

De certo, Luiz teve como madrinha Dona Maria Cândida, que além de possuir título de dona era também filha do Alferes Miguel Ignacio da Silva, que possuía patente militar, o que tornava pai e filha mais respeitados nessa sociedade. Fragoso constatou que, as filhas e as esposas da nobreza da terra costumavam apadrinhar crianças escravas batizadas como naturais. Além disso, tinham, na maior parte dos casos, outros nobres como parceiros de apadrinhamento nos batismos de crianças escravas, assim como ocorreu no caso aqui analisado (Fragoso, 2014, p.252)

Outro ponto que chama a atenção é, das 9 crianças escravas apadrinhadas pelo senhor em Meia Ponte entre 1819-25, Luiz é o único que não foi batizado pelo próprio senhor, e sim por um pároco, e recebeu o sacramento em uma capela, que fazia parte da propriedade de seu senhor, além de ser um dos únicos a não ter nascido em perigo de morte. Esses fatores demonstram não só o poder aquisitivo de Ignacio Rodriguez da Luz, que tinha capela em suas terras, mas também a diferenciação do menino Luiz diante de outros escravos da região, que normalmente eram batizados na igreja mais próxima de onde nasceram.

O inocente Luiz possuía mãe escrava com sobrenome, foi apadrinhado pelo seu senhor e a sua madrinha tinha título de dona. Esses fatores em conjunto, atestam, um a um, o seu pertencimento à elite das senzalas, o aproximando da casa senhorial e de sua família, ao mesmo tempo que o afastavam da senzala, pois o colocava em uma posição superior aos cativos do seu senhor e agora, padrinho. Mesmo permanecendo escravizado, "não era mais um escravo [qualquer] em cativeiro" (Fragoso, 2014, p. 263).

É provável que Maria Desoria tenha escolhido como padrinho de seu filho o seu Ignacio Rodriguez da Luz pois viu nesse compadrio uma maneira de manter, e até mesmo reforçar, o laço que tinha com o seu senhor e o seu status dela e de seu filho dentro da elite das senzalas, e quem sabe alcançar a alforria para o pequeno Luiz. Já Ignacio provavelmente apadrinhou o filho de Maria pois esta não era uma escrava qualquer, possuía sobrenome e, possivelmente, ligações com a nobreza da terra. Fragoso esclarece:

> Devo ainda sublinhar que no mesmo processo em que nobreza, via compadrio, organizava a sociedade, ela gerava também alianças hierárquicas entre escravos e forros. Através de normas do Antigo Regime, os escravos adquiriam ferramentas conceituais para criar redes sociais e implementar estratégias de seus interesses (Fragoso, 2014, p. 268).

Tudo está interligado. O pertencimento de Maria Desoria à elite das senzalas à diferenciou o suficiente para que Ignacio Rodrigues da Luz apadrinhasse seu filho. Já o compadrio entre o senhor e o inocente Luiz, reforçou o pertencimento dele e de sua mãe no topo da hierarquia que existia no cativeiro, já que agora eram todos parentes espirituais entre si. Assim, nesse caso, uma coisa levou a outra e vice-versa.

Conclusão

A hierarquização e a estratificação social eram parte importante do bom funcionamento das esferas políticas, social e econômicas do Antigo Regime. Essas desigualdades atingiam todos os âmbitos, inclusive as famílias e as senzalas. Não é possível compreendermos as relações familiares sem entendermos o papel social que existia por trás dessa instituição. As relações de poder estavam em constante exercício de uso, fazendo com que alianças vantajosas precisassem ser formadas constantemente, como uma estratégia de sobrevivência.

O batismo, para além do sacramento religioso, foi utilizado amplamente como estratégia de formação de alianças com indivíduos de camadas superiores, em especial a nobreza da terra, numa tentativa de obter vantagens e privilégios que auxiliariam na sobrevivência nessa sociedade pautada em desigualdades. Assim, nesse caso, quanto mais importante fosse o padrinho, melhor era para o seu afilhado, mais bem visto socialmente ele se tornava.

Como os livres, escravizados e forros também usufruíram do batismo como forma de se aliarem e contraírem parentesco espiritual com a nobreza da terra e assim se afastarem cada vez mais dos seus companheiros de senzala. Assim, escravizados tornam-se família espiritual de seus senhores como uma estratégia de sobrevivência buscando obter privilégios que facilitassem suas vidas no cativeiro e, quem sabe, alcançassem a tão sonhada liberdade.

Nesse artigo, analisamos o batismo do menino Luiz, que, juntamente com outras 136 crianças escravas, foi batizado em Meia Ponte durante os anos de 1819-25. Ele, junto com outros 8 inocentes, foi apadrinhado pelo seu senhor. Os motivos exatos que levaram os senhores a contraírem parentesco espiritual com seus escravizados ainda permanecem incertos. Porém, no caso do inocente Luiz, conseguimos encontrar alguns fatores que apontam para respostas que estão amplamente associadas ao pertencimento à elite das senzalas. Afinal, para contrair familiaridade com um senhor não podia ser um escravizado qualquer, ao mesmo tempo que, ao tornar-se família de seu senhor, diferenciava-se dos outros escravizados do grupo.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Assim, o batismo do inocente Luiz serve como exemplo da pluralidade que envolvia a relação senhor escravizado, indo muito além da servidão do cativeiro. Também, através desse batismo, podemos compreender traços de hierarquização política e social que fazia parte do regime do século XIX, e entender como eram traçadas estratégias de sobrevivência através da formação de laços familiares com pessoas da elite senhorial em Meia Ponte.

Bibliografia

Fontes

AGDG – Arquivo Geral da Cúria Diocesana de Goiás, Livro de Batismos de Pirenópolis, 1819-1868.

Referências

BLUTEAU, Rafael. *Vocabulário portuguez e latino (...)*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728.

BRÜGGER, Silvia M. J. *Minas patriarcal*. Família e sociedade (São João del Rei – séculos XVIII e XIX). São Paulo: Annablume, 2007.

COSTA, Lena Castelo Branco Ferreira. *Arraial e coronel: dois estudos de história social.* São Paulo, 1985.

CURADO, Ramir. *História, memória e identidade nos arraias de Corumbá e Meia Ponte:* estudo comparado de núcleos urbanos (1730-1850). 1999. Dissertação de mestrado – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1999.

ELIAS, Norbe. ***A Sociedade de corte.*** Tradução Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FERREIRA, Roquinaldo; GUEDES, Roberto. Apagando a nota que diz escrava: Efigênia da Silva, o batismo, compadrio, os nomes, as cabeças, as crias, o tráfico, a escravidão e a liberdade (Luanda, C. 1770 – C. 1811). *Almanack,* n. 26, Guarulhos, 2020.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A paz das senzalas*: famílias escravas e trafico Atlântico*, Rio de Janeiro, C. 1790 – C. 1850.* São Paulo: Unesp, 2017

FRAGOSO, João. Efigênia angola, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma contribuição metodológica para a história colonial***. Topoi***, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010.

FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. Marcelino, filho de Inocência crioula, neto de Joana Cabinda: um estudo sobre famílias escravas em Paraíba do Sul (1835-1872) *Estudos econômicos*, São Paulo, 17(2), 1987.

FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; SAMPAIO, Antônio C. J. de. (orgs.). *Arquivos paroquiais e História social na América lusa:* métodos e técnicas na reinvenção de um *corpus* documental. Rio de Janeiro: *Mauad* X/ART, 2014.

HAMEISTER, Martha. Lançando aos leões: pensamnetos imperfeitos na tentativa de contribuir com a definição de um conceito de família aplicável ao Extremo-sul do Estado do Brasil no século XVIII. *In.* SCOTT, Ana; CARDOZO, José; FREITAS, Denize; SILVA, Jonathan (org.). *História da família no Brasil Meridional:* temas e perspectivas. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2014. p. 75-109.

HESPANHA, António Manuel. Carne de uma só carne: para uma compreensão dos fundamentos históricos antropológicos da família na época moderna. **Análise Social**, v. XXVIII, 1993. p. 951-974.

LEMKE, Maria. Religião, compadrio e hierarquia social: faces da monarquia portuguesa de Antigo Regime em Goiás (séculos XVIII-XIX). *Topoi*, Rio de Janeiro, 2022, p. 148-170.

SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru: EduSC, 2001.

TRISTÃO, Roseli Martins. *Formas de vida familiar na cidade de Goiás nos séculos XVIII e XIX.* Dissertação de Mestrado – Faculdade de História, UFG. Goiânia, 1998.

VIDE, Sebastiao Monteiro da. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. Coimbra, Real Colégio das Artes e da Companhia de Jesus, 1720. Brasília, DF: Senado Federal, 2007.

MEMÓRIAS AUTOBIOGRÁFICAS DE EXPERIÊNCIAS COM BORDADEIRAS E SUAS MEMÓRIAS DE CATALÃO- GO.: RISCOS DE HISTÓRIAS

Maisa Pires Pacheco[418].

Deste trabalho consta, adaptada, parte de um artigo originalmente com 34 páginas que fará parte de dissertação em andamento. A narrativa traz o caminho percorrido até a elaboração do texto e é considerada biográfica e autobiográfica a partir dos devidos fundamentos teóricos de obras e autores que constam das referências. São apresentadas fotografias de sete bordados feitos por bordadeiras alunas do COTEC em Artes Labibe Faiad – Catalão GO., no qual essa pesquisadora é professora de bordado. Algumas delas participarão da parte prática da pesquisa em uma oficina de bordados, que, ao todo, contará com 15 bordadeiras. Da metodologia utilizada consta a pesquisa bibliográfica e o relato da pesquisadora das aulas de bordado desenvolvidas no COTEC durante as quais, e também por meio de um grupo de WhatsApp, muito se conversou, além de ter tido, uma palestra com um professor de História de Catalão. Priorizou-se a apresentação das fotografias,; suas descrições e compreensões não foram trazidas neste trabalho por falta de espaço. Em geral os bordados trazem memórias histórias de Catalão na perspectiva das bordadeiras.

Palavras-chave: Memórias. (auto)biográficas. Bordados. Histórias.

Fios emaranhados

Para fazer a minha inscrição no processo seletivo do Programa de Pós- Graduação em História - Mestrado Profissional da Universidade Federal de Catalão- GO. (PPGH-MP da UFCAT), no ato da inscrição tive que apresentar um projeto de pesquisa, cuja elaboração é solitária. Esse projeto já é adequado a uma linha de pesquisa (neste caso, linha 2 – História, Sociedade e Práticas Educativas) que tem seus professores orientadores disponíveis divulgados e dos quais se escolhe um. Mas o projeto de pesquisa não ficou sendo um assunto

[418] Mestranda do Programa de Pós Graduação em História – Mestrado Profissional – PPGH – MP da UFCAT – Universidade Federal de Catalão. E-mail: maisa.artes.ufg@gmail.com. Orien: Prof.ª Drª Jeanne da Silva. Agência financiadora FAPEG.

exclusivamente tratado entre mim e a minha orientadora, o que quando ocorre também é um pouco solitário. No primeiro semestre de 2023 para avaliação da disciplina "Teoria e Metodologia da História" ministrada pela Professora Doutora Márcia Pereira dos Santos, tive que elaborar um texto tendo como base as observações que ela fez sobre o meu projeto de pesquisa. Também para avaliação da disciplina "História, Práticas Escolares e Saberes Sociais" ministrada pelo Professor Dr. Paulo César Inácio, tive que elaborar um texto descrevendo como minha trajetória de vida e minha identidade justificavam o tema de pesquisa proposta no projeto e com ele se relacionavam. No segundo semestre de 2023, na disciplina Seminário de Pesquisa II, ministrada pela Professora Doutora Luzia Márcia Resende Silva, deveria elaborar um texto em forma de artigo que contivesse a descrição e a análise das fontes de pesquisa, a revisão bibliográfica com as obras indicadas pela professora, entre as quais fiz uma seleção para aqui tratar, e com outras que eu achasse pertinentes e a descrição e com a análise dos resultados teóricos e práticos já obtidos. Mas, a minha pesquisa empírica ainda, de fato, no momento da elaboração desse artigo ainda não estava em andamento, porque o projeto estava em apreciação pelo Comitê de Ética da instituição, e apenas eu continuava, desde a elaboração do projeto, a pesquisa bibliográfica, que não necessita ser submetida ao Comitê de Ética. Depois da aprovação do projeto e da assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido - TCLE realizei encontros com as bordadeiras, criei um grupo do WhatsApp e elas estão com bordados em andamento. Estão participando 15 mulheres.

Desse modo, resolvi, junto com a professora da disciplina e com a professora orientadora da dissertação a ser elaborada, Drª Jeanne da Silva, relatar uma experiência vivida como professora de bordado na instituição na qual exerço essa função, o Cotec em Artes Labibe Faiad em Catalão- GO. Este artigo, adaptado para este evento, fará parte da minha dissertação, também com as devidas adaptações. Escolhi uma experiência recente e que guarda semelhanças com a oficina de bordado (pesquisa empírica) que será realizada na pesquisa. Farei aqui uma narração autobiográfica na qual preservarei os nomes reais das pessoas envolvidas e detalhes que possam constrangê-las. Segundo Santos e Garms (s/d), "Ferraroti (2010) é um dos investigadores que reivindicam a autonomia do método biográfico, ou seja, considera as narrativas biográficas como suficientes para compor uma pesquisa legítima e aponta para a necessidade de renovação metodológica" (s/p). E continuam Santos e Garnes, "o método biográfico foi concebido como a ciência das mediações capaz de traduzir comportamentos individuais e microssociais (*idem*) .

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Segundo Brun e Blasi (2016), bordado, pintura em tela e textos são formas de arte que "retratam experiências que se constituem como práxis. Cada uma com suas características foca em um ou outro aspecto de experiência humana (p.336)". No caso desta pesquisa inicialmente não se pode considerar que os bordados serão formas de arte e, sim, apenas artesanato e/ou trabalhos manuais, mesmo porque o bordado é um "pano de fundo", um "fio condutor" da pesquisa, nele interessa o que as mulheres bordadeiras vão expressar e dar sentido e significado com linguagem oral e a partir dela; o real objeto de pesquisa são as mulheres, ou seja, elas são sujeitos da pesquisa tanto por dela participarem e serem pessoas (e não objetos) quanto porque o mais importante são elas, suas histórias na História; também não são apenas uma fonte (fonte oral), efetivamente estarão construindo e mostrando conhecimentos; transformá-los em conhecimento científico é papel da pesquisadora historiadora .

Os bordados e os textos orais elaborados pelas mulheres bordadeiras trazem uma reflexão autobiográfica que é uma "capacidade de criatividade humana para reconstruir a consciência histórica das aprendizagens realizadas ao longo da vida" (Passegi, Souza e Vicentini, 2011 *apud* Brun e Blasi, 2016).

O método biográfico sofre dias caóticos principalmente porque à sua subjetividade não é atribuído um valor de conhecimento e, por ser qualitativo e subjetivo, sobre seus objetivos de pesquisa não podem ser criadas hipóteses nem podem ser feitas verificações. Mas, justamente, ele não pode e "não deve ser idealizado apenas como fonte de informações e quando o for é preciso ter muito cuidado, porque a principal especificidade do método biográfico é a heurística. Assim, é o grau de representatividade de uma biografia, os critérios e as condições dessa representatividade e como e quando uma biografia pode ser a base para conhecimentos sociais e coletivos que legitimam o método biográfico.

Segundo Santos e Garms,

> Ferraroti (2010) salienta que, por um lado, a biografia servirá para uma verificação de um método interpretativo [heurístico] e será representativa se estruturar-se à volta de elementos que correspondem à projeção das variáveis do modelo no plano de uma vida individual. [...] pretende ser fonte de novos conhecimentos. (Santos e Garms, s/d p. 4096).

E, para as autoras, por outro lado, há a dificuldade de se escolher uma biografia para fazer parte de uma pesquisa. Isso dependerá do sistema de valores do pesquisador.

Quando as autoras, no tópico "A especificidade do método (auto) biográfico",

classificam os materiais biográficos utilizados em primários, "isto é, as narrativas (auto) biográficas recolhidas por um pesquisador por meio das entrevistas" (Santos e Garms, s/d, p. 4097), e secundários, "ou materiais de toda espécie tais como correspondências, fotografias, documentos oficiais, processos verbais, recorte de jornal etc" (Santos E Garms, s/d p. 4097), elas estão afirmando que no método biográfico há sujeito pesquisador/observador e o sujeito biografado, mas que o próprio pesquisador/observador pode ser também o sujeito biografado através da possibilidade expressa em "(auto)biográficas". As narrativas (auto)biográficas são objeto de conhecimento científico porque a subjetividade nelas presentes

> está contida na noção de *práxis humana*, que, segundo Marx, se traduz pela essência humana no conjunto das relações sociais. E toda práxis é reveladora das apropriações que os indivíduos fazem dessas relações e das próprias estruturas sociais. Assim o processo de interrogação e exteriorização explícita o caráter dinâmico de subjetividade (Santos E Garms, s/d, p. 4098).

Confirma que uma narrativa autobiográfica de um pesquisador/historiador pode ser objeto de seu próprio conhecimento científico a seguinte afirmação de Fenelon: "... o historiador em cada momento de seu trabalho é sempre um ser formado em valores sociais e, [...] quando propõe problemas, interroga as evidências, não pode e não quer se desvencilhar desses valores [...] (Fenelon, 2009, p. 45).

Por fim, Santos e Garms advertem que:

> [...] a construção da biografia narrativa [e da autobiografia narrativa do historiador/pesquisador, acrescenta-se] não é uma narrativa de vida, tal como resultaria da narração de uma história de vida considerada em sua globalidade. É o fruto de um processo de reflexão parcial, a meio caminho do percurso seguido pelo sujeito no decorrer da vida." (Santos e Garms, s/d, p. 4099).

Como Brito (2019) afirma ao terminar seus ensaio "Narrativas e tecidos bordados" que o interesse não era propor uma arqueologia ou mapear reminiscências da história do bordado, mas, era, sim compreender como aspectos simbólicos presentes nos bordados criam aderência e trazem sentido para aquilo que se faz, a proposta do projeto/curso Técnicas de Bordado 2 que desenvolvi com um grupo de bordadeiras não era mapear reminiscências da história de Catalão-GO através do bordado, era compreender os aspectos simbólicos, e, também, subjetivos que trariam sentido aos bordados que seriam feitos. Aos bordados foram acrescentadas as narrativas das bordadeiras sobre os motivos que as levaram a escolherem os temas/motivos de seus bordados, por isso este texto é autobiográfico (narra minha experiência) e biográfico (experiências das outras pessoas são narradas por mim).

Estamos todos submetidos a uma cultura visual, sim, em todas as áreas da vida (Nunes, 2010). Segundo a autora:

> estamos submersos em uma sociedade imagética onde somos constantemente produzidos por imagens. As imagens contribuem para a composição dos olhares sociais e através delas percebemos as diversas identidades e representações. Produzimos e interagimos com imagens que expressam aquilo que pensamos sobre as coisas" (Nunes, 2010 p.12).

As experiências biográficas (minhas e das bordadeiras) são compostas por imagens (especialmente as imagens bordadas) e narrativas. No entanto, nem os bordados nem suas fotografias, são predominantes porque eles são interpretados e analisados em linguagem oral escrita, por mim, a partir das teorias (escritas) necessárias, e foram, também, interpretados em linguagem oral pelas próprias bordadeiras, que aqui foi trazida, de forma indireta por mim, o que também dispensa a necessidade de submissão ao Conselho de Ética.

As imagens bordadas (ou os bordados) serão daqui para frente também chamadas de artefatos visuais e práticas sociais que são investigados com o objetivo de se compreender o modo como as bordadeiras expressam a cidade e memórias da cidade como uma natureza contingente, complexa e conflituosa exposta nas marcas e na formação que a visualidade vista e vivida e depois bordada deixaram nas identidades e subjetividades dessas bordadeiras. Convenções e convicções podem aprisionar conceitos discursos e narrativas sobre representações visuais (da cidade, por exemplo). Entre essas convenções e convicções está a ideia de que a imagem pode representar a realidade. No entanto, segundo Martins e Tourinho na apresentação do livro por eles organizado (2010),

> As imagens dissolvem-se nas lembranças, dispersam-se na imaginação, evaporam-se nas mentes, relatos e memórias fazendo necessário sempre reinventá-las. Como pedaços da vida-registros de momentos que emergem e que se esvaem nas névoas do tempo elas nos levam a encontros e desencontros com culturas, modos de ser, desejos, ideologias, crenças e sonhos que nos induzem a pensa-las como territórios descentrados, como arenas povoadas por regimes de representação onde significados são negociados, invisibilizados, neutralizados e principalmente disputados. (Martins e Tourinho, 2010, p. 10).

Dizendo de outro modo, pode-se fazer narrações sobre imagens que sejam predominantes em relação às próprias imagens.

Concordando-se com Walter Benjamin, que afirma em "Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política", que "a arte de narrar está em vias de extinção"(p. 197), pode-se parafraseá-lo e afirmar que a arte de biografar e de autobiografar como um método em ciências humanas está também em vias de extinção, mesmo nem tendo florescido totalmente, porque "o método biográfico foi concebido como a *ciência das mediações* capaz de traduzir comportamentos individuais ou microssociais" (Santos e Garms, s/d, s/p) através de narrativas, mas não é amplamente utilizado. Na maioria das vezes, textos

acadêmicos/científicos não podem ser escritos em primeira pessoa (do singular – eu, ou do plural-nós). Nem há imparcialidade e neutralidade na produção da ciência, para o bem e para o mal, e nem na ciência se deve apenas reproduzir o discurso autorizado, silenciando-se os vários sujeitos da pesquisa, pesquisadores e pesquisados. E mais, o texto cientifico não é apenas um texto técnico, ou um relatório. É sobre pessoas, principalmente nas ciências humanas e sociais. Pessoas fazem narrativas.

Para Benjamin, a natureza da verdadeira narrativa

> tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja no ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida - de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos. Mas, se "dar conselhos" parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. Em consequência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros. Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada. Para obter essa sugestão, é necessário primeiro saber narrar a história (sem contar que um homem só é receptivo a um conselho na medida em que verbaliza a sua situação). O conselho tecido na substância viva da existência tem nome: sabedoria. A arte de narrar está definhando porque a sabedoria, o lado épico da verdade, está em extinção. (Benjamim, 1997, p. 200).

Não tenho aqui a pretensão nem a ousadia de me sentir apta a dar conselho a ninguém, apenas a mim, e isso é uma busca permanente.

Assim, mesmo em vias de extinção e diante das críticas que menosprezam a narrativa (auto)biográfica, “seu caráter essencial está mantido pela sua historicidade profunda e por sua unicidade” (Santos e Garms, s/d, s/p).

Temos acesso ao passado tanto pela fala narrativa/testemunho quanto pela imagem. Segundo Martins e Tourinho (2010),

> através das imagens nos tornamos capazes de alcançar o passado e revisitá-lo – reinventando o na expectativa de trazê-lo à baila para transformar em presente, mesmo que temporariamente, e torná-lo, se e quando possível, gerador de condições de possibilidades de futuros. As particularidades e idiossincrasia das nossas relações com as imagens amolecem e agitam sentimentos múltiplos, transculturais. (Martins e Tourinho, 2010, p.10),

Já explicamos acima como e com qual conceito o bordado e suas fotografias enquanto imagens serão tomadas aqui e na dissertação. Assim, iniciamos a capacitação projeto/curso Técnicas de Bordado 2 com 15 vagas, modalidade presencial e com apoio de um grupo de WhatsApp, em 14 de abril de 2023, com carga horária de 60 hs. A proposta foi executar bordados sobre as memórias das bordadeiras sobre Catalão, a partir de conversas entre todas,

e da leitura de livros de autores locais, se elas assim quisessem.

Dentre as inúmeras técnicas de bordado, foi utilizado o bordado livre, que não tem uma matriz a ser seguida e com o numero de pontos determinado e que consiste na técnica que basicamente se usa os pontos tradicionais, tais como ponto corrente, ponto atrás, ponto haste, ponto cheio, ponto chavão, ponto matiz, ponto pirulito, ponto pena/aresta, ponto alinhavo etc. com o principal objetivo de bordar com liberdade, preenchendo espaços, com ou sem uniformidade e linearidade e dimensionando as noções de perspectiva e profundidade. Cria-se, assim, bordados autorais, nos quais são transpostos para o tecido a criatividade e a sensibilidade expressas pelas bordadeiras.

Para esta técnica, é importante utilizar bastidores, pois muitas bordadeiras vão costurando o tecido com ponto chavão fazendo preenchimentos, e risco, criando formas e colocando cores sobre cores, e o tecido pode ficar enrugado ou o bordado pode ficar ainda com uma extensão maior do que inicialmente pretendida. A bordadeira, com a técnica do bordado livre, tem possibilidade de criar o próprio desenho e bordá-lo, ou usar um desenho que lhe interessase adaptando-o.

As atividades geraram reflexões importantes sobre memórias de experiência pessoais e de memórias conhecidas através de memorialistas catalanos. Muitas vezes memórias eram transformadas, reconstruídas, outras vezes eram misturadas "ficcionalizadas" ou ressignificadas.

As alunas conseguiram as literaturas/livros na biblioteca do COTEC, na Biblioteca Digital da cidade, com parentes, amigos e outros. Leram, dialogavam em sala, trocavam informações e faziam leituras críticas. Entre os autores escolhidos, estavam Cornélio Ramos e Luiz Estevam.

Convidei um historiador catalano para em um encontro em sala de aula, para falar um pouco sobre as histórias de Catalão, e foi um momento muito importante. Em roda, todas participaram, ora ouviam, ora faziam intervenções falando o que sabiam e lembravam, faziam perguntas.

As alunas/bordadeiras tiveram liberdade de escolher o que gostariam de bordar, desde que não saíssem do tema que era a cidade de Catalão. Algumas já foram riscando o tecido, outras retiraram em bancada de luz o risco encontrado na internet e outras foram riscando aos poucos, às vezes sozinhas, outras, com ajuda das colegas e da professora.

Os cursos de bordado acontecem por etapas, no formato de trilhas. São sequências que ensinam desde os primeiros pontos até a última capacitação, que é o Ateliê 2. No planejamento

tenho a liberdade de diálogo com a coordenação de eixo das Artes Visuais sobre os temas a serem trabalhados. Procuro sempre temas que se relacionam e contextualizem com o perfil da turma.

Nessa turma, em especificamente, eram mulheres acima de 40 anos, de diversas profissões: do lar, aposentadas do lar, aposentadas de serviço público, professoras aposentadas, advogada, psicóloga etc. Mulheres de classes sociais menos favorecidas e de classes sociais mais favorecidas.

O grupo tinha 15 alunas/bordadeiras, entretanto nem todas já concluíram os bordados, mas todas contribuíram bastante nos diálogos. Por exemplo, a aluna/bordadeira V.D., que ainda não concluiu seu bordado devido a problemas de saúde, abriu uma mala de fotografias em cima da cama e foi enviando para o grupo de *WhatssApp* várias fotos de ruas e acontecimentos catalanos das décadas passadas. Memórias individuais foram se mesclando com memórias coletivas. Durante todo o processo criativo houve ricas trocas de experiências, integração e criação.

Bordados: presente e passado, individual e coletivo, silêncios e falas

Como professora de bordado, como graduada em Letras e em Artes Visuais e mestranda em História, portanto, também pesquisadora, ao pensar juntamente com a coordenação de eixo das Artes Visuais e Artesanato, as atividades de curso, buscava compreender como essa cidade vem se constituindo, quais são as memórias que essas mulheres bordadeiras tem dela, quais são as memórias já registradas na literatura memorialista local, como memórias individuais e coletivas se relacionam e como memórias se transformam, entre outros.

Compreendo que esses questionamentos que também se tornaram das bordadeiras tomaram uma dimensão expressiva, fomos nos permitindo refletir, analisar, ao ler as literaturas e histórias de memorialistas catalanos, pesquisar em fotos antigas, conhecer as histórias de Catalão e as nossas próprias experiências. Foi um processo de aprendizagem significativa para as bordadeiras, pois, pesquisar, compartilhar, criar, bordar levaram à reflexão expressa em linguagem oral e nos bordados. Nestes encontros, tanto em espaço físico quanto no grupo do *WhatssApp,* houve compartilhamento, convivência, integração e união que foram importantes para as vidas de cada uma e também nos processos criativos.

Assim, as memórias individuais vão se transformando em fios entrelaçados, tramas,

formas, cores e formando os bordados como expressão de vida, de reflexão, de inclusão, como cultura, educação.

Os títulos dos bordados foram dados, aqui, por mim mesma, porque nem foi solicitado a elas que fizessem isso nem elas fizeram espontaneamente e apenas um dos bordados foi assinado. Pode até ser que, estimuladas, as bordadeiras denominassem seus bordados, talvez acrescentando ou tirando alguma expressão dos títulos que dei porque, afinal, títulos e temas têm quase sempre muitas semelhanças, seja de obras literárias, de músicas, de pinturas etc. Os bordados são de autoria delas e pertencem a elas.

É a seguinte a ordem em que os apresento: 1- Casa do Bernardo Guimarães (autora: F.S.M., 2023); 2 – Rita Pó (autora: M.L.S., 2023); 3 - Marcelina (autora: L.S.N., 2023); 4 - Início da cidade de Catalão-GO. (autora: E.M.F., 2023); 5 - O Pé do morro (autora: L.M.C., 2023); 6- Boca da Onça (autora: M.A.M., 2023); 7 – Labibe (autora: F.P.C., 2023). Considerando os temas bordados e a identidade e a história de vida das bordadeiras, separei-os em dois grupos: I: 1, 2 ,3 ,4, 6 e 7; II: 5 e 6. Antes das interpretações e necessárias, no artigo original fiz algumas colocações teóricas sobre História Local, pois como era a proposta, todos os bordados deveriam ser sobre o local cidade Catalão-GO. Mas, aqui, por questão de espaço tirei estas partes. Em breve haverá uma exposição destes bordados em Catalão – GO.

BORDADO 1 - CASA DE BERNARDO GUIMARÃES. BORDADEIRA - F. S.M., 2023.
FOTOGRAFIA:PACHECO, M.,2023.



Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

História Oral. História de Vida. História Social. História dos que vem debaixo. História do Presente. Essas expressões, para alguns teóricos denominam metodologias usadas na História; para outros, denominam áreas diferentes dentro da História. Seria necessário um aprofundamento teórico para dizer, deste trabalho, o que nele é metodologia, uma ou mais dessas expressões, e o que é área da História, também podendo ser uma ou mais. Muitos outros autores e obras podem ser utilizados e muitos já foram lidos, mas o tempo para elaboração deste texto não foi suficiente para mostrar suas análises.

Assim este texto é um risco de um bordado do qual foram bordadas algumas poucas partes e outras não. O risco permite antever o que poderá vir a ser o bordado, o que não significa que não poderá haver surpresas, porque pode se readequar o risco e reutilizar pontos e cores e texturas/tessituras que dão significados e sentidos novos ao risco, ao esboço, formando um bordado, narrando histórias.

Referências

BENJAMIN, Walter. **O narrador:** considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1997, p. 197-221.

BRUN, M.; BLASI, M. Quando o bordado e as histórias das mulheres se encontram. Coisas do Gênero: **Revista de Estudos Feministas em Teologia e Religião**, n. 2, v. 2, p. ,335-349. 2016.

FENELON, Déa Ribeiro. O historiador e a cultura popular: história de classe ou história do povo?. **História & Perspectivas**, Uberlândia,, n.º 40, p. 27-51, jan./jun. 2009.

MARTINS, Raimundo; TOURINHO, Irene (orgs.). **Cultura Visual e Infância:** quando as imagens invadem a escola. Santa Maria: Editora UFSM. 2010.

NUNES, Luciana Borre. **As imagens que invadem as salas de aula:** reflexões sobre cultura visual. Aparecida/SP: Ideias&Letras, 2010.

SANTOS, Héllen Thaís; GARMS, Gilza Maria Zauhy. Método autobiográfico e metodologia de narrativas: contribuições, especificidades e possibilidades para pesquisa e formação pessoal/profissional de professores. **Anais.** Anais do II Congresso Nacional de Formação de Professores, Águas de Lindoia, Unesp, 2014.

MENELAU LACEDEMÔNIO E A HONRA DOMÉSTICA: A XENÍA EM HOMERO E EURÍPIDES (SÉCULO VIII e V a.C.)

Giselle Moreira da Mata[419]

No cenário da Guerra de Troia Menelau Lacedemônio apareceu como um coadjuvante, sobretudo na historiografia, quando ao contrário, deteve um papel nuclear para o conflito contra os troianos. Nesse contexto, a Honra na Antiguidade grega possuía variadas significações. Homero em suas epopeias, o descreveu como um representante da Honra doméstica. Na **Ilíada**, figurou um *status* honorífico inferior aos demais heróis devido ao fato de levar para o espaço bélico e público a sua virtude relacionada a generosidade como o *xénos* (estrangeiro) o que o tornou menos violento que os outros heróis. Já na **Odisseia**, o soberano espartano foi representado como um *basileus* (rei) virtuoso demonstrando sua bondade no espaço privado do palácio no período posterior a guerra. Entretanto, nas tragédias de Eurípides o rei da Lacedemônia foi caracterizado como um monarca destituído de ética e infrator da *xenía* (generosidade com o hóspede estrangeiro), sobretudo nas peças **Andrômaca** e **Helena**, de maneira oposta a descrita nos poemas homérica. Diante disso, nesse trabalho daremos enfoque a representação antagônica desse personagem cuja bondade o tornou detentor da Honra no espaço privado, mas não do público e cuja maldade nesses espaços o levou a *Atímia* (desonra) nos trágicos euripidianos relativos ao tema do Ciclo Épico Troiano.

Palavras-Chave: Honra. Epopeia. Tragédia.

Neste trabalho, decidimos realizar uma História Comparada das representações da Honra (*Timḗ*) doméstica do *basileus* (rei) e herói[420] (ἥρως-*hērōs*) da Lacedemônia (*Lakedaímōn*) Menelau. Em outras palavras, a sua *aretḗ* (virtude) *Agathós* (bondade) em sua acepção *xenía* (generosidade com o hóspede) foi desrespeitada pelo príncipe Alexandre (Páris) de *Ílion* (Troia) e sua comitiva ao retirar a sua esposa Helena do palácio e se apropriar de forma indébita de alguns de seus bens. Isso culminou em sua *Aidos*-Vergonha, e consequentemente,

[419] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Goiás. Orientadora – Professora Dra.: Ana Teresa Marques Gonçalves. Bolsista da CAPES.

[420] Herói: Termo grego para designar os semideuses mortais e governantes dos reinos gregos. Eram modelos a serem imitados pelos homens helenos nas narrativas épicas. De acordo M. L. West em **Mitos e Poesias Indo-Europeus** não havia uma palavra indo-europeia para designar herói. Desse modo, ela era uma "criação da arte narrativa" (West, 2022, p. 510-511).

em sua *Atímia* – desonra. Para restituir a sua *Timḗ* (Honra) o monarca da Lacedemônia, no contexto das comunidades gregas guerreiras, se valeu da batalha como norma para a correção as regras do código heróico da Hospitalidade. Conforme Trajano Vieira no artigo **A Ilíada Recriada**, neste cenário "*destaque-se o papel central da noção de timé, 'honra', termo que define a posição do personagem na sociedade homérica, em virtude de sua influência política e de seu reconhecimento público*". Dessa maneira, as alianças reais e militares no mundo homérico derivavam da ideia de *Philo*s- amigo inserindo-se de maneira importante no comportamento heróico. "*O verbo phileîn significa muitas vezes "hospedar" em Homero e aparece relacionado a ksénos ('estrangeiro')*" (Vieira, 2001, p. 125). Portanto, ao nos referirmos ao código heróico estamos tratando particularmente das regras de amizade a exemplo da *xenía*, ou seja, do valor da *philótes* (amizade) nessa conjuntura.

Mediante a este contexto, a *Honor* helena Antiga possuía faces distintas como veremos adiante, e por causa desse fato, nós a definimos neste trabalho como virtude polissêmica, polimorfa e associativa ao grupo da Liga Aqueia para o caso do *rex* de Esparta. Nessa conjuntura, o prestígio do herói era inseparável do seu nome. A princípio a causa *honoris* era determinada por alguma excelência. Em consequência disso, ela possuía similarmente significações distintas, podendo ser ela própria uma virtude ou ainda um estado ou sentimento. A *Honor* era então, o testemunho e o reconhecimento público da excelência, podendo ser ela própria considerada uma *virtus* por extensão.

Assim, a guerra estava entrelaçada a vida dos homens gregos da Antiguidade. Posto isso, selecionamos os poemas escritos homéricos que chegaram até nós intitulados como **Ilíada** (Ἰλιάς - VIII a.C.) e **Odisseia (**Οδύσσεια - VIII a.C.). No caso do último épico, acentuamos os cantos IV e XI, notadamente. Para mais, utilizaremos a literatura oriunda das peças trágicas euripidianas ligadas a temática em realce, mormente, as que alcançaram a contemporaneidade, escritas e tituladas como **Andrômaca** (Ἀνδρομάχη - 425 a.C.) e **Helena** (Ἑλένη - 412 a.C.). Estas documentações épicas e trágicas estão situadas nos períodos bélico e pós-bélico, fundamentais para compreendermos o objeto aqui em voga.

Homero na **Ilíada** evidenciou a virtude veiculada a *Ischuros* (força física) e na **Odisseia** a Hospitalidade. Já as tragédias de Eurípides partilharam de uma excelência tipificada somente no período clássico e adotada pelos cidadãos de Atenas, a *aretḗ politika.* Esta dispunha como espaço público as assembleias (*Eclesia* e *Boulé*) e os tribunais (*Areopágo* e *Helieia*) e se valia de outro tipo de força, a palavra dita, a do pensamento e a do discurso (*Logos*) enxergando a *pólemo* (guerra) como desnecessária neste caso. O cenário foi transmutado da peleja contra Troia para os tribunais,

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

assembleias e o teatro ateniense. Sabendo disso, o mesmo Mito foi representação de maneiras distintas na Epopeia e na Tragédia, fruto das transformações religiosas, políticas, econômicas e sócio-culturais das comunidades helenas ao longo da Antiguidade grega.

Posto isso, é necessário destacarmos alguns elementos. A Representação dos espartanos que detemos, principalmente relacionada a sua tradição *xenofóbica* é a do estrangeiro, mormente a da ótica do ateniense e não a dos espartanos em si mesma na época clássica. Em aprovação com Gabriel Cabral Bernardo em **Honra e Philotimía na Esparta do Século IV a.C.**, isso acabou "monumentalizando" informações específicas e preservadas do *ethos* aristocrático espartano e de suas instituições em detrimento de outras, por serem de interesse de determinados grupos intelectuais acerca de Esparta ou não (Bernardo, 2018, p. 17-18). Resultante do exposto, ao examinarmos a tragédia ateniense, notadamente a euripidiana, devemos estar cientes dessa visão unilateral em prejuízo a cidade de Esparta, particularmente, a do século V a.C..

Separamos da mesma maneira, a produção do autor J. C. Baroja **em Honor and Shame: a Historical Account of Several Conflicts**. Nela, o estudioso assevera que a Honra de uma forma mais geral e universal é um elemento presente em "todas as sociedades", um estilo de comportamento comum de um grupo. Esta seguia as suas limitações temporais e espaciais e representa a ligação entre o ideal social e a sua reprodução no indivíduo, que consciente de seu ideal social e de seu funcionamento definia o valor de si e dos demais para o seu coletivo. Somado a isso, só podia fazer parte da Honra ou o seu contrário aquilo que se tornava conhecido publicamente (BAROJA: 1965 p. 103). Antônio de Pádua Pacheco na dissertação **A Honra, a Glória e a Morte na Ilíada e na Odisseia** acrescenta que:

> "τιμή é a honra ou a prerrogativa ou ainda o devido respeito que o herói ostenta e que seus pares dentro de sua comunidade reconhecem como tal. A τιμή é capaz de unir, de amalgamar a sociedade do herói em torno de um ideal comum, traduzido por um código, o código do guerreiro. Pode-se pensar em uma τιμή dos deuses e uma τιμη dos homens. Para os está ligada diretamente à sua função enquanto potência divina. Para os homens uma τιμή está ligada diretamente à sua função social, ela define e evidencia as competências e as partes que cabem a cada um dentro da hierarquia social" (Pacheco, 2009, p. 05).

Hervé Drévillon no texto **A Honra, do Íntimo ao Político**, conceitua o termo ao comentá-lo dentro do cenário político francês dos tempos de Montesquieu levando em consideração obras como **Cartas Persas** e o **Espírito das Leis**. Sabendo disso, salienta de maneira semelhante aos helenos Antigos a Honra como uma "paixão" e ainda como:

> "... o princípio do governo monárquico. Numa sociedade de ordens, a honra era simultaneamente a expressão e o fundamento das hierarquias que atribuíam a cada corporação ou comunidade seu lugar na sociedade. O respeito

> aos códigos de honra engajava cada indivíduo a comportar-se de acordo com as expectativas que a sociedade tinha em relação ao Estado" (Drévillon, 2020, 412).

Drévillon ao analisar **O Espírito das Leis** e as **Cartas Persas** de Monstesquieau, adiciona que ela era "mais marcante aos homens de guerra", aqueles associados ao oficio das armas detinham nela uma injunção mortal e um valor de exemplaridade. Em consentimento com o autor, ao aplicarmos o seu estudo ao mundo Antigo, este vocábulo estava ligado à própria definição do indivíduo e de seu grupo ou grupos. Essa declaração, adequada ao universo dos gregos Antigos, fundamentava comportamentos associados a uma espécie de exaltação real e depois política, nos quais os juízes eram simultaneamente o próprio individuo, tal como a sociedade (*basileia*- βασιλεία – reino e a *politeia*- Πολιτεία- Cidade) a que pertenciam (Drévillon, 2020, 412-413). Já Segundo Aristóteles na obra **Retórica** ela era definida como:

> A honra é sinal de boa reputação por fazer bem; são justamente honrados, sobretudo os que têm feito o bem, eles e também o que tem a capacidade de o fazer.
>
> τιμὴ δ› ἐστὶν μὲν σημεῖον εὐεργετικῆς εὐδοξίας, τιμῶνται δὲ δικαίως μὲν καὶ μάλιστα οἱ εὐεργετηκότες, οὐ μὴν ἀλλὰ τιμᾶται καὶ ὁ δυνάμενος εὐεργετεῖν· (Aristóteles. **Rhetorica** I 5, 1361 a 28-30)[421].

A semântica da *Honor* estava alinhada igualmente as noções de sentimento, estado, estima, valor e preço. Dessa forma, ela é permeada por algumas dimensões. Talita Nunes Silva na tese **Transgressão e Punição no Génos dos Átridas: Representações Acerca do'Sistema De Conduta' na *Pólis* dos Atenienses (VIII-V Séculos a. C.)**, identifica dois núcleos conceituais:

> "... podemos identificar na definição de *timé* dois núcleos conceituais: 1º) *Honra como **valor que se tem*** = Um atributo do sujeito, atributo este que pode ser entendido como uma espécie de excelência, virtude (*areté*) ou superioridade moral. Ahonra neste sentido seria "uma disposição do caráter que faz com que a pessoa responda desta ou daquela maneira diante das emoções, direcionando seus atos voluntariamente para o que é bom."[128] Ou seja, os atos do indivíduo que possui honra seriam pautados pelo cumprimento do que é devido, ou seja, pela realização do dever; 2º) *Honra como **reconhecimento (valor percebido)*** = "é o prêmio conferido a excelência, é o apreço concedido àquele que demonstra um valor que o distingue dos demais e o faz benéfico para o grupo a que pertence."[129] Destes dois núcleos básicos do conceito de *timé* resulta que a virtude - honra enquanto valor - separada da reputação de virtude - honra como reconhecimento - tinha pouco interesse" (Silva, 2016, p. 48).

[421] ARISTÓTELES. **Rhetoric.** In: The Complete Works of Aristotle. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

A nossa escolha pelo *basileus* de *Spártā* cintila ainda na direção de sua pertinência como objeto da História. Ao longo da História Menelau ficou restrito ao papel de um coadjuvante, quando ao contrário, a sua Honra constituiu o argumento nuclear para a peleja ocorrida entre os gregos e os troianos. Melhor dizendo, o monarca espartano teve a sua excelência maculada, levando a diminuição do seu prestígio público em sua vertente interligada a *xenía.* Nesse cenário, o casamento era declaradamente notório para as alianças reais - militares para assim manterem e perpetuarem esse tipo de estruturação de poder na Antiguidade grega. Este e outros elementos são essenciais para compreendermos a conjuntura nas quais foram elaboradas as obras épicas e trágicas concernentes ao Mito envolvendo o rei de Esparta e a guerra contra Troia. Além disso, alguns conceitos como Honra, Representação e a metodologia da História Comparada e a noção de Hospitalidade se fazem necessários.

Comecemos pela Representação. Conforme Nicola Abbagnano em **Dicionário de Filosofia**, ela significa "imagem" ou "ideia" ou ambas as coisas. O termo foi utilizado pelos escolásticos para se referir ao conhecimento como "semelhança" do objeto. O vocábulo é inicialmente o meio pelo qual conhecemos algo. Isto implica que o conhecimento é representativo. Por meio dela, podemos causar conhecimento do mesmo como o objeto causa conhecimento. Desse jeito, a Representação é a ideia, é a imagem e por último, o próprio objeto (Abbagnano: 2007, p. 853). Aplicadas ao contexto das sociedades homéricas e euripidiana, como informa Dominique Vieira Coelho dos Santos em seu **texto Acerca do Conceito de Representação**, este versa a palavra afirmando que:

> "A teoria das representações sociais se interessaria, dessa forma, por compreender como os indivíduos, inseridos em seus respectivos grupos sociais, constroem, interpretam, configuram e representam o mundo em que vivem. Assim entendidas, as representações sociais são sintetizadores das referências que os diversos grupos fazem acerca do que conseguem apreender de suas vivências sociais inseridos no tempo e espaço" (Santos, 2011, p. 34).

Diante do exposto, vimos na metodologia da História Comparada a fórmula adequada para a concluirmos o propósito analítico do τόποϛ-*tópos* (lugar, discurso) deste doutoramento. No entanto, no ínicio, conforme ressalta Peter Burke na obra **História e Teoria Social**, muitos historiadores tinham receio de usar esse método pelo fato de estarem interessados "no espécifico, no único" (BURKE: 2002. p. 78-79). Para Neyde Theml e Regina Bustamante no artigo **História Comparada: Olhares Plurais**, havia o receio que a História Comparada resultasse em uma abstração excessiva pautada por uma postura de que tudo fosse passível de comparação independente de espaço-tempo negando aquilo que é caro aos historiadores: privilegiar a

singularidade. (Telml; Bustamente: 2007, p. 05). Depois dessa fase ou apesar dela, muitos pesquisadores se valeram do método comparado, entre eles, Marcel Detienne, Max Weber, Norbert Elias, Marc Bloch e outros.

Portanto, nós a definimos aqui como um método comparativo, útil para a análise de sociedades contíguas no tempo e no espaço em diferentes recortes históricos e historiográficos. A História Comparada foi notada a partir do Iluminismo no século XVIII, adentrando a Escola dos *Annales* no século XX. José D'Assunção Barros em seu trabalho intitulado **História Comparada – um Novo Modo de Ver e Fazer a História**, aponta que a História Comparada é um modo específico de observar a História por meio de um duplo ou múltiplo campo de observação definidos por uma abordagem específica motivada por duas perguntas: "o que observar?" e "como observar? Ou seja, "*de um lado, o 'estabelecimento do recorte', e, de outro lado, o seu modo de tratamento sistematizado das fontes e dos dados e processos investigados*" (BARROS: 2007, p.02). Para ele em outras palavras, tal método:

> "... impõe a escolha de um recorte geminado de espaço e tempo que obrigará o historiador a atravessar duas ou mais realidades sócio-econômicas, políticas ou culturais distintas, como de outro lado esta mesma História Comparada parece imprimir, através do seu próprio modo de 2 . Considera-se, que algumas das modalidades históricas em que hoje se organiza o campo da História relacionam-se, mais especificamente, às dimensões trazidas a primeiro plano (a História Política, a Histórica Cultural, a História Econômica, e assim por diante), aos inúmeros domínios temáticos (a História da Mulher, a História Rural, a História Urbana, a História do Direito, e tantos outros), e às abordagens, que são concernentes aos modos de fazer a História e a questões metodológicas. A História Comparada relaciona-se francamente a este último critério, e a partir de suas práticas estabelece suas conexões com outros campos históricos" (Barros, 2007, p.02).

Desta forma, ela é um campo consolidado que nos permite pensar continuamente sobre a própria História onde evitamos generalizações e anacronismos. Comparar é algo inato aos seres humanos, é onde são identificados "normas" e "antíteses" em sociedades contíguas no tempo e no espaço. Por conseguinte, Ciro Flamarion Cardoso e Héctor Pérez Brignoli em **Métodos da História** propõem que não se trata de uma simples catalogação (Cardoso; Brignoli, 2002, p.148).

Retomemos a transgressão da lei *xenía*, de origem divina em Homero e pertencente as convenções humanas em Eurípides. Homero, partidário dos argivos defendeu a vitória e a vida do *hērōs* sobrevivente comunicada pelo retorno ao lar, como foi o caso de Menelau de Esparta e Odisseu de Ítaca. Já Eurípides, favorável a *Ílion*, explicitava um posicionamento pacifista, na qual o cenário da peleja contra Troia imitou em algumas medidas, o da Guerra do Peloponeso da qual o teatrólogo foi contemporâneo. Tudo isso, influenciou na representação da Vergonha do rei da

Lacedemônia em voga e dos demais aqueus. Em resumo, nos textos do teatrólogo Eurípides, transgressão da *xenía* poderia ser solucionada pelo uso da virtude política. De maneira geral, não queremos afirmar que os atenienses do século V a.C. não fossem bélicos, mas a motivação gerada pela violação da Hospedagem pressupunha outro tipo de resolução. Com efeito, definimos a *xenía* na Hélade Antiga de forma semelhante a de M. Korstanje no texto, **Las formas elementales de la hospitalidad**. Para ele:

> "... a hospitalidade pode ser definida como um processo ritual que invoca a proteção de estrangeiros... Aqueles que oferecem hospedagem são aqueles economicamente e politicamente em condições de fornecer tal proteção... Assim como os deuses protegem os homens, os homens protegem seus semelhantes... "Todo processo de hospitalidade está associado a um fator econômico e político" (Korstanje, 2020, p.05).

Para Alexandre C. Cerqueira Lima no livro **Ritos e Festas na Corinto Arcaica**, a hospitalidade era materializada por meio de práticas e obrigações adicionando que esta atingia todas as camadas da sociedade (*Kakoí - Aristoi*). Eram "leis de Hospitalidade". Contudo, entre os aristocratas ela possuía uma forma mais complexa. Ela consistia em vários ritos. Além do abrigo, eram oferecidos sacrifícios, troca de presentes e banquetes firmando assim "*laços entre as duas partes (estrangeiro/anfitrião e sua família)*". Destacando Moses Finley, Lima ressalta que a **Odisseia** está repleta de situações em que é constatada a *xenía.* Deixar de receber um estrangeiro era considerado "*impiedade, e portanto, uma desmedida (hýbris)*". (Lima, 2010, p. 45) Entre as etapas do ritual o estudioso elenca:

> "O anfitrião cumprimenta o estrangeiro (*xénos*), que poderá ser banhado por escravos, em seguida, o anfitrião oferece um banquete ao estrangeiro. Após o banquete é permitido ao anfitrião fazer perguntas ao seu hóspede (Quem ele é? Qual a terra de seus ancestrais? Para onde ele está se dirigindo?); o anfitrião oferece abrigo ao hóspede; e, por fim, a entrega de presentes para o *xénos*, estabelecendo-se os laços de Hospitalidade entre as duas famílias" (Lima, 2010, p. 46)

E ainda, no que concerne a esta *xenologia*, Michele Fagaruna na obra **Oralità, letteratura e attività commerciali nella Grecia arcaica e classica: documenti in fogli di piombo**, nos orienta que as relações entre a *Philoxenía* (amizade com o hóspede) e os tipos de comunicação na Grécia Antiga eram mediadas de maneira oral e raramente escrita. Para ela, a comunicação escrita entre os estrangeiros era mais remota, mas não era inexistente. Em casos oficiais esse tipo de comunicação se estabelecia de maneira regular. Ela só era comum nas relações de transações comerciais, em que isso já era natural, pois eram destinadas a demonstrarem a licitude jurídica dessas operações (Fagaruna, 2020, p. 42 – 43). Nos espaços das narrativas épicas e trágicas,

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

configuraram-se no mundo habitado (*Oikoumene*) e o mar. Através desse último, muitos estrangeiros chegavam carecidos de *Hospitalitate*. De acordo com Ana Lívia Bomfim Vieira no artigo **Os Pescadores Atenienses a *Métis* da Ambivalência na Atenas do Período Clássico**, *"o mar representava um caminho para a conquista de novas terras e uma das vias de comunicação com outros povos*" (Vieria, 2005, p. 74). Alexandre Carneiro Cerqueira Lima no artigo **O Estrangeiro na Corinto Arcaica** esclarece que para Aristóteles em **Política**, "*haviam benefícios e desvantagens nas comunicações marítimas para as cidades de boas leis onde o mar podia propiciar um perigoso contato com os estrangeiros"* (Lima 2006, p. 31 Apud Aristóteles **Política** VII, 1327b).

Além do mais, para Lima era o momento em que estariam em contato com novas ideias, costumes e valores que poderiam não ser positivos para a *Politeia*. Para o estudioso, no decorrer do desenvolvimento máritimo que envolvia o comerciante/estrangeiro/ artesão e o mar era preciso termos em mente o rito de hospitalidade *xenía*. Ele materalizava a passagem do estrangeiro-perigoso para o amigo. Era uma prática entre o *xénos* (estrangeiro) e o hospedador (*xenodókhos*) (Lima, 2006, p. 31). Já Denis Barro de Carvalho em **Hospitalidade na Odisseia de Homero Cuidado com o Viajante, Reciprocidade e Abuso da Hospedagem na Grécia Antiga**, ao procurar as origens do turismo em seus estudos interdisciplinares elenca a universalidade desses ritos na Grécia Antiga:

> "o caráter universal das relações de reciprocidade na sua relação com a Hospitalidade[422]. Essa universalidade das relações de reciprocidade existiu nas civilizações antigas e atualmente, se tornaram heranças para as sociedades contemporâneas" (Carvalho, 2017, p. 06).

Em suma, no mundo de Homero a *hospitalitate* estava atrelada à possibilidade de uma deidade estar disfarçada de estrangeiro, principalmente, Zeus *xenío* protetor e vingador do forasteiro hóspede, em caso de descumprimento do regulamento. Era uma via bilateral que impunha regras de conduta ao *xenodókhos* e ao *hostis* (hóspede). Na **Ilíada**, por exemplo, há um trecho em que Aquiles profere que os deuses escutavam os que curvavam a eles (Homero; **Ilíada**. Canto I, v. 218)[423]. Em seguida, uma passagem do Canto III da **Odisseia** que ilustra a *Philoxenía* e alguns dos ritos religiosos nela envolvidos:

> [πικαλέσου, ξένε, τον κυρίαρχο Ποσειδώνα,
> γιατί δική του είναι η γιορτή που είδες εδώ.
> Αφού χύσατε τη σπονδή και προσευχηθήκατε,

[423] Tradução de Haroldo de Campos.

> όπως είναι σωστό, δίνετε και σε αυτόν τον
> άνθρωπο το ποτήρι με γλυκό κρασί για να κάνει
> τη σπονδή του; Μου φαίνεται άνθρωπος που προσεύχεται στους θεούς: όλοι χρειάζονται τους αθάνατους θεούς].
>
> "[Invoca, ó estrangeiro, o soberano Posídon, pois dele é a festa que aqui vistes encontrar.
> Depois de teres feito a libação e orado, como é de justiça, dá também a este homem a taça de vinho doce para ele fazer a sua libação; parece-me ser pessoa que reza aos deuses:
> todos precisamos dos deuses imortais]
>
> (Homero. **Odisseia**. Canto III p.370)[424].

Portanto, do ponto de vista das narrativas épicas, somente os aristocratas possuíam a capacidade e dispunham das condições para garantir a vitória nas guerras e assim defender, manter e perpetuar o poder real sobre os demais. Era considerado um atributo do *ethos* da nobreza do *geno*, uma organização social e familiar, formada por indivíduos que alegavam ascendência comum. Esse paradigma ao longo do tempo se tornou distante do homem *politikos* da Atenas Clássica.

Por causa disso, a tragédia ateniense manteve a tradição de não criar novos "heróis", assim apenas os mitológicos foram considerados como tal. Entre tais designações do termo, Mônica Silva de Freitas no texto, **A Hospitalidade em Homero**, assinala que na **Ilíada** canto XVIII, "o microcosmo familiar é de grande importância na estruturação do mundo homérico, sendo comum a interrogação a todo guerreiro e/ou viajante acerca de seu local de família e de origem" (FREITAS: 2019, p. 34). Ademais, a ancestralidade era uma característica essencial na Antiguidade helena. Por meio delas, as elites reais e as democráticas solidificaram o seu domínio sobre os outros.

Etimologicamente o termo épico é conceituado como *diegeses* das histórias dos deuses e heróis. Ana Teresa Marques Gonçalves e Marcelo Miguel de Sousa em **Introdução: Predomínio de Conceitos Plurais**, revelam que o próprio termo "épico" é um adjetivo cujo significado é grandioso, majestoso, indicando assim, algo digno de ser lembrado pela sua grandiosidade. Adicionam que o gênero épico é constituído de narrativas imponentes e de grande extensão. Normalmente, elas "*descrevem as aventuras e desventuras dos heróis que possuem características incomuns, tributária da tradição greco-latina*". Os Historiadores adicionam a este gênero, ao uso de um passado mítico com acontecimentos "*de fundo histórico e narrações*

[424] Tradução de A. T. Murray.

fantásticas ligadas ao passado de um povo". Por fim, apontam que estas são narrativas fundacionais de tempos passados das quais existem "*um farto material tradicional de forte apelo intertextual*" (Gonçalves; Sousa, 2004, p. 18).

Resumidamente, as epopeias homéricas foram compostas por um indivíduo ou indivíduos grandemente habilidoso (s) e cujo objetivo era entreter o seu público, composto pela corte dos aristocratas guerreiros. O mesmo ocorria na tragédia (τραγῳδία *tragoedia*), porém neste caso, a audiência era formada pelos cidadãos de Atenas. Logo, a *tragoedia* era um tipo encontrado no teatro ateniense a partir do século VI a.C.. Entre os seus principais expoentes, cujo trabalho chegou até nós e em ordem cronológica, tivemos os tragediógrafos, Ésquilo[425], Sófocles[426] e Eurípides.

Aristóteles na obra **Poética** definiu esta arte, como um gênero ligado a "imitação séria e completa" mediante a uma linguagem condimentada na qual "os atores e não a narrativa que se opera, devido ao terror e a piedade", encerram-se na "purificação de tais emoções", através da *katharsis* (catarse) (Aristóteles. **Poética**, 45)[427].

Se valendo do mesmo conteúdo mítico de autores como Homero, as encenações trágicas construíram a sua própria maneira formar de narrar, escrever, interpretar e representar tais narrativas. Dessa maneira, fez uso desse passado heróico ressignicando-o conforme as instituições que lhe eram contemporâneas. Em vista disso, a *mimesis*, o mito e a Catarse formaram os pilares destas obras circunscritas aos limites da tragédia e da epopeia. No caso da comédia, esta foi citada como uma promissão de estudo. Para ele, a tragédia dionisíaca era conceituada como:

> ἔςτιν οὖν τραγῳδία μίμθςισ πράξεωσ ςπουδαίασ
> καὶ ηειείαο κέγεζνο ἐρνύζεο, ἡδπζκέλῳ ιόγῳ ρσξὶο ἑθάζηῳ ηῶλ εἰ
> δῶλ ἐλ ηνῖο κνξίνηο, δξώλησλ θαὶ νὐ δη‘ ἀπαγγειίαο, δη‘ ἐιέπ θα
> ἰθόβνπ πεξαίλνπζα ηὴλ ηῶλ ηνηνύησλ παζεκάησλ θάζαξζηλ. ιέγσ δὲ
> ἡδπζκέλνλ κὲλ ιόγνλ ηὸλ ἔρνληα ῥπζκὸλ θαὶ ἀμκνλίαλ θαὶκείνο,
> ηὸ δὲ ρσξὶο ηνῖο
> εἴδεςι τὸ διὰ μζτρων ἔνια μόνον περαίνεςκαι καὶ πάλιν ἕτερα διὰ μζλουσ

[425] De acordo com Junito de Souza Brandão no exemplar **Teatro Grego. Tragédia e Comédia**, foi um tragediógrafo grego e soldado nas Guerras Greco-Pérsicas nas batalhas em Maratona, Salamina e, possivelmente, Plateias. Isso explicaria muitos de seus trabalhos terem temáticas militaristas. Alguns dos mais significativos ao longo de sua carreira foram: **Os Persas**, **Prometeu Acorrentado, Sete contra Tebas** e **Agamemnon**. (Brandão, 2007, p. 17-22).

[426] Sófocles foi um teatrólogo trágico, um dos mais importantes juntamente com Ésquilo e Eurípides. Nasceu em Colono , próxima a Atenas, durante o governo de Péricles. Escreveu cerca de cento e vinte peças, mas poucas delas nos chegaram. Ele ainda foi ator e introduziu novidades no teatro. Segundo Brandão, suas tragédias mostravam dois tipos de sofrimento: aquele decorrente do excesso de paixões e o relativo às consequências do destino (Brandão, 2007, p.37-56). Algumas delas foram: **Ájax**, **Antígona**, **Édipo Rei** e **Electra**.

[427] Tradução de Antônio Carvalho.

> É a tragédia a representação duma ação grave, de alguma extensão e completa, em linguagem exornada, cada parte com o seu atavio adequado, com atores agindo, não narrando, a qual, inspirando pena e temor, opera a catarse própria dessas emoções. Chamo linguagem exornada a que tem ritmo, melodia e canto (Aristóteles, **Poética**, 1449b).[428]

Diante destas circunstâncias, é relevante elucidarmos quem foi Eurípides. Para começar, a nossa distinção pelo teatrólogo foi pensada por ser o mais jovem entre os compositores trágicos atenienses e com isso, nos ofertar uma dimensão maior do mote aludido aqui. Em sua tragédia, era na vida privada que emergia a cena política na qual Atenas e suas instituições abriam-se ao questionamento. Como seus antecessores, ele foi visto como um poeta das inovações. Suas peças abordaram menos os deuses e mais os homens, reluzindo os personagens heróicos na esfera humana. Retratou as mulheres, os velhos, os escravos, os estrangeiros, a *pólemo* e a Filosofia. Fez críticas a religião, a política e outros. Escreveu cerca de noventa e três peças e chegaram até nós cerca de dezenove completas e alguns fragmentos delas. Nasceu, provavelmente, em Salamina por volta de 484 a.C. e faleceu na Macedônia em torno de 406 a.C.. Registrou peças que envolveram temas ligados ao Ciclo Troiano e Tebano, a política em suas interconexões com a religião cívica ateniense, o Dionisismo, a instalação dos Jônios na península grega e outros. Interessa-nos duas peças teatrais em especial, Andrômaca e Helena.

Na primeira peça citada, Neoptolemo era casado com Hermione, filha do *basileus* espartano e de sua rainha. Durante a sua viagem para Delfos, a sua consorte solicitou a ajuda do pai para matar Andrômaca. O fato é que ela não conseguia gerar descendentes legítimos ao cônjuge, passando a sentir-se ameaçada pela concubina Andrômaca e seu filho com Neoptelemo, Molossos. Sabendo da situação, Menelau decidiu invadir o palácio do reino da Ftia para defender a filha, alegando ter ido matar os dois, se tornando o *xenos* infringente. Reparem que o governante espartano passou de virtuoso *philoxenos* em Homero para o estrangeiro infrator em Eurípides.

Peleu, pai de Aquiles e avô de Neoptolemo, utilizando a *aretḗ politika* derrotou o monarca da Lacedemônia. Por último, esse decidiu abandonar a filha e regressou para a *basileia* (reino). Com medo, Hermione se aproveitou da chegada do antigo noivo e primo Orestes, a quem o pai havia lhe prometido anteriormente, para fugir. O primo exterminou Neoptolemo e escapou com ela. Separamos uma fala do rei da Λακωνία – Lakonía em que ele deixa claro a intenção de matar Andrômaca e Molossos.

> [λάβεσθέ μοι τῆσδ', ἀμφελίξαντες χέρας,
> δμῶες· λόγους γὰρ οὐ φίλους ἀκούσεται.

[428] Tradução de Valentin Garcia Yebra.

ἔχω σ'· ἵν' ἀγνὸν βωμὸν ἐκλίποις θεᾶς,
προύτεινα παιδὸς θάνατον, ὧι σ' ὑπήγαγον
ἐς χεῖρας ἐλθεῖν τὰς ἐμὰς ἐπὶ σφαγήν.
καὶ τἀμφὶ σοῦ μὲν ὧδ' ἔχοντ' ἐπίστασο]

[Peguem-me esta mulher, rodeando com as mãos,
servos. Pois palavras não amigas ouvirá.
Tenho-te. Para que deixasses o santo altar da deusa,
te expus a morte do teu filho, com que a ti obriguei a
vir às minhas mãos para a degola.
As coisas em torno a ti, desse modo estando, tu decidiste]
(Eurípides. **Andrômaca**. 2015, 74)[429].

Já **Helena** é uma tragédia datada de 412 a.C. e baseada no fato da consorte do rei espartano nunca não ter ido para Troia. A deusa Hera criou uma segunda Helena, um espectro da original. Essa cópia havia sido levada por Páris enquanto a verdadeira esposa encontrava-se do Egito durante o reinado de *Theoclymenus*. Este último passou a desejar Helena como esposa, impedindo que qualquer grego fosse recebido com Hospitalidade, especialmente, o seu cônjuge grego. Isso nos forneceu uma nova visão da *xenía*, nesse caso, atrelada ao fato de que o Atrida espartano passou foi representado como *xenos* desrespeitado e, ao mesmo tempo, infrator dessas mesmas regras que mediavam o relacionamento entre o anfitrião e o hóspede.

Ante ao exposto, sublinharemos o papel dos Metecos na Atenas clássica. As relações comerciais desempenharam uma função crucial e se tornaram mais elementares com as guerras Greco–pérsicas. Uma das formas que os *Metecos* e seus sucessores se sobressaíram. Transporemos para um tipo de estrangeiro em específico, os comerciantes. Ao respeitarem as condições que lhe eram impostas poderiam residir na mesma. Conforme Flávio Augusto Morales Soares no artigo **A Polis e seus Outros: os Metecos Atenienses e a Historiografia sobre a Pólis:**

> "Eles eram os homo oeconomicus que por questões estamentais e de prestígio os cidadãos não poderiam ser" (...) "a relação entre os Metecos e os cidadãos, desde Platão até Juvenal, o tema invariável é a moral e não o econômico. "Eles eram condenados por seus vícios e maus costumes, mas não por serem desonestos ou injustos em suas atividades, mormente, as comerciais" (Soares, 2008, p. 186- 187).

Em frente a tal afirmação, podemos observar que se tratava não apenas de valores sociais da cidadania democrática, eles agregavam ainda as decisões vinculadas ao exercício desses

[429] Tradução de Arthur S. Way.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

princípios, tangíveis ao caráter moral dos *xenoi*. J. B Bardi em **La población en la reflexión jurídico-política de Jenofonte: el rol de los metecos atenienses en Póroi**. explica que para alcançar uma compreensão mais consistente da abordagem oferecida por Xenofonte, torna-se imperativo uma análise do estatuto jurídico dos *Metecos*. Destaca que a condição de *Meteco* recaiu principalmente, sobre os estrangeiros que se mudaram para Atenas. Para ele, é importante mencionar que a inclusão da categoria não era facultativa e começava a partir do prazo fixado. O direito de residir em Atenas ocorria via registro no *demos* sobre o patrocínio de um *prostátes* e o pagamento do *metoíkion*. No que diz respeito ao estatuto legal, uma vez estabelecido em Atenas, os *Metecos* não tinham direitos legais, políticos, ou seja, não podiam ocupar cargos públicos, nem fazer parte de júris, nem serem membros da *Boulé* ou da *Eclésia*.

Do ponto de vista econômico, eles não eram autorizados a adquirir terras ou imóveis dentro da cidade, salvo uma autorização expressa (*énktesis*). Isso mostra que a situação jurídica desses estrangeiros era um tanto complexa. "*Haviam ações em que só os cidadãos poderiam apresentá –los (graphhè xênias*). Em face de uma ação judicial movida contra eles por algum cidadão ateniense, eles poderiam solicitar uma série de garantias (*engyetaí*) para que o estrangeiro não deixasse a Ática. Dessa forma, não podiam escapar da jurisdição ateniense (Bardi, 2020, p. 24). Para compreender a abordagem de Xenofonte no *Póroi*, Bardi declara ser preciso notar que "*a forma como a Pólis concebeu o Meteco em relação à sua integração na sociedade ateniense, nem sempre foi idêntica*". E mais:

> "Entre o final do V. a.C. e o início do V a.C., pouco antes da Guerra do Peloponeso começar a causar estragos, os *Metecos* eram vistos como membros fortemente inseridos na vida comunitária de Atenas. Contudo, após 17 anos a partir do século 4, devido a instabilidade econômica e política, bem como antes da chegada de estrangeiros, novos estrangeiros vinham em busca de refúgio provisório, surgindo assim novos limites que separaram os *Metecos*. Apareceu uma nova divisão entre os que já eram residentes dos estrangeiros não residentes. Diante disso, eles começaram a desaparecer gradualmente" (Bardi, 2020, p. 24).

E finalmente para encerrarmos a ótica argiva e troiana para a insubordinação da *xenía* emergem aqui como ponto de partida para as representações desiguais de honorabilidade entre o Menelau épico excelente em *xenía* (generoso, hospitaleiro) e o Menelau trágico e sua *Dyssebeia* (impiedade) e *poneros* (malícia, maldade, culpa). Nessa acepção, existiram distintas Honras heróicas para o rei da Lacedemônia cuja Honra doméstica se tornou importante na Epopeia para elevar o status do herói na Odisseia mas não na Ilíada. Já em Eurípides, o monarca foi

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

representado como mau e mal. Tudo isso, reflete mensagens, conteúdos, tipologias documentais dessemelhantes graças as mudanças decorrentes entre a formulação dos épicos homéricos e as tragédias euripidianas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentação Textual

ARISTÓTELES. **Rhetoric.** In: The Complete Works of Aristotle. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Antônio Carvalho. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1959.

EURIPIDE. **Hélène, Les Phéniciennes**. Trad. Henri Gregoire et Louis Meridier. Paris: Belles Lettres, 1950.

EURIPIDES**. Electra. Orestes. Iphigenia in Taurica. Andromache. Cyclops**. Trad. Arthur S. Way. London: Willian Heinemann, 1929.

HOMERO. **Ilíada.** Tradução Robert Fagles. Londres: Editora Penguin, 1990.

HOMER. **Odyssey**. Translation by A. T. Murray. Cambridge: Mass./ London: Harvard University Press/ William Heinemann, 1919.

Obras de Referência

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Brasil: Martins Fontes, 2007.

Referências Bibliográficas

BARDI, J. B. **La población en la reflexión jurídico-política de Jenofonte: el rol de los metecos atenienses en Póroi**. Argentina, Buenos Aires: La Plata 27, 2020.

BARROS**, José D' Assunção. História Comparada – Um Novo Modo de Ver e Fazer História.** Revista de História Comparada. Vol. 01, Número 01. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

BAROJA, J. C. Honour and Shame: A Historical Account of Several Conflicts. In: ERISTIANY, J. G. (Ed.) **Honour and Shame**: The Values of Mediterranean Society. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1965. p. 79-138.

BRANDÃO. Junito S. **Teatro Grego. Tragédia e Comédia.** São Paulo: Editora Vozes, 2011.

CARDOSO, Ciro Flamarion; BRIGNOLI, Héctor Pérez. **Os Métodos da História**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

CARVALHO, D.B. Revista Turismo e Sociedade. In: **Hospitalidade na Odisseia de Homero: cuidado com o viajante, reciprocidade e abuso da hospedagem na Grécia Antiga.** Curitiba: 2017, p. 06 e 08.

DRÉVILLON, H.. **A Honra, do Íntimo ao Político**. In: História das Emoções. Da Antiguidade as Luzes. São Paulo: Vozes, 2020. p. 412-437.

FAGARUNA, M. Philoxenia. Viaggi e Viaggiatori nella Grecia di ieri e di oggi.In: **Oralità, letteratura e attività commerciali nella Grecia arcaica e classica: documenti in fogli di piombo.** Milão: Mimesis, p.42-43.

FREITAS, Mônica Silva de. **A Hospitalidade em Homero**. Revista Ítaca: Rio de Janeiro, p. 33-42.

GONÇALVES, Ana Teresa; SOUSA, Marcelo Miguel de. **Introdução: Predomínio de Conceitos Plurais.** In: Epopeia, Gênero, Discurso e Ações. Da Antiguidade ao Medievo. Blumenau: FURB, 2014, p. 13-28.

KORSTANJE, M. E. (2010) Revista brasileira de Pesquisa em Turismo. In: **Las formas elementales de la hospitalidad.** São Paulo: Vol. 04. n. 02, 2010, p. 86-111.

LIMA, Alexandre C.. **Ritos e Festas na Corinto Arcaica**. Rio de Janeiro : Apicuri, 2010.

_____. **O Estrangeiro na Corinto Arcaica**. Rio de Janeiro: Phôinix, Vol. 12, 2006, p. 29-34.

MORALES. Fábio Augusto. A **polis e seus outros: os metecos atenienses e a historiografia** sobre a **polis**. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, 2008, p. 183-197, 2008.

THEML, Neyde; BUSTAMANTE, Regina. **História Comparada Olhares Plurais**. Revista de História Comparada. Vol. 01, Número 01. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

PACHECO, Antônio de Pádua. **A Honra, a Glória e a Morte na Ilíada e Odisseia**. São Paulo: USP, 2009.

SILVA, Talita Nunes. **Transgressão e Punição do Génos dos Atridas. Representações acerca do "Sistema de Conduta" na Pólis dos Atenienses (VIII – V Séculos a.C.).** Rio de Janeiro: UFF, 2016.

VIEIRA, Trajano. **A Ilíada Recriada**. Revista USP, n° 50. São Paulo: 2001, p.p 119-129.

VIEIRA, Ana Lívia B. **Os Pescadores Atenienses a *Métis* da Ambivalência na Atenas do Período Clássico**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

WEST, M. L. **Mitos e Poesias Indo-Europeus.** São Paulo: Editora Mnema, 2022.

MÍDIAS SOCIAIS, FAKE NEWS E DESINFORMAÇÃO: ANÁLISE DO ANTIPETISMO NA ELEIÇÃO PRESIDENCIAL BRASILEIRA DE 2022

Michele Kerolem de Aleluia Batista[430]

As redes sociais conquistaram um grande número de usuários em todo o planeta, tornando-se um ambiente facilitador de interações sociais, além de compartilhamento de notícias e propagandas. Assim, considerando a importância destas na contemporaneidade, pois estar conectado e atuante em uma rede social pode significar a sua existência e reconhecimento no mundo atual. Logo, esses novos dispositivos possuem um enorme potencial social. Em razão disso, o presente trabalho, derivado da dissertação de mestrado ainda em andamento, realiza uma análise qualitativa a partir de amostras de fake news disseminadas entre agosto a outubro, no Facebook, Twitter e Instagram, durante o período de campanha eleitoral para a presidência do Brasil em 2022. O objetivo é compreender como a propagação de fake news pode ter contribuído para o aumento da hostilidade ao PT, intensificando, desse modo, o sentimento antipetista. Isto posto, a partir de Maranhão et al (2018) e D'ANCONA (2018), dentre outros; pretende-se analisar se e como a desinformação intensificou o antipetismo na eleição do ano de 2022.

Palavras-Chave: Mídias sociais. Desinformação. Antipetismo.

Introdução

Considerando o grande potencial social que a mídia possui, podendo gerar capital eleitoral ao interferir na opinião pública e, desse modo, legitimar ou não um candidato, partido ou governo eleito. Além da evolução tecnológica das últimas décadas que tem provocado uma revolução na forma de se comunicar, uma vez que é capaz de romper com barreiras de tempo e espaço, ampliando, dessa maneira, a conectividade e interação humana. Nesse sentido, acreditamos que na atualidade seja quase impossível ponderar sobre um fato ou evento sem levar em conta o papel da comunicação digital.

[430] Mestranda em História, Cultura e Formação de Professores – PPGH- MP. Universidade Federal de Catalão. Michele.kerolem@gmail.com. Dra. Lilian Marta Grisolio (orientadora). Carrefour (Agência financiadora).

Partindo desse pressuposto, este estudo, derivado da minha dissertação de mestrado que ainda está em fase de desenvolvimento, tem como objetivo refletir sobre como a desinformação em evidência no contexto político dos últimos anos, pode ter justificado e até intensificado o sentimento antipetista nas redes sociais. Sendo assim, é realizado uma análise de caráter qualitativo-documental. O material coletado se enquadra na caracterização de *memes*, "Imagem característica da internet, os memes são imagens feitas para serem compartilhadas. Irônicos, expressam uma cultura de consumo rápido, que adere aos temas do momento." (BEIGUELMAN, 2021, p. 142). O conteúdo é baseado em desinformação, crítica e humor ácido. A coleta foi realizada no Facebook, Instagram e Twitter, selecionadas devido à massiva presença na vida dos brasileiros, tal como a facilidade de acesso as publicações necessárias para a análise.

Para a realização da análise, o primeiro passo foi buscar nas redes sociais publicações referentes a disputa eleitoral para a presidência. Nessa primeira fase observamos a recorrência dos assuntos mais presentes sobre o PT. A partir disso, foram definidos eixos temáticos para a classificação da amostra, sendo estes o posicionamento anticomunista e antissistema, a defesa dos valores cristãos a crítica a ideologia de gênero.

Posto isto, levando em consideração a infinidade de *posts* compartilhados que se enquadra nessa proposta, selecionamos apenas um exemplo dos quatro eixos temáticos em cada rede social. A seleção foi realizada de forma manual, utilizando as principais hashtags do momento relacionadas ao tema, bem como a observação do engajamento, isto é, número de visualizações, curtidas, comentários e compartilhamento. Assim sendo, foram coletadas doze amostras de fake news compartilhadas entre o período de campanha eleitoral de 2022, entre agosto e outubro.

Além desta introdução, este artigo é constituído por mais outras três seções. Na primeira seção discutimos sobre conceito e a história das fake news e suas implicações no campo político, tal como acerca de outros conceitos importantes para este estudo, como desinformação, pós-verdade, dentre outros. Na seção seguinte, à guisa de exemplo, analisamos uma fake news pertencente ao corpus documental da dissertação, para então apresentarmos e discutirmos os resultados preliminares. A última seção apresenta as considerações finais e as novas etapas da pesquisa, que como já dito, está em desenvolvimento.

Fake news, a arte de desinformar

Vivemos na Era da informação, o desenvolvimento tecnológico das últimas décadas revolucionou à nossa maneira de nos informarmos e comunicarmos. Antes da invenção e popularização da internet, para nos mantermos informados precisávamos comprar jornais diariamente ou revista semanais, outra opção seria ficarmos atentos aos horários da programação jornalística do rádio ou TV. Hoje em dia muitas pessoas ainda fazem isso, contudo, há também a opção de ver notícias em tempo real e, além de acompanhar é possível participar comentando sobre os fatos que estão acontecendo.

Além disso, a interação humana também ganhou velocidade, dado que com um dispositivo com acesso à internet podemos nos comunicar facilmente, a barreira geográfica e a lentidão comunicacional já não existe mais nas sociedades integradas a evolução tecnológica.

> Com o passar do tempo as estratégias de comunicação passaram a ser mais precisas, quando a internet se tornou uma ferramenta popular, a assertividade se acentuou. As mídias sociais possibilitam acesso a dados sobre o que está sendo falado e qual o sentimento das pessoas em relação a cada assunto. (RANZANI; CARAM, 2019, p. 10).

Entretanto, apesar dos importantes benefícios que os avanços tecnológicos proporcionaram a humanidade em vários campos sociais, certamente há vários pontos negativos. Aqui destacamos a popularização das famigeradas fake news e o contexto de desinformação atual.

O termo fake news é atualmente uma das palavras mais populares mundialmente. Porém, cabe dizer que ainda não há um consenso da epistemologia em relação ao seu significado, que de forma literal significa notícias falsas, mas é mais complexo do que isto. Por exemplo, segundo o importante Dicionário Collins English Dictionary, fake news é definido como “false, often sensational, information disseminated under the guise of news reporting.” Cujo a tradução é algo como “informações falsas, muitas vezes sensacionalistas, disseminadas sob o disfarce de reportagens.”

Todavia muitos estudiosos sugerem que o termo fake news oferece uma visão equivocada, uma vez que nem todas a notícias falsas são por intencionalidade. Logo, defendem que o termo notícia fraudulento oferece uma definição mais assertiva, dado que as fake são criadas intencionalmente para enganar e propagar desinformação.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Além do mais, ainda pensando em conceituação, comumente os termos fake news e desinformação são vistos como sinônimos, conforme Recuero, Gruzd, “O conceito de fake news é hoje sinônimo de desinformação, utilizado livremente pelos veículos noticiosos para indicar rumores e notícias falsas que circulam, principalmente, na mídia social. ” (2019, p. 32). Apesar disso, fake news pode ser entendido como um produto que faz parte de um problema maior, uma vez que a disseminação de fake news provoca a desinformação e está cria uma conjuntura de pós-verdade que pode ser entendido como

> O termo se encaixa em um mundo em que mentiras, rumores e fofocas se espalham velozmente, formando um cenário propício para a formação de redes cujos integrantes confiam mais uns nos outros do que em qualquer órgão tradicional da imprensa (Spinelli; Santos, 2018, p. 4).

D’Ancona (2018, p. 49), indica que “essas campanhas de desinformação prepararam o terreno para a era da pós-verdade. ” Ou seja, há uma relação direta entre os três termos, mas não são sinônimos, visto que a partir da propagação de fake news é possível gerar desinformação e, dessa forma, podendo materializar um ambiente de pós- verdade.

Aliás, é importante mencionar que embora o senso comum tende a acreditar que as fake news seja fruto da popularização da internet e redes sociais, na realidade não é um fenômeno tão novo.

> A expressão fake news surgiu no século XIX em substituição ao termo ‘false news’, para representar as notícias fabricadas e fraudadas pelos meios de comunicação de massa e impostas como verdades por revistas, jornais, rádios e canais de televisão. Dessa maneira, as fake news surgiram na imprensa – o termo foi cunhado para apontar um produto da mídia, na época em que a imprensa se mantinha praticamente como emissora única da verdade. Teixeira (TEIXEIRA, 2018 apud FALCÃO; SOUZA, 2021).

Além do mais, a prática de propagar notícias falsas deliberadamente com o propósito de enganar é ainda mais antigo. No Brasil, há vestígios da prática desde o período colonial, em que a disseminação de notícias falsas era utilizada, especialmente, como tática política. Um caso famoso na história brasileira é o Plano Cohen, um suposto projeto de avanço do comunismo no país.

A partir do suposto Plano Cohen, a fim de impedir uma tentativa de tomada do poder pelos comunistas, em novembro de 1937, Getúlio Vargas, presidente constitucionalmente reconhecido, firmou uma aliança com os militares, além de receber apoio midiático, o que resultou na instalação do Estado Novo, um período autoritário justificado pela urgência de

conter o avanço comunista. Contudo, tal plano não existiu de fato, foi apenas um pretexto, criado propositalmente, para instaurar uma ditadura no país.

Outro exemplo é o golpe de 1964, quando novamente um falso rumor de uma investida comunista no país culminou na implantação de um regime empresarial-militar apoiado pelas classes dominantes e, mais uma vez com um importante protagonismo da mídia brasileira, através de propagandas e transmissão de notícias parciais que contribuíram com o interesse militar. Conforme Jardim; Zaidan (2018), a desinformação e a censura foram importantes estratégias para a ditadura empresarial-militar, pois a partir destas foi possível alterar a realidade no imaginário da população e criar um clima de terror alicerçado nas supostas ameaças comunistas, o que facilitou o controle dos militares.

Contudo, em relação a popularização do termo, é na eleição norte-americana de 2016 que o fenômeno das fake news ganha ampla proporção e impulsiona o contexto atual de desinformação e pós-verdade. A partir do candidato Donald Trump que frequentemente disparava acusações contra a candidata da oposição, Hillary Clinton, tal como a representantes da mídia tradicional. Para tanto, o republicano conquistou um importante capital eleitoral através das mídias digitais, com destaque para a sua conta no Twitter. “A estratégia de campanha de Donald Trump de estar sempre presente nas mídias, sendo polêmico ou se utilizando de notícias falsas, aproveitando-se de sua alta capilaridade nas redes sociais, promoveu forte engajamento para o candidato republicano.” (BERNARDI; COSTA, 2020, p. 389).

Assim sendo, as fake news e as mídias digitais foram importantes ferramentas da campanha do republicano. No Twitter, Trump compartilhava acusações contra Clinton, buscando prejudicar a sua imagem, além de acusar as informações de importantes jornais e programas de serem propositalmente falsas. Da mesma forma, a sua base eleitoral e seus apoiadores se mobilizaram em sua campanha contribuindo com a propagação de notícias falsas e de descredibilização da mídia tradicional.

De forma semelhante, outros países utilizaram a estratégia trumpista, fazendo uso das mídias sociais e da disseminação de fake news para descredibilizar a oposição e se autopromover, nesse sentido, podemos citar a Hungria, El Salvador e a campanha brasileira de 2018. Nessa eleição, o Brasil estava em um clima intensamente polarizado, de um lado havia Bolsonaro, que se destacou como o candidato antissistema, anticorrupção e defensor de valores cristãos, da família tradicional e do patriotismo. Do outro havia Haddad, que após a prisão de

Lula[431], foi escolhido para disputar a presidência, num contexto em que o sentimento antipetista ganhava força e adesão cada vez mais.

Nessa perspectiva, a eleição de 2018 se tornou o marco brasileiro da ampla disseminação de fake news. O capitão Reformado da Reserva, Jair Bolsonaro (PSL), despontou na corrida eleitoral a partir da intensa presença nas redes sociais e da propagação de desinformação. O seu posicionamento antissistema e anticorrupção voltou-se principalmente contra o PT, nesse sentido, uma série de acusações foram proferidas contra Lula e a chapa petista que concorria à presidência.

Para tanto, utilizaram dos desdobramentos da operação Lava Jato que culminou na prisão de Lula, além de um suposto projeto da esquerda encarnada pelo PT de destruir a família tradicional e possibilitar o avanço comunista no país. Na ótica bolsonarista todos que não se enquadravam nos valores cristãos e da família tradicional deveriam ser combatidos e se curvar a maioria. Assim, a corrida eleitoral a presidência da República de 2018 virou palco de uma guerra ideológica.

> Entretanto, vale rememorar que a campanha de Jair Bolsonaro não foi feita apenas em cima de sua oposição do PT, mas na veiculação em massa de Fake news relacionadas ao "kit gay", à "ideologia de gênero" e, também, à sua defesa da "família", entendida como aquela formada unicamente por "macho e fêmea". Assim, seus/as opositores/as se tornam mais amplos que aqueles que pertencem ao Partido dos Trabalhadores, somando-se a população LGBTIQ+ e as feministas, responsáveis pela tentativa de implantação do "kit gay" e da "ideologia de gênero" nas escolas brasileiras, assim como pela tentativa de destruir a família. (MARANHÃO et al., 2018, p. 80).

Vale dizer que a utilização das fake news como ferramenta eleitoral não foi exclusiva da campanha bolsonarista. Entretanto, estudos sobre o tema apontam que a quantidade de notícia falsas compartilhadas em 2018 com a intenção de favorecer Bolsonaro foi imensamente superior se comparado aos outros candidatos.

Posto isto, no próximo tópico apresentamos uma análise de um exemplo de fake news compartilhada durante o período de campanha eleitoral de 2022. O propósito é pensar sobre a disseminação de desinformação com a intenção de acentuar o sentimento antipetista para assim, favorecer a reeleição de Bolsonaro.

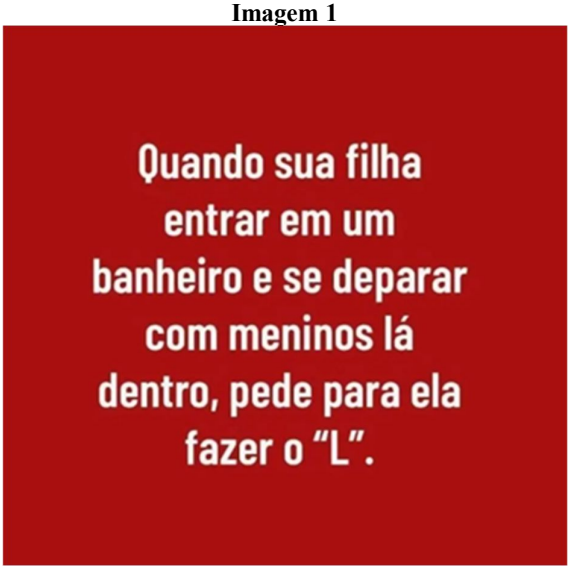
[431] O Plenário do Tribunal Superior Eleitoral (TSE) indeferiu, por maioria de votos (6 a 1), o registro de candidatura do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva para disputar as eleições à Presidência da República em outubro. A decisão seguiu o entendimento do relator do pedido na Corte, ministro Luís Roberto Barroso, que declarou a inelegibilidade de Lula com base na Lei da Ficha Limpa. (TSE, 2018).

Rede antipetista: o antipetismo nas redes sociais

Analisamos aqui se o sentimento antipetista pode ter sido intensificado e, de certa forma, transfigurado nos últimos anos por conta da disseminação de fake news em redes sociais como o Facebook, Instagram e Twitter a partir de eixos como anticomunismo, ideologia de gênero, defesa de valores cristãos e do posicionamento antissistema. Considerando o pressuposto de que buscou-se provocar um pânico social através da hipótese de que uma vitória petista significaria um avanço de ideais progressistas no país, o que resultaria num ataque direto a nação, a família tradicional, ao direito à propriedade privada e as instituições religiosas.

Desse modo, imagem abaixo está incluída no grupo referente ao sofisma da ideologia de gênero. Na eleição de 2018, assim como na eleição de 2022, a candidatura de Jair Bolsonaro foi fundamentada em um discurso bastante conservador. Dessa maneira, recebeu o apoio de alas conservadoras da sociedade brasileira, como a Frente Parlamentar Evangélica (FPE). Tal como de lideranças religiosas influentes, Silas Malafaia, André Valadão e Valdemiro Santiago, por exemplo. Assim, as propostas de governo de Bolsonaro foram alicerçadas, entre outras pautas, em uma investida reacionária contra os direitos da comunidade LGBTQIAP+.

Imagem 1



Fonte: Instagram

À vista disso, foram criadas argumentações enganosas como a de ideologia de gênero, sendo amparada por um discurso político-religioso. O exemplo analisado foi publicado no Instagram, em um perfil pessoal com 36, 2 mil seguidores. A publicação citada está incluída em

um post carrossel[432], no post há 5 imagens sobre pautas diferentes como latrocínio, corrupção, censura, banheiro unissex e contribuição sindical. Em todas as imagens há um pequeno texto crítico, com uma referência ao plano de governo petista, seguido do bordão "faz o L". Este post teve cerca de 13.100 curtidas e 324 comentários.

Vê-se que esse exemplo é uma imagem simples, um texto pequeno com letras na cor branca e com um fundo vermelho. No texto diz "Quando sua filha entrar em um banheiro e se deparar com meninos lá dentro, pede para ela fazer o "L". Primeiramente, vale lembrar que vermelho e branco são as cores da bandeira do PT. A bandeira é vermelha e possui uma estrela branca no centro, o que, de forma pouca velada, pode justificar a escolha de cores do post; assim, mesmo que em momento algum seja mencionado o PT ou o Lula, o uso dessas cores e do famoso bordão mencionado, claramente remete a candidatura do petista.

Por conseguinte, a intenção de um post com esse tipo conteúdo é provocar um sentimento de temor e pânico social. Nesse caso, a partir do hipotético projeto de destruição da família, costumeiramente, atribuído ao PT. Esse suposto projeto de destruição da família é fundamentado na também suposta ideologia de gênero. Segundo o imaginário social que defende essas hipóteses, há um plano em ação para sexualizar e homossexualizar as crianças e adolescentes e, assim, aniquilar a estrutura da considerada família tradicional; formada por pai, mãe e filhos, todos cisgenêros, isto é, que se identificam com o gênero que foi designado quando nasceram.

Além da ideologia de gênero, houve também hipóteses de perseguição religiosa, de supressão da liberdade de expressão e de implantação de uma ditadura comunista, dentre outros. A partir desses pressupostos foram criados inimigos de Deus, da pátria e da família; a possibilidade destes inimigos serem materializados estavam condicionadas a possibilidade de retorno do PT e de Lula ao governo do País. Logo, quem quisesse evitar as investidas contra a família, o cristianismo, o patriotismo e a liberdade deveriam ser favoráveis a reeleição de Bolsonaro. Nesse sentido, Maranhão et al indicam que:

> A lógica que norteia a produção do inimigo é aquela que busca estabelecer sacrifícios necessários em nome de um "bem maior", seja esta a nação, a "família", a ordem, instituições e estratégias discursivas que almejam a perpetuação do status quo e que estabelecem uma distribuição desigual do reconhecimento e da cidadania que vêem seus direitos serem constantemente negados e caçados por investidas político-religiosas [...]. (MARANHÃO et al, 2018, p. 68, 69).

[432] Quando em um único post há entre dois a dez mídias.

Nessa perspectiva, percebemos a criação de um inimigo que tramava contra os valores cristãos e da família. Conforme essa narrativa, as conquistas de minorias como a LBTQIAP+, indicaria o desejo esquerdista de subversão social em curso. O suposto inimigo foi personificado pelo candidato petista, Lula, para evitar a sua ascensão, a alternativa seria eleger um candidato forte e defensor da ordem e da moralidade, ou seja, reeleger Bolsonaro.

Considerações finais

Este artigo discorreu sobre o uso de fake news com o intuito de criar um ambiente de desinformação política. O foco da análise é a campanha eleitoral de 2022, partindo do pressuposto de que tal como em 2018, uma série de publicações com conteúdos fraudulentos foram mobilizados com o objetivo de intensificar o sentimento antipetista e, então beneficiar o desejo de reeleição de Jair Bolsonaro. Para tanto, foi realizado uma contextualização da popularização das fake news como ferramenta política.

Levando em consideração que esse estudo é derivado de uma dissertação de mestrado ainda em andamento, apresentamos apenas uma análise para exemplificar a proposta da pesquisa. Assim, em face do exposto, percebemos que um dos discursos mobilizados pela ala bolsonarista refere-se ao terror da destruição da família tradicional e do objetivo de homossexualizar as crianças e adolescentes; sugerindo que avanços de pautas progressistas como o hipotético banheiro unissex, levaria a degradação moral da sociedade.

No decorrer da dissertação analisamos as demais amostras, desse jeito podemos ter uma visão mais ampla sobre a articulação dos eixos temáticos mais recorrentes das publicações de cunho antipetista e entendermos como as narrativas criadas podem ter aumentado a hostilidade ao esquerdismo/petismo. Por fim, faremos um paralelo entre a eleição de 1989, a primeira que o Partido dos Trabalhadores teve um candidato concorrendo à presidência e com chances clara de uma vitória esquerdista, em comparação com a última eleição, em 2022. Assim, buscando visualizar as possíveis transfigurações da oposição ao PT.

Referências bibliográficas

BEIGUELMAN, Giselle. **Políticas da imagem: Vigilância e resistência na dadosfera**. 1. ed. [*S. l.*]: Ubu Editora, 2021.

BERNARDI, Ana Julia; COSTA, Andressa. Populismo e fake news na era da pós verdad: comparação entre Estados Unidos, Hungria e Brasil. **Cadernos de Campo**, Araraquara, n. 28, 2020. Disponível em: https://periodicos.fclar.unesp.br/cadernos/article/view/13690 Acesso em: 30 ago. 2023.

COLLINS. [*S. l.*: *s. n.*]. Disponível em: https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/fake-news. Acesso em: 8 dez. 2023.

D'ANCONA, Matthew. **PÓS-VERDADE**: A nova guerra contra os fatos em tempos de fake news. 1. ed. Barueri: Faro Editorial, 2018.

FALCÃO, Paula; SOUZA, Aline. PANDEMIA DE DESINFORMAÇÃO: AS FAKE NEWS NO CONTEXTO DA COVID-19 NO BRASIL. **Reciis**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, 2021. Disponível em: https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/47085 . Acesso em: 11 set. 2023.

JARDIM, Hallini; ZAINDAN, Phillipe. Controle de informação uma análise sobre o papel da censura e da fake news na história brasileira. **VEREBD**, Belo Horizonte, 2018. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/moci/article. Acesso em: 7 set. 2023.

RANZANI, Luiz Henrique; CARAM, Nirave Reigota. A migração da comunicação política para o ambiente digital: Twitter de jair bolsonaro no segundo turno das eleições presidenciais de 2018. **Revista Multiplicidade**, v. 9, n. 9, 2019. Disponível em: https://revistas.fibbauru.br/multiplicidadefib/article/view/432 Acesso em: 7 fev. 2024

RECUERO, Raquel; GRUZD, Anatoly. Cascata de Fake News política: um estudo de caso no Twitter. Galáxia, São Paulo, 2019. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/39035/28669 Acesso em: 19 out. 2023.

SPINELLI, Egle Müller; SANTOS, Jéssica de Almeida. Saberes necessários da educação midiática na era da desinformação. **Revista Mídia e Cotidiano**, [*s. l.*], v. 13, n. 3, 2019. Disponível em: https://periodicos.uff.br/midiaecotidiano/article/view/38112 . Acesso em: 17 out. 2023.

MARANHÃO, Eduardo Meinberg de Albuquerque *et al*. "Fake news acima de tudo, fake news acima de todos": Bolsonaro e o "kit gay", "ideologia de gênero" e fim da "família tradicional". **Revista Eletrônica Correlatio**, [*s. l.*], v. 17, n. 2, 2018. Disponível em: https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/9299 Acesso em: 27 out. 2023

MULHERES QUE RETORNAM À ESCOLA NO ENSINO REGULAR APÓS TEREM SEUS FILHOS: UM ESTUDO EXPLORATÓRIO

Antônio Rafael Rosa Neto[433]
José de Lima Soares[434]

Este resumo constitui uma extensão do pré-projeto elaborado como requisito de ingresso no programa de mestrado. O trabalho representa uma continuação e aprofundamento dos objetivos e diretrizes estabelecidos no pré-projeto inicial, com o objetivo último de contribuir para o avanço do conhecimento na área abordada. Este estudo investiga as motivações, desafios e impactos enfrentados por mulheres que retornam à educação formal após a maternidade. Explora-se a interseção entre gênero, maternidade e educação de adultos, buscando compreender as razões por trás dessa decisão e os obstáculos enfrentados. Por meio de entrevistas e revisão de literatura, tentarei identificador fatores motivacionais, desafios práticos e emocionais, bem como os impactos percebidos no desenvolvimento pessoal e profissional das participantes. Além disso, o estudo oferece *insights* para o desenvolvimento de políticas educacionais mais inclusivas, contribuindo para uma discussão sobre a equidade de gênero na educação. Por fim, este trabalho contribui significativamente para a discussão sobre a equidade de gênero na educação, enfatizando a importância de abordagens que reconheçam e valorizem a diversidade de experiências e necessidades das mulheres no contexto educacional.

Palavras-chaves: Maternidade. Educação de adultos. Políticas educacionais.

Introdução

Meu nome é Antônio Rafael Rosa Neto, resido em Anhanguera. Sou graduado em Letras Português pela UFG, Universidade Federal de Goiás, graduado em Licenciatura Plena em Pedagogia pela faculdade Intervale, Pós-Graduado em Docência do Ensino Superior pela Faculdade Iguaçu e Pós-Graduado em Psicopedagogia Institucional e Clinica pela Faculdade FABEC, Faculdade Brasileira de Educação e Cultura. Atualmente, sou aluno do curso de mestrado em História pela UFCAT, Universidade Federal de Catalão.

[433] Mestrando em História no Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado Profissional da Universidade Federal de Catalão (PPGH-MP- UFCAT) E-mail: rafael.pircing@hotmail.com.
[434] Docente no Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado Profissional da Universidade Federal de Catalão (PPGH-MP- UFCAT).

Em 2023 na pretensão de fazer o mestrado, através de seleção entrei para o curso como aluno especial para cursar a disciplina História, Práticas Escolares e Saberes Sociais, ministrada pelo docente Professor Dr. Paulo Cesar Inácio. Desde o início meu interesse foi despertado pela ideia de resgatar a memória de Bartolomeu Bueno Da Silva, mais conhecido como o Anhanguera. No entanto durante as aulas ministradas pelo professor, tive a oportunidade de expandir minha percepção sobre a verdadeira história da humanidade. Foi uma jornada reveladora, onde pude identificar os verdadeiros heróis que, muitas vezes esquecidos, são os pilares que sustentam o vasto legado de nossa história. Ao longo do bimestre, diversas perguntas e textos foram meticulosamente explorados, o que me permitiu não apenas aprofundar meu conhecimento acadêmico, mas também refletir sobre a vida de maneira mais ampla. Com esse novo entendimento, decidi dedicar-me ao estudo desse tema tão enriquecedor. Acredito firmemente que ele não apenas agrega valor ao meu crescimento intelectual, mas também possui o potencial de iluminar futuras pesquisas. É um campo fértil para o desenvolvimento de novos estudos e descobertas, e estou ansioso para contribuir com essa área do conhecimento.

Ao longo do curso, percebi que essa abordagem poderia abarcar muito mais do que apenas a história de um único indivíduo. Gradualmente, compreendi como essa narrativa poderia ocultar as experiências e vozes de diversas outras pessoas que habitam a cidade. Ao refletir sobre a diversidade de vozes que poderiam ser incorporadas ao meu projeto, fui tocado pela notável presença de mães que retornaram à escola no ensino regular para concluir seus estudos. Decidi, então, direcionar meu foco para esse tema, buscando aprofundar minhas pesquisas e compreender como esse processo impacta não apenas a vida dessas mulheres, mas também o município como um todo.

É amplamente reconhecido que a maternidade é um período de intensas transformações na vida das mulheres. Os desafios que surgem especialmente no que diz respeito à continuidade da educação, são significativos. Muitas mulheres veem seus estudos interrompidos devido ao nascimento e cuidado de seus filhos, o que, por sua vez, pode redefinir suas perspectivas futuras em termos de emprego e desenvolvimento pessoal.

A maternidade, um dos momentos mais significativos na vida de uma mulher, é uma fase de transição que frequentemente traz consigo inúmeros desafios e responsabilidades. Entre esses desafios, um que se destaca é a interrupção da educação formal que muitas mulheres enfrentam para dar à luz e cuidar de seus filhos.

O ato de se tornar mãe é um compromisso que exige tempo, energia e dedicação, muitas vezes levando à suspensão temporária dos estudos. No entanto, nos últimos anos, temos

testemunhado um notável aumento no número de mães que tomam a decisão corajosa de retomar sua educação formal após o parto. Esse fenômeno intrigante e multifacetado não pode ser atribuído a uma única causa, mas sim a uma complexa interseção de fatores que incluem a busca por maior qualificação profissional, a busca contínua de realizações pessoais, o desejo de estabelecer um exemplo educacional para seus filhos e a determinação em superar as barreiras de gênero que historicamente limitaram as oportunidades educacionais das mulheres. A decisão de voltar aos estudos após a maternidade é uma jornada repleta de desafios e adversidades. A gestão eficaz do tempo, equilibrando os papéis de mãe, estudante e, em muitos casos, profissional, torna-se uma tarefa monumental. Além disso, as pressões sociais e familiares podem criar obstáculos adicionais, à medida que as mulheres buscam seguir seus objetivos educacionais. Neste contexto, este projeto de mestrado tem como objetivo explorar as experiências únicas e multifacetadas das mulheres que escolhem reingressar na educação formal após se tornarem mães.

Através de uma análise aprofundada, pretendo lançar luz sobre os desafios enfrentados por essas mulheres, suas motivações intrínsecas e os fatores que as impulsionam a prosseguir com seus estudos, contribuindo assim para um entendimento mais completo das complexidades envolvidas nesse processo. O estudo se baseia na premissa de que a educação é um poderoso veículo de empoderamento para as mulheres, permitindo que elas alcancem seus objetivos pessoais e profissionais. No entanto, também reconheço que as barreiras à educação podem variar de acordo com a cultura, a sociedade e o contexto econômico em que as mães vivem. Portanto, a pesquisa visa fornecer *insights* valiosos que podem ser usados para desenvolver políticas e programas mais eficazes de apoio à educação materna, que abordem as necessidades específicas de diferentes comunidades. Ao longo deste trabalho, examinarei histórias inspiradoras de mães que enfrentaram e superaram obstáculos significativos em seu caminho de volta à sala de aula. Seus relatos podem servir de inspiração para outras mulheres que estão considerando a possibilidade de continuar sua educação após a maternidade. Além disso, espero que os resultados deste estudo contribuam para a promoção de uma sociedade mais inclusiva, onde a maternidade não seja vista como um impedimento, mas como uma oportunidade para o crescimento pessoal e a realização de aspirações educacionais.

Historicamente, as meninas enfrentaram exclusão social, privadas de direitos e participação plena na sociedade. No entanto, é importante reconhecer que garantir igualdade e inclusão é uma conquista recente. No contexto educacional, essa realidade não difere: por décadas, as meninas foram marginalizadas e tiveram acesso limitado à educação. Superar essa

disparidade é um desafio contínuo, mas crucial para promover uma sociedade verdadeiramente equitativa. A garantia de oportunidades educacionais igualitárias para meninas é essencial não apenas para seu desenvolvimento individual, mas também para o progresso social e econômico como um todo.

Valle (2010. p. 36) observa:

> Vale ressaltar que as mulheres são historicamente excluídas da escola não só pela necessidade de trabalhar, pelas condições financeiras ou indisponibilidade de vagas, ou ainda pelo insucesso na escola, mas também por razões culturais referenciadas nas relações de gênero: “mulher não precisa estudar”.

A educação é essencial para capacitar as mulheres e promover a igualdade de gênero, mas as políticas educacionais muitas vezes não levam em consideração as necessidades específicas das mulheres que são mães. É crucial reconhecer e abordar essas lacunas para garantir oportunidades iguais para todas as mulheres.

Este estudo meticuloso visa desvendar as experiências vivenciadas por mulheres que, após a maternidade, enfrentam o desafio de retomar seus estudos.

Freire (1990 apud RIEGER, JESUS. 2011. p. 167) afirma:

> Mas a libertação das mulheres é a luta delas. Elas precisam criar sua própria língua. Tem de exaltar as características femininas de sua língua, apesar de terem sido socializadas para dissimulá-la e para encará-la como fraca e indecisa. No processo de sua luta, tem que usar sua própria língua e não língua dos homens. Creio que essas variações de língua (língua feminina, língua étnica, dialetos) estão intimamente interligadas com a identidade, coincidem com ela e são sua expressão. Ajudam a preservar o senso de identidade e são absolutamente necessárias no processo da luta pela libertação.

A necessidade de as mulheres reivindicarem sua voz e linguagem como parte essencial de sua luta por libertação. Em resposta a essa poderosa afirmação, podemos refletir sobre como a linguagem molda a nossa realidade e a importância de uma linguagem que reflita verdadeiramente a experiência feminina. A linguagem não é apenas um meio de comunicação, mas também um reflexo de poder e identidade. Tradicionalmente, as mulheres foram incentivadas a adotar uma linguagem que se conforma às expectativas patriarcais, muitas vezes minimizando sua força e decisão. No entanto, a criação de uma linguagem própria, que celebra as características femininas e resiste à assimilação, é um ato de empoderamento. É através dessa linguagem que as mulheres podem expressar sua identidade, suas experiências e sua visão de mundo.

As variações linguísticas mencionadas na citação — língua feminina, língua étnica, dialetos — são mais do que meros meios de comunicação; são manifestações da diversidade e riqueza da experiência humana. Elas são fundamentais para a preservação da identidade e para o fortalecimento da luta das mulheres pela libertação. Ao valorizar e utilizar essas formas de expressão, as mulheres não apenas afirmam sua identidade, mas também desafiam as estruturas de poder que buscam silenciá-las.

É crucial que as mulheres continuem a desenvolver e a usar sua própria linguagem, como uma ferramenta vital na luta por igualdade e reconhecimento. Através da linguagem, elas podem redefinir o que significa ser mulher e transformar a sociedade para refletir uma visão mais inclusiva e equitativa. A luta pela libertação das mulheres é, em sua essência, uma luta pela liberdade de expressão e pelo direito de ser ouvida em sua própria voz.

O tema se insere no cerne da igualdade de gênero e da educação de adultos, constituindo-se como um campo de investigação extremamente relevante. Compreender as motivações, os desafios e as consequências dessa decisão são cruciais para iluminar as dinâmicas sociais e educacionais que permeiam a vida dessas mulheres.

A pesquisa se propõe a explorar as razões intrínsecas que levam essas mulheres a buscar a educação formal em um momento tão significativo de suas vidas. Seja movida pela vontade de avançar na carreira, pelo desejo de autoaperfeiçoamento ou pela necessidade de garantir um futuro melhor para seus filhos, suas histórias são fontes de inspiração e conhecimento.

Os desafios enfrentados por essas mulheres são múltiplos e complexos. Desde a logística de conciliar os estudos com a maternidade até o enfrentamento de barreiras culturais e institucionais, cada aspecto oferece uma perspectiva única sobre as dificuldades impostas pela sociedade. A análise desses obstáculos é fundamental para reconhecer as lacunas existentes nas políticas educacionais atuais.

As implicações dessa decisão transcendem o âmbito individual e tocam a esfera coletiva. Ao fornecer informações valiosas sobre as necessidades e expectativas dessas mulheres, o estudo contribui para a formulação de políticas de educação mais inclusivas. Tais políticas devem ser capazes de oferecer o apoio adequado, não apenas em termos de recursos, mas também no que diz respeito ao reconhecimento e valorização das experiências maternas no contexto educacional.

Em suma, este estudo não apenas destaca a importância da inclusão e do suporte às mulheres que retornam à educação após a maternidade, mas também enfatiza o papel transformador que a educação pode desempenhar na promoção da igualdade de gênero. As

descobertas aqui apresentadas são um convite à reflexão e à ação, visando a construção de uma sociedade mais justa e equitativa para todas e todos.

> É importante conhecer a vida dos alunos, os hábitos de vivência dos mesmos, suas experiências no cotidiano e, a partir daí, construir um projeto de ensino que atenda suas reais necessidades. Muitos desses alunos que a escola recebe vivem uma trajetória escolar cheia de idas e vindas, alguns até mesmo frequentam a escola desde criança e, por razões diversas, acabaram abandonando os estudos e, depois de adultos, retornaram. (Cardoso, Ferreira, 2012, p.63)

Além disso, este estudo pode contribuir para uma melhor compreensão da dinâmica familiar e social relacionada ao retorno das mães à escola após a maternidade.

A base teórica deste estudo se fundamenta no campo da educação de adultos, que abrange teorias e conceitos relacionados ao aprendizado e desenvolvimento das mulheres em contextos educacionais. A pesquisa explorará como as mulheres que são mães encontram motivação para retornar à educação formal e como a aprendizagem adulta pode ser adaptada para atender às suas necessidades específicas.

A equidade de gênero é um elemento fundamental deste estudo, abordando a questão das oportunidades educacionais e de empoderamento das mulheres. Teorias sobre igualdade de gênero, acesso igualitário à educação e superação de barreiras de gênero serão exploradas para entender como as mulheres que são mães enfrentam desafios específicos relacionados à educação. A construção da identidade feminina desempenha um papel significativo nas escolhas educacionais e nas experiências das mulheres. Teorias da construção da identidade feminina serão exploradas para entender como a maternidade pode influenciar a identidade de uma mulher e sua busca por educação adicional.

O estudo também considera a interseção entre maternidade e empoderamento. Teorias sobre o empoderamento feminino serão examinadas para entender como a educação após a maternidade pode contribuir para o empoderamento pessoal e profissional das mulheres.

O referencial teórico deste estudo será fundamentado nas valiosas contribuições de especialistas distinguidos nos campos da educação, gênero e sociologia. Pensadores de renome como Eduardo José Manzini, Leoncy, Christiane Evelyn Teixeira e Marilia Pinto De Carvalho têm sido pilares com suas pesquisas impactantes. Eles exploram temas essenciais como maternidade, a pedagogia voltada para adultos e a busca pela igualdade de gênero. Essas obras não apenas enriquecem o diálogo acadêmico, mas também fornecem um alicerce sólido para as reflexões e análises propostas por este trabalho.

Além disso, este estudo considerará as experiências documentadas de mulheres que retornaram à educação após a maternidade e estudos anteriores que abordam temas semelhantes. Isso permitirá uma análise contextualizada e uma compreensão mais profunda das dinâmicas envolvidas.

Metodologia

A metodologia adotada neste estudo compreende diversas etapas fundamentais para a análise aprofundada das experiências das mulheres que retornam à escola após terem filhos. Inicialmente, será realizada uma revisão de literatura sistemática, visando compreender o estado atual do conhecimento sobre o tema e identificar lacunas na pesquisa existente.

Em seguida, serão conduzidas entrevistas semiestruturadas com mulheres que decidiram retomar seus estudos após a maternidade. A seleção das participantes será realizada por meio de critérios de amostragem intencional, considerando variáveis como idade, número de filhos, contexto socioeconômico, entre outros aspectos relevantes.

As entrevistas serão conduzidas em formato de vídeo, permitindo a captação de áudio e imagens, que posteriormente serão transcritas e analisadas minuciosamente. Durante essa análise, serão identificados categorias e temas emergentes relacionados aos fatores motivadores, aos desafios enfrentados e aos impactos do retorno à escola na vida das mulheres entrevistadas.

Os resultados obtidos serão discutidos à luz da literatura existente, visando investigar e compreender os fatores associados ao retorno ao ensino regular após a maternidade. Esta etapa de discussão e conclusão buscará não apenas apresentar os achados da pesquisa, mas também contribuir para o avanço do conhecimento nessa área específica.

Considerações finais

Espera-se que este estudo proporcione uma compreensão abrangente das motivações que impulsionam as mulheres a retornarem à educação formal após terem filhos. A análise das entrevistas revelará os fatores individuais, familiares e sociais que influenciam essa decisão, oferecendo uma visão mais clara dos impulsionadores por trás desse fenômeno, além de identificar e documentar os desafios substanciais que as mulheres enfrentam nesse processo.

Esses desafios incluem obstáculos práticos, emocionais e sociais, assim como as estratégias desenvolvidas para superá-los.

A pesquisa também explorará os impactos percebidos do retorno à educação na vida das mulheres, abrangendo não apenas o desenvolvimento acadêmico, mas também os efeitos na autoestima, na realização pessoal e nas perspectivas profissionais das participantes. Os resultados obtidos podem servir como base para políticas educacionais mais inclusivas, informando a criação de programas de apoio específicos e medidas que facilitem o acesso e o sucesso educacional das mulheres que são mães.

Além disso, espera-se que este projeto de pesquisa faça uma contribuição significativa à literatura científica sobre a interseção entre gênero, maternidade e educação de adultos, preenchendo lacunas no conhecimento existente e fornecendo uma base sólida para pesquisas futuras. O estudo visa promover uma educação mais equitativa e acessível para todas as mulheres, independentemente de sua condição de mãe, destacando as experiências e desafios únicos enfrentados por elas e contribuindo para uma discussão mais ampla sobre a equidade de gênero na educação. Esses resultados esperados delineiam as contribuições potenciais do estudo e os objetivos a serem alcançados, garantindo que a pesquisa e análise estejam alinhadas com esses resultados para um impacto significativo.

Por fim, Gostaria de ressaltar que o presente estudo encontra-se em fase de desenvolvimento. Portanto, é importante enfatizar que, até o momento, não foram alcançadas evidências conclusivas nem resultados definitivos. Este trabalho é um processo contínuo de investigação e análise, e as descobertas finais ainda estão por vir. A conclusão deste estudo será o culminar de um meticuloso esforço de pesquisa, e até que este seja concluído, qualquer afirmação de comprovação permanece prematura.

Referências Bibliográficas

ABREU, Regina. CHAGAS, Mário. (orgs) **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2ª ed. Rio de janeiro: Lamparina, 2009.

BICUDO, M. A. V. **Pesquisa Qualitativa e pesquisa qualitativa segundo a abordagem fenomenológica**. In: BORBA, M. C.; ARAÚJO, J.L. Pesquisa Qualitativa em Educação Matemática. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. (Coleção tendências em Educação Matemática), p. 101-114.

CAMPOS, Maria do Carmo e INDURKY, Freda. **Discurso, Memória, Identidade**. Sagra-Luzzato, 2000.

CARDOSO. J. FERREIRA, M. J. R. Inclusão e Exclusão: **o retorno e a permanência dos alunos na EJA. Debates em Educação Científica e Tecnológica**, ISSN 2179- 6955, v. 02, nº. 2, p. 61 a 76, 2012. Disponível em http://ojs.ifes.edu.br/index.php/dect/article/viewFile/47/27. Acesso em: 05 ago 2023.

CARVALHO, Marilia Pinto de. **Um olhar de gênero sobre as políticas educacionais in Gênero e educação**. FARIA,Nalu; NOBRE, Miria, et all (orgs). São Paulo: Coleção Cadernos Sempre Viva, 1999.

CITTADIN, Diego. **EJA E MULHERES: OS MOTIVOS E OBJETIVOS DO RETORNO DAS MULEHRES À ESCOLA NA EJA UNIDADE DE URUSSANGA-SC**. Disponível em Microsoft Word - Diego Cittadin (ifsc.edu.br). Acesso em: 05 ago 2023.

FREIRE, P. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.24. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997

FRIGOTTO, G. **A educação e a formação técnico-profissional frente à globalização excludente e o desemprego estrutural**. In SILVA, L. H. (org.) A escola cidadã no contexto da globalização. Petrópolis: Vozes, 1998.

LEÃO, G. M.P. Experiências da desigualdade: **os sentidos da escolarização elaborados por jovens pobres**. Universidade Federal de Minas Gerais, 2006. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/ep/v32n1/a03v32n1. Acesso em: 17 ago 2023.

LEONCY, C. E. T**. Mulheres na EJA**: questões de identidade e gênero – Campinas, SP:[s.n.], 2013. Disponível em: http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=000919934 Acesso em: 16 ago 2023.

MARCONI, M. A. LAKATOS, E. M. **Técnicas de pesquisa**. 4. ed. São Paulo:Atlas, 1999.

MANZINI, E. J. **Considerações sobre a elaboração de roteiro para entrevista semi-estruturada**. Londrina: Eduel, 2003b.

MANZINI, E. J. **Entrevista semi-estruturada**: análise de objetivos e de roteiros. Bauru: SIPEQ, 2004.

MONTEIRO, P. M. A. RIBEIRO, A. K. S. SILVA, E. J. L**. O preconceito contra a condição de analfabeto**: ainda uma questão presente. Artigo. Disponível em: http://www.catedraunescoeja.org/GT01/POS/POS010.pdf. Acesso em: 25 ago 2023.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silencio. In: **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, Vol2, nº 3, 1989, pp.03/15.

RANCIERE, Jacques. Uma aventura intelectual. In: **O mestre ignorante**: cinco lições sobre a emancipação intelectual. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, pp.17/38.

RIEGER, M. JESUS, I. A. Educação de Jovens e Adultos: o retorno das mulheres à escola. Revista Eventos Pedagógicos v.2, n.2, p. 161–170, Ago./Dez.2011. Disponível:

http://sinop.unemat.br/projetos/revista/index.php/eventos/article/viewFile/412/242. Acesso em: 15 jan 2023.

RODRIGUES, D. J. F. **A juvenilização dos alunos da EJA e do PROEJA**. Artigo. 2010. Disponível em: www.essentiaeditora.iff.edu.br/index.php/livros/article/download/3775/2116. Acesso em: 19 ago 2023.

SILVA. W. R. A. **O Professor como Agente na Reconstrução Educacional de Jovens e Adultos do Programa PROEJA**. Monografia. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, 2009. Disponível em: http://www.cefetsp.br/edu/eja/monografiawildima.pdf. Acesso em: 19 mar 2023.

VALLE, M. C. A**. A leitura literária de mulheres na EJA**. Artigo. Belo Horizonte Faculdade de Educação da UFMG 2010. Disponível em: http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUOS8SKQDF/a_leitura_literaria_de_mulheres_na_eja.pdf?sequence=1. Acesso: 18 ago 2023.

VASCONCELOS, Geni Amélia Nader. Recuperando Fios: Como me aproximei da questão. In: **O que o jovem fabrica com o que a TV produz?** Um estudo da recepção como negociação de sentido. Dissertação de Mestrado, Centro de Educação e Humanidades, Uerj, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 200, pp. 12/24.

NARRATIVAS DO HOLOCAUSTO E DO CONFLITO ISRAEL-PALESTINA: ABORDAGENS PARA O ENSINO DE HISTÓRIA

Thaís Aparecida dos Santos[435]

Este artigo propõe sugestões de fontes e abordagens pedagógicas para o ensino sobre o Holocausto e do Conflito Israel-Palestina, considerando interconexões entre os dois eventos. Utilizando metodologia de pesquisa bibliográfica, o estudo busca compreender como esses eventos históricos são representados em diferentes fontes acadêmicas e literárias. O objetivo principal é identificar estratégias eficazes para abordar esses temas sensíveis em sala de aula, promovendo uma compreensão mais profunda e crítica por parte dos alunos. Serão exploradas as nuances e desafios envolvidos na apresentação do Holocausto e do Conflito Israel-Palestina, bem como sugestões práticas para professores(as) que desejam desenvolver uma educação histórica inclusiva e respeitosa.

Palavras chaves: Holocausto, conflito, Israel, Palestina, abordagem.

Introdução

A história é um campo vasto e multifacetado, repleto de eventos que moldaram o curso da humanidade. Entre esses eventos, o Holocausto e o Conflito Israel-Palestina emergem como marcos cruciais, carregando consigo narrativas profundamente complexas e emocionalmente carregadas.

O holocausto, ocorrido durante a Segunda Guerra Mundial, foi o genocídio sistemático perpetrado pelo regime nazista liderado por Adolf Hitler. Durante esse período sombrio, seis milhões de judeus europeus foram exterminados em campos de concentração, juntamente com milhões de outros grupos considerados "indesejáveis" pelos nazistas, como ciganos, pessoas com deficiência, homossexuais e dissidentes políticos. Deixou uma cicatriz profunda na consciência global e um legado de trauma duradouro para as comunidades judaicas em todo o mundo, além de ter despertado um renovado senso de urgência em relação aos direitos humanos e à prevenção de genocídios.

[435] Mestranda em História no Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado Profissional da Universidade Federal de Catalão (PPGH-MP-UFCAT) E-mail: thaisaparecida@ufcat.edu.br - Orientador: Ismar da Silva Costa.

Por outro lado, o Conflito entre Israel e Palestina é um impasse de décadas que teve origem na disputa territorial e nacional entre os povos judeu e árabe, na região historicamente conhecida como Palestina. A criação do Estado de Israel em 1948, em uma área historicamente habitada por comunidades árabes palestinas, desencadeou uma série de conflitos armados, guerras e tensões políticas que perduram até os dias de hoje. A luta pela autodeterminação, o controle de territórios disputados, a questão dos refugiados palestinos e a soberania sobre Jerusalém são apenas algumas das questões que alimentam o conflito Israel-Palestina, que se desdobrou em uma série de guerras, insurgências e negociações diplomáticas ao longo das décadas e presente nos dias atuais.

Apesar de serem eventos distintos, o holocausto e o conflito Israel-Palestina estão conectados por vários fatores, tais como, a criação do estado de Israel, as narrativas de segurança e trauma e as disputas territoriais. O holocausto reforçou o senso de urgência e a necessidade de um estado judeu seguro, culminando na criação de Israel após a Segunda Guerra Mundial. Em contrapartida, a criação de Israel também gerou uma série de desafios e injustiças para a população árabe palestina, alimentando ressentimentos e conflitos que persistem até os dias de hoje. Ambos os eventos destacam a importância de reconhecer e abordar as consequências do ódio, da intolerância e da injustiça, além da necessidade premente de buscar caminhos para a reconciliação, a coexistência pacífica e a justiça na região.

No contexto do ensino de história, abordar esses temas é essencial para uma compreensão completa do passado e do presente. No entanto, a tarefa de ensinar o Holocausto e o Conflito Israel-Palestina não é apenas acadêmica; é também moral, ética e política. Aqui o desafio dos(as) professores(as) é o de transmitir essas narrativas de maneira sensível, respeitosa e educativa e ao mesmo tempo em promover a reflexão crítica e a empatia entre os alunos.

Neste trabalho proponho explorar as narrativas do Holocausto e do Conflito Israel-Palestina, concentrando-se nas abordagens pedagógicas para o ensino de história. Utilizando uma metodologia de pesquisa bibliográfica, analiso algumas representações desses eventos históricos em fontes acadêmicas, literárias e com o uso de Tecnologia de Informação e Comunicação, com o objetivo de investigar as interconexões históricas, políticas, sociais e culturais entre a Segunda Guerra Mundial e o conflito entre Israel e Palestina, visando a compreensão abrangente dos elementos antissemitas presentes nesses contextos, seus impactos e desdobramentos na formação das relações internacionais contemporâneas, bem como

contribuir para o desenvolvimento de estratégias para a promoção da paz, da justiça e da reconciliação entre os envolvidos.

Fontes históricas, narrativas e abordagens pedagógicas para o ensino do Holocausto e do Conflito Israel-Palestina

Explorar as narrativas do Holocausto e do Conflito Israel-Palestina dentro de abordagens pedagógicas para o ensino de história é uma tarefa delicada, mas crucial para promover a compreensão histórica, a empatia e a reflexão crítica nos alunos.

Compreender as particularidades da Segunda Guerra Mundial, especificamente os eventos ocorridos no Holocausto, e comparar com o conflito entre Israel e Palestina em curso exige uma abordagem que se concentre na análise dos conflitos baseados em diferenças étnicas, religiosas e culturais.

Nesse sentido, considerando que "fonte histórica é tudo aquilo que, por ter sido produzido pelos seres humanos ou por trazer vestígios de suas ações e interferências e pode nos porporcionar um acesso significativo à compreensão do passado humano e de seus desdobramentos no presente" (Barros, 2019), é possível selecionar fontes cujas narrativas abordem diferentes aspectos, como a geografia, a política local e internacional no período, a cultura, a religião e outros aspectos que se julgarem necessários, como material a ser explorado, para além do livro didático.

Como abordagem pedagógica, é essencial estabelecer o contexto histórico mais amplo. Isso inclui discutir a ascensão do nazismo na Alemanha e o sionismo no Oriente Médio nos dias atuais. Explorar ainda múltiplas perspectivas, incluindo as dos diferentes grupos étnicos e religiosos envolvidos ajuda a evitar uma narrativa unidimensional e promove uma compreensão mais completa do impacto desses eventos.

Dado o papel da escola na preparação dos(as) alunos(as) para a participação na sociedade, é essencial examinar como as narrativas históricas são moldadas através do uso dos livros didáticos. Apesar de se esperar que os(as) professores(as) ofereçam orientação e estimulem a reflexão e interpretação dos materiais, muitas vezes esses recursos acabam por dominar a própria aula. Portanto, é crucial examinar como a história da Palestina é apresentada nessas obras didáticas, uma vez que, na maioria das vezes, é altamente controversa e polarizada, com narrativas distintas apresentadas por diferentes grupos étnicos, políticos e culturais. Os

livros didáticos podem refletir essas perspectivas divergentes, dependendo das agendas políticas e das políticas educacionais vigentes no país.

Partindo da concepção de que o livro didático é um objeto cultural de difícil definição, Circe Bittencourt, em seu texto “Livros e Materiais Didáticos” o constitui nos seguintes sentidos: mercadoria, suporte de conhecimentos escolares, suporte de métodos pedagógicos e veículo de um sistema de valores, ideologia e cultura de determinada época. Desse modo, a sua abordagem sobre o livro didático considera três prismas: sua forma (capa, cores, box, ilustrações, bem como o público potencial ao qual se destina), conteúdos históricos escolares (modo como apresenta os conteúdos históricos) e conteúdos pedagógicos (articulação entre informação e aprendizagem).

Muitos livros didáticos abordam a história da Palestina a partir do século XX, com foco particular nos eventos que levaram à criação do Estado de Israel em 1948 e no Conflito Israel-Palestina que se seguiu. Isso inclui discussões sobre o Mandato Britânico da Palestina, a Declaração de Balfour, a Nakba (ou "catástrofe" em árabe, referindo-se à expulsão dos palestinos em 1948), as guerras árabe-israelenses e o estabelecimento dos territórios palestinos ocupados. Alguns livros podem se esforçar para incluir as perspectivas palestinas sobre a história da região, destacando as experiências e lutas do povo palestino ao longo do tempo. Isso pode incluir discussões sobre a identidade palestina, a resistência contra a ocupação israelense e as aspirações por autodeterminação e soberania.

Dada a sensibilidade do tema, os livros didáticos podem ser cuidadosos, evitando linguagem tendenciosa ou inflamatória que possa perpetuar estereótipos ou preconceitos.

Numa contextualização internacional, alguns livros didáticos podem situar a história da Palestina dentro de um contexto mais amplo de geopolítica regional e internacional, destacando o papel de atores externos, como potências coloniais, organizações internacionais e movimentos de solidariedade global.

Considerando outros recursos, é sabido que o uso de biografias ou histórias de vida não é algo novo no ensino de história. Ao contrário, desde o século XIX, com a aquisição do status de conhecimento científico pela História e com a institucionalização do ensino de história, esse gênero se faz presente, seja no campo acadêmico/científico ou enquanto recurso para ensinar “vidas exemplares” aos interesses da burguesia ascendente. Logo, apresentar o Holocausto através de uma obra literária narrada em 1ª pessoa (ou de um parente próximo) é contar a história através da memória.

Nesse sentido, iniciar o ensino sobre o Holocausto no contexto do ensino de história requer uma abordagem cuidadosa e sensível, dada a natureza delicada e comovente do assunto. Antes de mergulhar diretamente nos eventos do Holocausto, é importante fornecer aos(às) alunos(as) um contexto histórico mais amplo. Isso pode incluir uma visão geral da ascensão do nazismo na Alemanha, as políticas e ideologias antissemitas que levaram ao Holocausto e o clima político e social na Europa durante a Segunda Guerra Mundial. Importante explicar claramente o que é o Holocausto - o genocídio sistemático perpetrado pelos nazistas contra grupos étnicos específicos, especialmente os judeus, mas também outras minorias como os ciganos, os deficientes físicos e mentais, entre outros.

Após contextualizar a Segunda Guerra Mundial, o(a) professor(a) poderá considerar obras como *Maus*, de Art Spiegelman, *O Menino de Pijama Listrado*, de John Boyne, O Diário de Anne Frank (publicado pelo pai Otto Frak), filmes e documentários para apresentar o Holocausto na perspectiva do sobrevivente.

Nesse artigo, considerando uso de *Maus*, de Art Spiegelman, o(a) professor(a) pode apresentar a obra como um relato de Vladeck Spiegelman, um sobrevivente dos campos de concentração nazistas (pai do autor), o que pode oferecer uma visão mais pessoal e humana do evento, permitindo-lhes conectar-ser com as experiências vividas por indivíduos reais.

A escolha de Spiegelman de retratar judeus como ratos e nazistas como gatos, através da História em Quadrinhos (HQ) oferece uma abordagem visualmente impactante para explorar questões de discriminações e desumanização. Isso pode levar a discussões sobre como as pessoas são representadas e estereotipadas em diferentes contexos históricos e culturais.

Utilizando-se de imagens para retratar a memória de Vladeck Spiegelman, quando esteve nos campos de concentração de Awschwitz (Maus, Art Spiegelman – aqui utilizada a edição de 2009), o autor recorre desse recurso para abordar temas complexos e universais, como justiça, liberdade, poder e identidade (uma das características da HQ).

Pela complexidade da narrativa, *Maus* não retrata apenas as atrocidades do holocausto, mas também explora questões complexas de sobrevivência, culpa, trauma e relacionamentos familiares. Isso oferece aos(às) envolvidos(as) no processo de aprendizagem uma compreensão mais profunda das consequências humanas do Holocausto e das experiências pós traumáticas de sobreviventes.

Através dessa obra, é possível explorar também as consequências psicológicas duradouras do trauma do Holocausto, tanto para os sobreviventes quanto para as gerações

seguintes. Os(as) alunos(as) podem aprender sobre os efeitos do trauma intergeracional e como ele pode moldar as identidades e experiências das pessoas.

Com base nas experiências de Vladek e outros personagens, *Maus* ilustra várias formas de resistência e sobrevivência durante o Holocausto, desde pequenos atos de desafio até estratégias elaboradas de evasão e sobrevivência. Isso pode inspirar discussões sobre a resiliência humana em face da adversidade e a importância da solidariedade e apoio mútuo.

A obra ainda aponta questões sobre a memória histórica e a representação do Holocausto na cultura contemporânea. Os(as) alunos(as) podem explorar como eventos históricos são lembrados, representados e reinterpretados ao longo do tempo, e como a arte e a literatura podem desempenhar um papel na preservação da memória coletiva.

Claro que é importante entender que a história pode ser manipulada e reconstruída a partir de interesses, sejam econômicos, políticos ou sociais e que podem se opor à memória. Segundo Márcia Motta (2012), a história e a memória não são sinônimos, pois a história aposta na descontinuidade, visto que ao mesmo tempo registra, distância, problematiza, critica e faz uma reflexão.

Quando se usa a memória para se ensinar a história, o pesquisador precisa tomar o cuidado de problematizá-la, pois ao contrário da memória que busca enaltecer o passado, a história busca uma representação crítica deste. Para Motta (2012), a história seria uma operação intelectual que ao criticar as fontes, a reconstituiria baseada em uma teoria de interpretação na qual o que importa não é só a noção de consenso, mas também a de conflito.

Para Seligmann (2003), a memória e o testemunho dos sobreviventes negam o acesso do historiador a uma aproximação racional e a uma compreensão do nazismo e do Holocausto. Segundo esse autor, o historiador não está isento de nenhuma das capturas externas e do caráter fragmentário da memória, mas seu compromisso é, de certa forma, historicizar as próprias formas de memórias e de história.

Utilizando essa literatura (de testemunho) como fonte histórica, o(a) professor(a) pode incentivar os(as) alunos(as) a analisar criticamente a obra, questionando o viés do autor, refletindo sua experiência e percepções, as motivações por trás da escrita e como as representações históricas são moldadas pela perspectiva do narrador, além de complementar com outras fontes históricas, como documentos oficiais e análises acadêmicas. Isso permite uma compreensão mais completa e precisa dos eventos históricos.

Em se tratando do Conflito Israel-Palestina, com o avanço das Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs), o contexto político e geográfico tornou-se mais acessível e

compreensível do que nunca. As TICs oferecem uma ampla gama de ferramentas e recursos que permitem aos estudantes explorar e entender profundamente as complexidades desse conflito de longa data.

Em primeiro lugar, as TICs fornecem acesso a uma vasta quantidade de informações geográficas por meio de mapas interativos e aplicativos de mapeamento online. Os(as) alunos(as) podem visualizar facilmente a região do Oriente Médio, examinar as fronteiras, os assentamentos, os territórios disputados e os locais de conflito. Isso permite uma compreensão mais precisa da distribuição geográfica das populações israelenses e palestinas, bem como das áreas de tensão e disputa.

Além disso, as TICs oferecem acesso a uma ampla gama de recursos de mídia, incluindo vídeos, fotografias e relatórios de notícias, que ilustram vividamente as realidades políticas e humanas do conflito. Os(as) alunos(as) podem assistir a documentários, entrevistas com especialistas e testemunhas oculares, e explorar imagens de satélite que mostram as mudanças no terreno ao longo do tempo. Isso ajuda a contextualizar as questões políticas e humanitárias que estão no cerne do conflito.

As redes sociais e plataformas de comunicação online também desempenham um papel importante na contextualização do conflito Israel-Palestina. Os(as) alunos(as) podem se conectar com pessoas que vivem na região, ouvir suas perspectivas e experiências em primeira mão e participar de discussões significativas sobre as causas e consequências do conflito. Isso amplia suas visões e os expõe a uma variedade de pontos de vista, enriquecendo sua compreensão do assunto.

Em resumo, as TICs facilitam significativamente a contextualização política e geográfica do conflito entre Israel e Palestina, oferecendo aos(às) alunos(as) acesso a uma variedade de recursos e ferramentas interativas que enriquecem sua compreensão e promovem uma análise crítica das questões em jogo. Ao integrar as TICs no ensino desse conflito, os(as) professores(as) capacitam os(as) alunos(as) a se tornarem cidadãos informados e engajados em questões globais complexas.

Nesse processo, é importante ressaltar que o(a) professor(a) deixará de ser um lecionador para ser um mediador do conhecimento. Atuará como facilitador(a) da aprendizagem, orientando na utilização das TICs para acessar as informações, realizar pesquisas, selecionará os recursos digitais relevantes, como vídeos, simulações, aplicativos educacionais e sites, mediará a interação dos alunos com a TICs, fornecendo orientação, suporte técnico, feedback durante o processo de aprendizagem, estimulará o pensamento crítico dos(as)

alunos(as) ao ensiná-los(as) a avaliar criticamente informações encontradas on line, discenir fontes confiáveis e questionar de forma construtiva o conteúdo digital.

Na oportunidade, o(a) professor(a) pode integrar elementos de diferentes disciplinas. Ao fazer isso, pode promover uma compreensão mais holística, profunda e significativa do Holocausto e do Conflito Israel-Palestina e os impactos na história, na cultura e na humanidade.

Para Basarab Nicolescu[436], é possível promover a integração entre história, literatura, arte e cultura popular, reconhecendo as interconexões e inter-relações entre essas disciplinas, utilizando da História (base teórica) para explorar as causas, eventos e consequências, da Literatura para oferecer perspectivas emocionais e humanas sobre o evento e da Cultura Popular (história em quadrinhos) explorando como essas representações refletem e moldam a memória coletiva, bem como seu impacto na consciência pública

Por último, é relevante salientar em ambiente escolar que, embora sejam acontecimentos distintos, o Holocausto e o Conflito Israel-Palestina estão interligados por diversos elementos, como a criação do estado de Israel, as narrativas de segurança e trauma e as disputas territoriais. Embora a narrativa predominante retrata Israel como uma vítima perpétua do terrorismo, desde a Segunda Guerra Mundial, essa visão ignora o contexto mais amplo do conflito e as injustiças sofridas pelo povo palestino.

Nesse sentido, é importante destacar as violações dos direitos humanos cometidas por Israel, como demolições de casas, restrições à liberdade de movimento e uso excessivo da força contra manifestantes desarmados, e argumenta que essas ações minam os esforços de paz e perpetuam o ciclo de violência na região. E que ambos os eventos destacam a importância de reconhecer e abordar as consequências do ódio, da intolerância e da injustiça, além da necessidade premente de buscar caminhos para a reconciliação, a coexistência pacífica e a justiça na região.

Conclusão

Em um mundo onde o passado continua a ecoar em nossas vidas contemporâneas, o estudo das narrativas do Holocausto e do Conflito Israel-Palestina emerge como um imperativo

[436] *Basarab Nicolescu - pHD em Ciências Físicas pela Universidade de Paris, é físico téorico honorário do Centro Nacional de Pesquisa Científica da Romênia (CNRS) e Professor da Universidade Babes-Bolyai, Cluj-Napoca, Romênia. Presidente e fundador do Centro Internacional de Pesquisa e Estudos Transdisciplinares (CIRET), co-fundador do Grupo de Estudos sobre Transdisciplinaridade da UNESCO e especialista na teoria das partículas elementares.*

educacional essencial. Estas narrativas não apenas revelam os horrores de atrocidades passadas ou as tensões geopolíticas presentes, mas também nos convocam a refletir sobre a natureza da humanidade, a ética do testemunho e a busca pela paz e reconciliação.

Ao abordar essas narrativas no ensino de história, é essencial adotar uma abordagem sensível e multifacetada, reconhecendo a complexidade das experiências humanas e os múltiplos pontos de vista envolvidos. Os(as) professores(as) têm o desafio de criar espaços de aprendizagem onde os(as) alunos(as) possam explorar essas narrativas de forma crítica, empática e ética, incentivando o pensamento reflexivo, o diálogo intercultural e a ação social responsável.

Ao confrontarmos as narrativas do Holocausto e do Conflito Israel-Palestina, somos confrontados não apenas com as sombras do passado, mas também com as possibilidades de um futuro mais justo, compassivo e solidário. Por meio de uma educação histórica enriquecedora e transformadora, podemos aprender com essas narrativas, honrar a memória das vítimas e trabalhar juntos na construção de um mundo mais humano e inclusivo para as gerações futuras.

A busca pela paz, justiça e reconciliação requer um compromisso inabalável com o diálogo construtivo, a compreensão mútua e a cooperação entre todas as partes envolvidas. Reconhecer e confrontar o trauma compartilhado é um primeiro passo crucial para a construção de uma paz genuína e duradoura. O diálogo, a compaixão e a empatia são ferramentas poderosas que podem transcender as barreiras da desconfiança e do ressentimento, abrindo caminho para a reconciliação e a coexistência pacífica.

Referências

Barros, José D'Assunção. Fontes históricas: introdução aos seus usos historiográficos – Petrópolis. Rio de Janeiro. Editora Vozes, 2019.

Bittencourt, Circe Maria Fernandes. "Livros e materiais didáticos de História". In: _____. Ensino de História: Fundamentos e Métodos. São Paulo: Cortez, p. 293-325.

Motta, Márcia Maria Menendes. História, memória e tempo presente. In: Cardoso, Ciro Flamarion; e Vainfas, Ronaldo. (org) Novos Domínios da História. Rio de Janeiro: Elsevier Editora Ltda, 2012.

Nicolescu, Basarab et al. O manifesto da transdisciplinaridade. 1999

Silva, Márcio Seligmann. História, Memória, Literatura. O testemunho na era das catástrofes. Editora Unicamp, 2003.

Vicente, Sandra Mara de Oliveira. Moreira, Julia Amaral Amato. Reflexões para o ensino do holocausto: memória, educação cidadã e direitos humanos. Cachoerinha, 2023.

Memória do holocausto: uma categoria literária do testemunho. Disponível em: signo.santacruzdo sul, v.40,n. 68,p. 42-54.

NATUREZA, CULTURA E ALIMENTAÇÃO: A CULINÁRIA DE GOIÁS COMO EXPRESSÃO DE IDENTIDADE

Rosimary de Moura Rodrigues [437]

Este artigo explora a culinária vilaboense, destacando sua importância como patrimônio cultural imaterial e ferramenta de preservação da memória comunitária. A pesquisa visa compreender o papel da culinária local na manutenção da identidade cultural e na conservação do patrimônio natural, utilizando uma metodologia de revisão bibliográfica para aprofundar nas relações entre alimentação, cultura e meio ambiente. O estudo se baseia na ideia de que a culinária é uma expressão da memória e identidade coletiva, transmitida através de práticas e saberes relacionados à preparação de alimentos. A integração dos recursos naturais na culinária, reflete a interação entre os habitantes e seu ambiente, ressaltando a necessidade de estratégias de conservação que considerem o conhecimento local. Os resultados apontam para a culinária vilaboense como um elemento ativo na comunidade de Goiás, preservando a memória coletiva e fortalecendo a identidade local e os laços com o patrimônio natural. Destaca-se a importância de políticas públicas e de gestão do patrimônio cultural que promovam uma abordagem dialética, reconhecendo conflitos e contradições e incentivando uma gestão inclusiva e participativa.

Palavras chave: Culinária vilaboense, cerrado, políticas públicas.

Considerações Iniciais

A culinária da cidade de Goiás é um exemplo vívido de como o alimento pode se tornar um elo vital entre o passado e o presente, agindo como uma expressão tangível da identidade cultural. Segundo Santili (2015, p. 586), os produtos alimentares e os métodos associados à sua produção, transformação e consumo são reconhecidos como portadores de história e identidade de um grupo social, refletindo escolhas, símbolos e classificações que revelam identidades culturais. A culinária local, com seus ingredientes específicos e métodos tradicionais de preparo,

[1] Mestranda em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP/UEG). Email: rosymrdrigues@gmail.com. http://lattes.cnpq.br/9136349616516121. Orientadora: Professora Dra. Janete Rego Silva.

não apenas evoca memórias e sentimentos, mas também ajuda a recriar experiências e momentos significativos do passado. Essas memórias afetivas são essenciais para compreender a culinária como um componente integral do patrimônio cultural, reforçando os laços comunitários e a continuidade da herança cultural. As receitas, transmitidas de geração em geração, transcendem a simples preparação de alimentos para se tornarem tesouros que preservam e transmitem histórias, trocas culturais e adaptações, fortalecendo o vínculo dos indivíduos com seu passado coletivo e o sentido de pertencimento e continuidade histórica.

O presente estudo se propõe a explorar a culinária vilaboense, uma manifestação cultural singular que se caracteriza por sabores, cheiros e texturas característicos, enquanto busca compreender seu papel como elemento significativo na configuração do patrimônio cultural imaterial e na manutenção da memória comunitária da cidade de Goiás. A questão norteadora da pesquisa é: "Como a integração dos recursos naturais na culinária de Goiás contribui para a preservação da identidade cultural e do patrimônio natural local?" Essa pergunta busca explorar a complexidade das relações entre alimentação, cultura e meio ambiente, focando na maneira como os sabores naturais e as práticas culinárias vilaboenses atuam como expressões da identidade cultural e ferramentas de conservação e geração de renda.

O objetivo da pesquisa é explorar e evidenciar a culinária vilaboense, enquanto patrimônio imaterial e também como uma força política, socioeconômica e cultural ativa na comunidade de Goiás. A pesquisa pretende destacar como as práticas culinárias da região reafirmam a identidade local, preservam a memória coletiva e fortalecem os laços com o patrimônio natural e cultural, enfatizando a necessidade de estratégias de conservação que integrem o conhecimento e as necessidades locais. Além disso, busca analisar as políticas públicas e a gestão do patrimônio cultural, advogando por uma abordagem dialética que reconheça os conflitos e contradições inerentes a esses processos, e que promova uma gestão inclusiva e participativa.

Os pratos da Cidade de Goiás enraízam tradições e no meio ambiente local, reflete a diversidade cultural e histórica de seus habitantes. As cozinhas vilaboenses se destacam por representar um relato dinâmico que entrelaça habilmente as práticas culinárias dos moradores com as vicissitudes históricas e as evoluções socioeconômicas e políticas que moldaram a região. Conforme Coelho e Santos (2015, p 13) destacam, a cozinha, reconhecida como elemento cultural e patrimônio, transcende sua função nutricional para assumir papéis políticos, socioeconômicos e culturais que ressaltam a identidade e o território ao qual pertence. Os sabres exprimem singularidades e, através da exploração de todas as sensorialidades no ato de comer,

busca-se despertar imagens e promover uma ligação afetiva com as produções alimentares, valores e simbologias. Neste contexto, a culinária vilaboense não só influencia o paladar local, mas também as práticas sociais, econômicas e culturais da comunidade, configurando-se como um espaço de encontro de saberes e práticas, onde os sabores se entrelaçam com a história, a natureza e a cultura da região. A justificativa repousa sobre a premissa de que a culinária de Goiás, por meio de sua íntima relação com o meio ambiente e utilização de recursos naturais locais, oferece um campo fértil para entender como práticas alimentares podem refletir e reforçar relações culturais e de identidade. Além disso, destaca-se o papel dos alimentos e da culinária na promoção da sustentabilidade ambiental e na preservação da biodiversidade do cerrado.

Desta forma, as práticas culinárias, carregadas de significados e narrativas, refletem a história e a identidade daqueles que as praticam. Ao analisar essas práticas e sua relevância cultural, esperamos contribuir para um entendimento mais rico da culinária vilaboense como um pilar da memória coletiva e do patrimônio cultural da cidade de Goiás.

Para realizar essa investigação, adotou-se uma metodologia de revisão bibliográfica, imergindo em textos acadêmicos para expandir o entendimento sobre as ligações entre cultura, identidade e culinária. Esta abordagem permite uma análise detalhada das nuances que compõem a culinária vilaboense. Ao nos aprofundarmos nessa pesquisa, pretendemos desvendar as intrincadas interações entre gostos, lembranças e identidades, mostrando a culinária como um conjunto de práticas alimentares e também como uma janela para o patrimônio cultural e as narrativas que formam a cidade de Goiás.

Natureza à mesa: como Goiás integra seus recursos naturais na culinária local

A culinária vilaboense, uma expressão cultural de Goiás, se destaca pela forma peculiar que incorpora os sabores naturais do seu entorno. Esta integração da cozinha com a natureza reflete as relações entre o homem e natureza, ressoando com a ideia de que a cultura, vista como memória e identidade, se manifesta também na utilização de recursos naturais. A culinária da cidade, portanto vai muito além do mero preparo de alimentos representando um exemplo claro de como a cultura, a memória e a identidade de um povo podem ser expressas e preservadas através de seus pratos. Através da sua relação com o meio ambiente e a utilização dos recursos naturais locais, ela oferta a experiência de se conhecer sabores únicos, enquanto serve também como um importante veículo para a preservação do patrimônio cultural e natural. A integração

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

dos sabores naturais em pratos tradicionais e a harmonia com o ambiente refletem uma compreensão profunda da importância de manter uma relação equilibrada e respeitosa com a natureza:

> A diversidade cultural e a criatividade humana se expressam nas mais diferentes formas de utilização de recursos naturais e de interação do homem com o meio em que vive. Os sistemas alimentares mantêm estreita relação com a cultura, entendida como memória e identidade. (Santili, 2015, p 602)

A culinária de uma região é profundamente influenciada pelo seu entorno natural e utiliza os ingredientes disponíveis localmente para desenvolver pratos únicos que refletem a identidade cultural da comunidade. Além disso, a maneira como as pessoas interagem com a natureza ao colher, preparar e consumir alimentos é um reflexo de suas tradições, histórias e valores. A natureza oferta recursos essenciais para a culinária enquanto atua como musa para variadas manifestações culturais. Esta simbiose entre o ambiente natural e as práticas culturais fica claramente perceptível na criação e na predileção dos sabores típicos de Vila Boa. Ao observar os licores, doces cristalizados, sorvetes, sucos e pratos tradicionais, percebe-se um diálogo constante com a biodiversidade local. O uso de ingredientes como o pequi, a guariroba e outros frutos nativos do cerrado, enriquece os sabores que se apresentam às mesas vilaboeneses e contribui para a proteção do bioma nativo, exprimindo um maior entendimento da necessidade de preservar o patrimônio natural, que se relaciona intimamente a diversas outra formas de expressão cultural: “É na natureza que se encontram todas as fontes materiais e imateriais da produção cultural. É a natureza que fornece a matéria prima e a inspiração para a arte, a literatura, música e outras formas de expressão cultural.” (Delphim, 2004, p. 169)

Além disso, a interdependência entre o meio natural e a culinária tradicional vilaboense também pode ser observada nas técnicas de preparo dos alimentos. O uso de panelas de barro, por exemplo, remonta a tradições ancestrais e é uma forma de conectar-se com a natureza, respeitando os ritmos e as necessidades do alimento a ser cozido. Através do uso dos sabores naturais encontrados no cerrado, a cozinha vilaboense cria pratos singulares e autênticos, transmitindo conhecimentos e tradições de geração em geração. A valorização dos ingredientes nativos e das técnicas tradicionais de preparo mantém vivas as memórias e os vínculos com o meio natural, fortalecendo a identidade cultural da comunidade vilaboense.

> A natureza de que se trata hoje é, antes de tudo, histórica e social, uma vez que as transformações que o homem lhe impõe se inscrevem no curso de um processo histórico de constituição da sua humanidade; mas ela guarda uma

> dimensão natural, pois os mecanismos reguladores de sua dinâmica são dados por condições próprias e leis naturais. (Scifoni, 2006, p. 75)

Ao se utilizar dos recursos naturais, as cozinhas vilaboenses reforçam a importância da preservação do património natural e cultural. Scifoni (2008, p. 32) ressalta que o patrimônio natural é parte integrante da memória de diferentes grupos sociais, transformando a natureza em objeto de ação cultural e apropriação social. Assim, ingredientes como o pequi, a guariroba, o cajuzinho, o buriti, tornam-muito mais do que componentes de receitas, mas símbolos de uma relação mais profunda e respeitosa com o ambiente e suas origens caipiras: “No que tange à culinária goiana, temos a presença de alimentos típicos do Cerrado, como o pequi, a guariroba e o caju, além de preparações como pamonha, galinhada, empadão, arroz com pequi e o alfenim. Vários desses pratos típicos tiveram sua origem na cultura caipira.” (Barbosa, Ribeiro e Silva, 2019, p. 148)

(Figura 1 – Licores e pingas artesanais – Fonte: Autora)



Ao preparar licores, cachaças, sucos com frutas locais ou cristalizar doces com técnicas passadas de geração em geração, a culinária vilaboense se torna um ato de preservação cultural. No que se refere às suas bebidas e sobremesas, os reflexos se ligam ainda mais profundamente a rica biodiversidade do cerrado e a relação intrínseca entre a cultura local e seu meio ambiente. Segundo Barbosa, Ribeiro e Silva (2019, p. 148), os sucos naturais feitos com frutas típicas são

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

altamente apreciados, assim como os picolés e sorvetes que incorporam sabores únicos da região, como o cajazinho, a castanha de baru e o cajuzinho. O uso de frutas nativas do cerrado na culinária promove a gastronomia local e desempenha um papel vital na preservação do patrimônio natural e na sustentabilidade ambiental.

Os doces cristalizados, em compota, artesanalmente preparados por mãos hábeis destacam de forma única a excelência e a doçura das frutos do Cerrado, envoltos em laticínios e tantas outras delícias.

(Figura 2 - Doces cristalizados – Fonte: Autora)



Canesqui e Garcia (2005, p. 49) discorrem que a alimentação humana, representa um ponto de encontro singular entre o natural e o cultural, onde o ato de comer transcende a mera satisfação de necessidades fisiológicas, incorporando uma dimensão simbólica profundamente enraizada nas tradições e práticas culturais locais. Em Goiás, esse encontro é observado na escolha dos ingredientes, métodos de preparo e nos contextos sociais em que a alimentação ocorre. A culinária vilaboense, reflete uma conexão intrínseca com o ambiente natural, evidenciada na utilização de elementos naturais da região. São ingredientes essenciais às receitas e carregam significados culturais que vão além de suas propriedades nutricionais.

No contexto do cerrado, os saberes e fazeres refletem as particularidades e os desafios enfrentados pela população local em relação à disponibilidade de recursos alimentares. Andrade

(2022, p. 173) discorre sobre a essencialidade da alimentação para a sobrevivência humana, afirmando que ela pode ser impactada pelas condições adversas do meio ambiente. Em momentos de carência de recursos, a necessidade de adaptação e sobrevivência se torna um motor para a inovação e a criatividade humanas. Este fenômeno é particularmente evidente no estudo das práticas culinárias desenvolvidas em contextos de adversidade, como demonstra a riqueza de elementos culinários encontrados em Goiás – trata-se da incorporação de variadas tradições alimentares locais que refletem um ponto de confluência cultural, onde a necessidade impulsionou a criação de uma identidade culinária única, moldada por influências portuguesas, africanas e indígenas:

> Do crepitar das chamas do fogão à lenha ou mesmo do forno de barro ao batuque do pilão, na moagem do café, na pilagem do arroz ou da carne de sol para a paçoca, tudo parece orquestrar e até mesmo arquitetar uma dança, a dança das panelas. Essa imagem poética, sem a intenção de minimizar a dura lida das cozinheiras, na simplicidade dos tradicionais lares cerratenses e distante das facilidades dos tempos modernos, nos convida a pensar como tais povos sobreviveram com admirável destreza e criatividade em meio a uma história de usurpação e escravismos. (Andrade, 2022, p. 179)

A história nos mostra que, em períodos de escassez, a criatividade emerge como um recurso vital para a sobrevivência. A culinária vilaboense é um testemunho do poder da inovação humana diante da carência de recursos, refletindo a capacidade de transformar limitações em possibilidades. A incorporação de técnicas e ingredientes de diferentes culturas, adaptadas às condições locais, evidencia uma rica troca de saberes e práticas. Inserida no contexto do segundo maior ecossistema brasileiro, o cerrado, a antiga Vila Boa exemplifica essa capacidade adaptativa humana de maneira notável. Trata-se de uma população que, ao longo dos séculos, molda sua existência em consonância com a paisagem e os ciclos naturais. Suas práticas culturais, técnicas de coleta e sistemas de conhecimento são o resultado de um profundo entrelaçamento com o ambiente, desenvolvidos como estratégias de sobrevivência e resistência contra uma série de desafios históricos. Bertoldi, (2014, p. 570) menciona a interdependência entre natureza e cultura, onde preexiste uma compreensão da relação sinérgica entre natureza e cultura é essencial para uma abordagem holística e sustentável do patrimônio cultural e ambiental. É necessário valorizar e preservar essas memórias e saberes, considerando sua importância na construção de uma sociedade mais conectada com sua história e com seu entorno natural. Desde a época da escravidão, passando pelos períodos de intensa exploração mineral do garimpo, até os desafios contemporâneos impostos pelos novos modelos de alimentação em

escala industrial, os habitantes da cidade continuam lutado para preservar suas tradições, modos de vida e a integridade de seu ambiente. Nesse cenário de limitações, a culinária vilaboense emergiu como uma manifestação cultural rica e inventiva, onde ingredientes simples são magistralmente transformados em pratos complexos e nutritivos:

> O Cerrado, segundo maior ecossistema brasileiro, abriga em seu território comunidades tradicionais com os mais variados modos de vida e ancestralidade, desenvolvidos ao longo de sua história como forma de resistência às intempéries sofridas inicialmente pela escravidão, garimpo e, atualmente, pelo agronegócio, monocultivos e outras intervenções que afetam direta ou indiretamente a ideia de conservação da natureza. (Andrade, 2022, p. 177)

Essa imagem nos convida a refletir sobre a destreza e a criatividade dessas pessoas ao sobreviverem em meio a uma história de usurpação e escravismo. Os sistemas alimentares em Goiás, são símbolos de resistência e manifestações de saberes e práticas culturais locais do povo cerratense.

> Durante séculos, estes povos sofreram incontáveis expropriações e com isso perderam, para as indústrias farmacêutica, de cosméticos, agrícola, entre outras, seus conhecimentos milenários e intergeracionais acerca de como utilizar e transformar um recurso em bem ou serviço ao ser humano e à natureza. Assim, sofreram e sofrem impactos culturais, sociais, econômicos e ambientais sobre suas leis, que não existem por escrito, que não são ditadas por um poder. (Bertoldi, 2014, p. 561)

Conforme destacado por Santili (2015, p. 587), a preservação dos saberes culinários vilaboenses são de suma importância, visto que esses conhecimentos constituem referências culturais valiosas, espelhando as tradições e práticas das comunidades que os mantêm vivos. Tais sistemas alimentares estão profundamente enraizados em contextos sociais e culturais que conferem significados variados ao ato de comer, abordando o que, como, quando e com quem se compartilha a refeição. Isso sublinha a intrínseca conexão entre alimentação, cultura e identidade, reforçando a necessidade de valorizar e preservar esse patrimônio imaterial que define e enriquece a identidade dos povos do cerrado.

Entre o valor e a valorização: A gestão cultural e comunitária em Goiás

A análise da situação patrimonial na cidade de Goiás, revela uma profunda dicotomia entre a gestão do patrimônio cultural e a participação da comunidade local nesse processo:

> A população vilaboense propriamente dita não se envolve com os assuntos relacionados ao Patrimônio, ou seja, não participa de organizações, entidades ou instituições que zelam pela preservação do Patrimônio da Humanidade. As pessoas que zelam pela preservação são vilaboenses, mas não são considerados “povo”. (Carneiro, 2023, p. 103)

A observação de que a população vilaboense propriamente dita não se envolve com os assuntos relacionados ao patrimônio, ficando à margem das organizações, entidades ou instituições que zelam pela preservação do Patrimônio da Humanidade, destaca um problema fundamental na relação entre patrimônio e sociedade. Essa apatia ou exclusão do "povo" do diálogo sobre a preservação patrimonial não apenas enfraquece a própria noção de patrimônio enquanto expressão da identidade cultural coletiva, mas também reflete uma falha na democratização do acesso e na gestão desse patrimônio. Carneiro (2023, p. 103) ainda expõe sobre a dominação das entidades culturais em Goiás no campo do patrimônio, aludindo a Le Goff (1984: 46) ao caracterizar o patrimônio como "um instrumento e um objetivo de poder", revelando uma instrumentalização do patrimônio cultural que pode marginalizar as vozes e vezes locais. Esta instrumentalização, por sua vez, pode levar a uma alienação da população em relação ao seu próprio legado cultural, retirando-lhe as oportunidades de reivindicar por recursos capazes de permitir uma melhor distribuição de rendas e oportunidades.

Intercalando essa problemática com a questão da culinária vilaboense, encontramos um exemplo emblemático dessa desconexão. A culinária, como um aspecto vital do patrimônio imaterial, é um reflexo direto das práticas, saberes e tradições de um povo. No entanto, a marginalização da população local nas discussões e decisões leva a uma valorização insuficiente dessas tradições culinárias, reduzindo oportunidades de geração de renda e emprego, especialmente em uma cidade que enfrenta desafios relacionados ao desemprego:

> Depois de 4 anos que Goiás adquiriu o título de Patrimônio da Humanidade, o que se vê, o que se fala e que se ouve dos moradores da cidade é que pouco mudou na realidade. Não houve aumento na oferta de emprego e trabalho, os jovens precisam mudar da cidade para trabalhar. Outros saem da cidade para estudar em outros centros, já que os curso oferecidos nas Faculdades locais são poucos. Os turistas diminuíram consideravelmente e os que visitam Goiás não consomem o suficiente para corresponder às expectativas do comerciante, além de ter havido desvalorização dos imóveis. (Carneiro, 2023, p. 98)

Ainda existe na cidade uma situação que é particularmente crítica em períodos de grande fluxo turístico, quando a demanda por alimentos aumenta significativamente. A falta de preparo e apoio para os moradores locais, que poderiam beneficiar-se economicamente deste interesse, reflete-se na incapacidade de atender a essa demanda. A resultante é duplamente prejudicial: por um lado, perde-se a oportunidade de promover e valorizar a culinária vilaboense como um patrimônio cultural digno de apreço e, por outro, desperdiça-se um momento crítico para melhorar a geração de renda entre os residentes.

Este cenário sublinha a importância de desenvolver um planejamento sustentável que beneficie todas as partes envolvidas: os empreendedores, a comunidade local e os turistas. A criação de novas estratégias é, sem dúvida, relevante para impulsionar o turismo e a economia local. Contudo, é imperativo que tais iniciativas não desconsiderem os interesses e o bem-estar da população residente. Ignorar as necessidades da comunidade local na equação do desenvolvimento turístico pode, paradoxalmente, comprometer o sucesso de qualquer esforço empreendido. Assim, a busca por soluções que integrem harmoniosamente os interesses econômicos com a valorização cultural e social torna-se essencial para assegurar que o turismo sirva como um motor de desenvolvimento sustentável e inclusivo.

É fundamental reavaliar as estratégias de gestão do patrimônio cultural na cidade de Goiás para enfrentar desafios identificados, promovendo uma participação mais ativa e inclusiva da população local. Este processo visa valoriza as práticas culinárias locais como parte essencial do patrimônio imaterial, mas também envolve investimentos em programas de capacitação, infraestrutura e suporte que capacitem os moradores a aproveitar o interesse turístico. Isso garante uma distribuição mais equitativa dos benefícios econômicos. Conforme Santili (2015, p. 603), políticas públicas devem integrar desenvolvimento social e econômico com a conservação ambiental e a inclusão produtiva de comunidades tradicionais e agricultores familiares, respeitando suas especificidades culturais e étnicas, pois não há desenvolvimento efetivo sem a incorporação de referências culturais dos grupos envolvidos. Além disso, é crucial repensar o papel das entidades culturais na gestão do patrimônio, de forma a garantir que seu trabalho não apenas proteja e preserve, mas também empodere a comunidade local, transformando o patrimônio cultural em uma fonte de identidade, orgulho e sustento econômico. Somente através de uma abordagem mais inclusiva e participativa será possível superar os desafios identificados promovendo uma verdadeira valorização do patrimônio cultural em todas as suas formas, incluindo a rica e diversificada culinária vilaboense.

Considerações finais

Através das lentes culinárias, a comunidade de Goiás reafirma sua identidade, preserva sua memória coletiva e fortalece os vínculos com seu patrimônio natural e cultural. Este artigo revela a culinária vilaboense como um patrimônio imaterial atuante enquanto força política, socioeconômica e cultural, ao mesmo tempo em que espelha e promove os interesses da comunidade pela sua singularidade.

A relação intrínseca entre os povos do cerrado e seu meio ambiente, expressa através de suas práticas culinárias, sublinha a importância de abordagens de conservação que integram o conhecimento e as necessidades locais. Conforme Andrade (2022, p. 189) ressalta, documentar, escrever, fotografar, cozinhar e recontar histórias da culinária da comunidade vilaboense é uma estratégia efetiva de conservação ambiental, de perpetuação de memórias e de valorização da luta, assegurando que suas vozes e sabedorias ancestrais sejam reconhecidas e valorizadas.

A análise das políticas públicas e de gestão do patrimônio cultural, conforme discutido por Scifoni (2008, p. 67), exige uma abordagem dialética que reconheça os conflitos e contradições inerentes a esse processo. As políticas devem ser entendidas como produtos de um complexo jogo de forças, tanto internas quanto externas às instituições, necessitando de uma reavaliação constante para assegurar que elas sirvam verdadeiramente aos interesses da comunidade local e promovam uma gestão inclusiva e participativa do patrimônio cultural. A autora ainda ressalta ser imperativo reconhecer as especificidades e singularidades dos diferentes bens patrimoniais e as relações de identidade que os grupos sociais estabelecem com seus lugares referenciais. Afinal, a homogeneização das abordagens de gestão patrimonial ignora as dinâmicas locais e as particularidades que definem a relação entre comunidades e seus patrimônios, sejam eles naturais ou culturais.

Portanto, a valorização e preservação da culinária vilaboense e, por extensão, do patrimônio cultural e natural de Goiás, demandam uma abordagem holística que reconheça a interconexão entre natureza, cultura, identidade e memória. Iniciativas voltadas para a sustentabilidade econômica, a inclusão social e a conservação ambiental devem caminhar lado a lado com o reconhecimento e a promoção das práticas culinárias locais como elementos chave do patrimônio imaterial. Somente através do envolvimento ativo e da valorização das

comunidades locais, suas histórias, conhecimentos e tradições, será possível garantir a preservação desse rico patrimônio para as gerações presentes e futuras, assegurando que o legado cultural e natural de Goiás continue a ser um elo vital entre o passado, o presente e o futuro.

Referências

ALGRANTI, Leila Mezan Algranti; ASFORA, Wanessa Asfora. Luis da Câmara Cascudo e a ementa portuguesa: a contribuição de Portugal na construção do pensamento sobre a cozinha brasileira, in Ensaios sobre património Alimentar Luso-brasileiro. Orgs. Carmen Soares e Irene Coutinho de Maced. Annablume Editora * São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

ANDRADE, Tamyris Carvalho. *O Patrimônio alimentar dos povos tradicionais do cerrado: Ensaios sobre instrumentos, insumos, sabores e saberes da cozinha cerratense*. Cenário: REVISTA INTERDISCIPLINAR EM TURISMO E TERRITÓRIO, 2022.

BARBOSA, Otávia Xavier; RIBEIRO, Apoeni; SILVA, Lorrane Gomes. A gastronomia goiana como incentivadora do turismo na Cidade de Goiás. REVISTA MIRANTE, ANÁPOLIS (GO), v. 12, n. 2, dez. 2019.

BERTOLDI, Márcia Rodrigues. Los saberes tradicionales como patrimonio cultural inmaterial dinamizador del desarrollo sostenible. REVISTA NOVOS ESTUDOS JURÍDICOS, Vol. 19, N. 2, mai.-ago. 2014.

CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Ana Maria. *Antropologia e nutrição: um diálogo possível.* Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.

CARNEIRO, Keley Cristina. *Cartografia de Goiás, festa e memórias*. Coordenado por Yossef Daibert Salomão de Campos. Belo Horizonte: Letramento, 2023.

CASCUDO, Luis da Câmara. "*História da Alimentação no Brasi*l". São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Antologia da alimentação no Brasil*. 1ª edição digital. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 2014. Disponível em: https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/370/1/323%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf. Acesso em: 02 mar. 2024.

COELHO, Ewerton Reubens; SANTOS, Maria Socorro Figueiredo dos. Considerações sobre cozinha patrimonial e turismo. Resgate - REVISTA INTERDISCIPLINAR DE CULTURA, Campinas, v. 23, n. 30, jul./dez. 2015.

DELGADO, Andréa Ferreira. *Memória, trabalho e identidade: as doceiras da cidade de Goiás.* Cadernos Pagu, (13), 1999, pp. 293-325. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/download/8635330/3132/4593. Acesso em: 03 jan. 2024.

DELPHIM, Carlos Fernando de Moura. "*O Patrimônio Natural no Brasil". Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* - IPHAN, 2004.
GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Sistemas culinários como patrimônios culturais; A fome e o paladar. In: YÁGIZI, Eduardo et al. (Org.). *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002, p. 159-194.

MACEDO, Irene Coutinho de. Aspectos culturais na prática do aleitamento materno decorrentes da herança histórica do Brasil colônia. In: SOARES, Carmen; MACEDO, Irene Coutinho de (Orgs.). *Ensaios sobre património alimentar luso-brasileiro*. São Paulo: Annablume; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Os "usos culturais" da cultura. In: **YÁGIZI**, Eduardo et al. (Org.). Turismo, paisagem e cultura. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 88-99.

OLIVEIRA, Marcelo Iury de. *Os patrimônios e turismo processados pelos moradores das áreas periféricas na cidade de Goiás.* Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre 03 e 06 de agosto de 2014, Natal, RN. Disponível em: https://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401998059_ARQUIVO_OSPATRIMONIOSETURISMOPROCESSADOSPELOSMORADORESDASAREASPERIFERICASNACIDADEDEGOIAS.pdf. Acesso em: 03 mar. 2024.

PÉCLAT, Gláucia Thais da Silva Campos. *O Empadão Goiano: expressão de valores e práticas tradicionais.* Dissertação de Mestrado – Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, UCG, 2003.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SANTILI, Juliana. *O reconhecimento de comidas, saberes e práticas alimentares como patrimônio cultural imaterial*. Revista Demetera, Vol. 10, N. 3, 2015.

SCIFONI, Simone. *A construção do patrimônio natural*. São Paulo: FFLCH, 2008.

_____. Os diferentes significados do patrimônio natural. Diálogos, DHI/PPH/UEM, v. 10, n. 3, p. 55-78, 2006.

O AR COMO ELEMENTO DA NATUREZA E SUA INTERFERÊNCIA NA MEDICINA ATRAVÉS DA ANÁLISE DA OBRA SEVILLANA MEDICINA DE JUAN DE AVIÑON

Bianca Mendonça Soares[438]

Durante a Idade Média a medicina foi uma área muito importante para o início do conhecimento acerca do corpo e seu funcionamento. No entanto, para os físicos responsáveis pelos estudos aprofundados desta área, o corpo não estava isolado de seu meio, e sofria intervenções constantes do mesmo, por intermédio dos elementos da natureza. Seja pelo movimento dos astros, seja através do ar, o corpo humano estava constantemente sendo impactado pelo macrocosmo. Por meio da abordagem feita por Juan de Aviñon em sua obra *Sevillana Medicina*, o artigo em questão abordará as relações entre a medicina medieval e o ar, elemento fundamental dentro das teorias medicinais da época e grande responsável tanto pela manutenção da saúde quando pela proliferação de doenças. O objetivo é mostrar que dentro da medicina deste período, o corpo humano e sua fisiologia não estavam ligados somente à um eixo, mas conseguia se expandir para todo o universo, sendo este o responsável por diferentes reações corporais. Medicina e meio ambiente na Idade Média eram elementos indissociáveis e passíveis de profundas análises acerca da temática, com a finalidade de compreender suas relações e importância.

Palavras-chave: Idade Média. Medicina Medieval. Natureza. Ar.

Introdução

Escrito a partir do ano de 1380, o tratado médico composto por Juan de Aviñon (1323 – 1384), denominado *Sevillana Medicina*, é uma obra relevante tanto para a história da medicina quanto para os estudos acerca da Idade Média. Seu tratado foi estruturado originalmente em latim[439], possuindo um prólogo e sessenta e nove capítulos, os quais abordam diferentes temáticas no âmbito da saúde e do cuidado com o corpo.

[438] Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFG. Orientada pela professora Dra. Dulce O. Amarante dos Santos. E-mail: biancamendonca@discente.ufg.br

[439] A versão utilizada na pesquisa é a edição crítica em espanhol realizada por José Mondéjar em 2000.

Pouco se sabe sobre a vida pessoal do médico judeu Juan de Aviñon, mas acredita-se que tenha nascido entre 1323 e 1328. O autor da obra em questão é natural de Roquemaure, Languedoc, no sul da França e nasceu como Mosés ben Samuel, mas adota o nome de Juan de Aviñon após sua conversão ao cristianismo. Inicia seus estudos de medicina em Aviñon e, em 1353 torna-se médico pessoal do arcebispo Dom Pedro Barroso, passando a acompanhá-lo em suas viagens e cuidando de forma pessoal de sua saúde.

A primeira tradução dessa obra ocorreu por intermédio do também médico humanista Nicolás Monardes[440] (1493-1588). O autor[441] traduziu a obra para o castelhano na tentativa de manter sua utilização pela medicina, tendo em vista sua importância. José Mondéjar (2000) utilizou-se dos escritos de Nicolás Monardes para realizar uma segunda tradução, desta vez para o espanhol.

Assim, a obra em exame é um tratado prático de medicina em que consta a descrição de doenças, preceitos terapêuticos e também cuidados com a alimentação, o ar e o meio ambiente, entre outros. Assim, percebe-se que a obra abrange os conhecimentos de um regimento de saúde, gênero de texto médico compreendido como escrito de caráter dietético, destinado à conservação da saúde e à prevenção de doenças. Os físicos responsáveis por escrever estes tratados deixavam suas orientações nestes para que todos pudessem segui-las e preservar sua saúde. Além disso, as recomendações presentes na fonte em análise não se limitavam aos cuidados dietéticos, mas também terapêuticos como o uso de medicamentos de origens variadas, no intuito de auxiliar o tratamento de doenças.

Porém, é importante ressaltar que ela também pode ser observada por meio da óptica da relação com a natureza. Sua escrita é indissociável das relações com o externo, e este era um conhecimento amplamente difundido dentro da medicina medieval.

A compreensão de fenômenos da natureza está diretamente ligada às enfermidades e também à saúde, e podem ser analisados através da concepção de microcosmo e macrocosmo, e a interação entre ambos. Nessa concepção, os elementos externos eram capazes de influenciar nos acontecimentos cotidianos. A exemplo disso, vemos na obra de Juan de Aviñon a interação e a influência dos astros com a saúde do homem medieval. As constelações, movimentos de

[440] Monardes nasceu em Sevilla no ano de 1493, e além de médico foi um botânico e bacharel em artes. Responsável pela tradução da obra de Juan de Aviñon, Nocolás sabia da importância dessa obra para a posteridade. Por isso se dedicou a reescrever a obra em castelhano, permitindo sua continuidade e valorização.

[441] Devido às escassas fontes sobre Juan de Aviñon, suas obras também possuem poucas informações acerca da escrita e da tradução. Assim, nessa pesquisa não foi possível identificar em que ambiente esta obra foi traduzida e quem foi o mecenas. Tudo que se tem é a conclusão de que Nicolás Monardes (1493-1588) foi o responsável pela tradução, pois via grande valor nos escritos para a medicina futura.

planetas e outros fenômenos naturais eram capazes de alterar a dinâmica do ambiente, possibilitando até mesmo uma epidemia. Estes fatos seriam capazes de alterar a qualidade do ar, o qual era o fator primordial para a manutenção da saúde.

Além da teoria humoral hipocrática, muito usada e respeitada pelas autoridades de medicina na época, as relações e interações com o meio em que se vivia estavam intrinsecamente atreladas ao corpo humano e suas funções. A natureza não somente cerca o homem como também é capaz de manter o equilíbrio ou levar enfermidades, seja através da capacidade de se produzir fármacos favoráveis à saúde, seja através da contaminação do ar, o qual acreditava-se carregar várias doenças, de acordo com sua qualidade.

O objetivo deste artigo é discutir, na análise da obra de Juan de Aviñon, as relações entre a natureza e a medicina medieval, tendo como alvo da observação o ar e as formas com que este era compreendido e analisado no período. O alvo da pesquisa será a cidade de Sevilla, onde o físico compôs alguns capítulos que tratam de forma específica da qualidade do ar do local, sua natureza e distribuição.

Ampliando o espaço para um diálogo entre a medicina e a natureza, o presente artigo se propõe a analisar as relações entre o homem medieval, seu corpo e o cosmos, mostrando como a relação entre estes está sempre presente no cotidiano deste período da história. Inicialmente será abordada a temática sobre o ar e suas concepções para a Idade Média, buscando compreender em quais contextos esse elemento se insere e quais as principais autoridades que o mencionam em suas obras.

Logo após, o artigo mostrará a forma com que Juan de Aviñon aborda a temática do ar e qual sua relação com a saúde e com a disseminação de doenças, buscando analisar as recomendações do físico e seu entendimento sobre a interação entre o homem e a natureza que o cerca. Desta forma, será realizado um diálogo com autores que analisam a mesma temática, buscando novas visões sobre este elemento da natureza e sua relação com a saúde.

O ar na Idade Média

Durante o período medieval, os elementos da natureza ocupavam não somente a posição de acontecimentos externos à vida humana, mas estavam intrinsecamente ligados ao corpo e suas mudanças. A interação entre a vida externa e o ser humano era marcado pela então conhecida relação entre macrocosmo e microcosmo.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

A compreensão destes fenômenos da natureza que estão diretamente ligados às enfermidades podem ser analisados através da concepção de microcosmo e macrocosmo, e a interação entre ambos. Nessa concepção, os elementos externos eram capazes de influenciar nos acontecimentos cotidianos. A exemplo disso, vemos na obra de Juan de Aviñon a interação e a influência dos astros com a saúde do homem medieval. As constelações, movimentos de planetas e outros fenômenos naturais eram capazes de alterar a dinâmica do ambiente, possibilitando até mesmo uma epidemia. Estes fatos seriam capazes de alterar a qualidade do ar, o qual era o fator primordial para a manutenção da saúde.

> [...] disseminou-se pela Europa, medieval e renascentista, um vasto arcabouço conceitual de bases astrológicas proveniente do mundo tardo antigo: os elementos zodiacais, os planetas, as constelações, tudo fazia parte da construção de uma grande metáfora cosmológica sobre o destino e a condição humana no universo (Mendes, 2018, p. 68).

Os astros, no ambiente medieval, são os grandes regentes do universo, sendo considerado o macrocosmo. Já os seres humanos e o ambiente são regidos e diretamente afetados por todas estas decisões, o que nos leva a entender que são parte do microcosmo. Esta interação era perceptível e contínua, mostrando seus sinais no cotidiano.

Segundo Gurevich (1989), na Idade Média a natureza era a personificação dos planos de Deus, e por isso era carregada de simbolismos e sua interação com a natureza humana era tão intensa, conectando assim o micro e macrocosmo, construindo uma relação mútua e totalmente interligada, a ponto de fazerem alterações na história.

Ao observarmos a trajetória da medicina até os dias atuais, podemos perceber uma grande mudança nos pensamentos e concepções acerca do corpo humano e de suas interações com o meio externo. Os estudos dentro do campo da medicina se ampliaram e hoje novas descobertas possibilitaram grandes saltos em busca de uma melhor qualidade de vida para os seres humanos.

Porém, ao analisarmos os primórdios das práticas medicinais na história da humanidade, vemos que ela se diferencia em vários aspectos daquilo que compreendemos hoje como medicina. Apesar de compreendermos que nosso corpo interage diretamente com o meio em que vivemos, os estudos acerca do corpo humano não estão mais arraigados à essa interação e influência direta com o cosmos.

Apesar da importância desse crescimento da medicina, é fundamental uma análise e valorização daquilo que um dia deu início às descobertas no campo. E um desses fatores

analisados está ligado ao cosmos, o qual, em outros períodos, esteve diretamente ligado à saúde ou à disseminação de doenças. As análises do ambiente eram as mais diversas, e poderiam estar associadas ao ar, à mudança de estações, aos movimentos de planetas, entre outros fatores relacionados ao meio ambiente. Hipócrates em sua coleção de textos denominada *Corpus Hippcraticum* afirma sua ideia de que as estações, tal como todo o macrocosmo interfere na saúde corporal, podendo gerar malefícios ou benefícios à saúde:

> Sobre as estações, alguém refletindo, poderia discernir o que vem a ser o ano, seja o insalubre, seja o saudável. Se, pois, os sinais sobre o ocaso e o ortivo são regulares, e se no outono houver chuvas e o inverno for moderado, nem muito tranquilo, nem de um frio excessivo, e se na primavera as chuvas forem oportunas, assim como no verão, então é normal que o ano seja muito saudável. Se o inverno é seco e boreal, mas a primavera é chuvosa e austral, é necessário que o verão seja propício às febres e que produza tanto oftalmias quanto disenterias. (*Apud* Cairus, 2005, p. 101-102)

Através de sua observação dos doentes e do comportamento das doenças, o médico grego inicia sua jornada na busca pela explicação da enfermidade do corpo e principalmente para seus possíveis tratamentos. Através dele se deu a teoria humoral, reconhecida e utilizada até os dias atuais, e que foi peça fundamental para a criação dos escritos médicos ao longo da história.

> não se sabe quais, dentre os sessenta tratados reunidos sob o nome de Hipocrates, são realmente dele. A maior parte foi redigida entre 430 e 330 a. C., aproximadamente, os primeiros por ele próprio de certeza, os outros por discípulos, entre os quais o seu sobrinho Políbio. Outros foram reunidos à colecção na época helenística (séculos IH a I a. C.). Entre estes tratados foi possível detectar contradições, mas o conjunto constitui um todo revelador do que era a medicina grega (Le Goff, 1985, p. 42).

Com base na teoria humoral de Hipócrates, os médicos no medievo compreendiam a saúde como o equilíbrio dos quatro humores e as doenças podem ser conceituadas como um desequilíbrio destes. A perturbação de um humor poderia afetar diretamente na saúde do indivíduo segundo os conceitos médicos formulados na Idade Média.

Segundo o médico grego, os humores consistiam em líquidos presentes no corpo humano, conhecidos como a fleuma, a bile amarela, a bile negra e o sangue, advindos respectivamente do cérebro, fígado, baço e coração. Ligados a estes humores ou líquidos estão ligados os elementos da natureza e suas qualidades, sendo estes o calor, o frio, a umidade e a secura. O sangue tem sua qualidade quente e úmida, tal como o ar, a fleuma é fria e úmida como

a água, a bile amarela corresponde a qualidades quentes e secas como o fogo e a bile negra é fria e seca tal como a terra (Fagundes 2006.).

São estes os humores responsáveis pela saúde e equilíbrio do corpo, segundo Hipócrates. No entanto, o desequilíbrio e desajuste destes é a causa das doenças. "[...] qualquer alteração na quantidade ou proporção de um deles, ou se um se isolasse haveria como resultado as doenças." (Fagundes, 2006, p. 64).

Acreditava-se na importância do elemento ar na influência dos acontecimentos externos ao ser humano e também na própria vida. Este ar, integrante da natureza e primordial para a vida era o mesmo que, segundo Isidoro de Sevilla[442], possibilita a definição da palavra "peste":

> Peste é o mesmo que contágio, porque, quando um está afetado, ao ponto se transmite aos demais. Tem sua origem no **ar corrompido**, e encontra seu campo de cultivo nas vísceras em que penetra. Ainda que esta enfermidade esteja muitas vezes ligada às propriedades que o ar tem, não ocorre nunca, porém, sem a decisão de Deus onipotente (ETIMOLOGIAS, Livro IV, Cap. 4, p. 479).

O trecho permite observar as ideias vigentes no período. Isidoro acreditava na contaminação pelo ar e principalmente na influência divina sobre as decisões daqueles que seriam acometidos pela doença. Além disso ele menciona o desequilíbrio do corpo como um dos fundamentos para que a peste se instale.

Segundo Santos (2013) os elementos da natureza não só serviam para auxiliar nas áreas terapêuticas e dietéticas, mas também era capaz de transmitir suas qualidades aos seres humanos, alterando seus humores. De igual modo, Hipócrates mostra em suas obras esta capacidade da natureza. É possível notar que antes da Idade Média já existia uma forte crença na relação do corpo humano e o meio em que este estava.

Percebemos então que a medicina medieval foi capaz de observar no ar e em outros elementos da natureza uma possibilidade de compreender os fatos cotidianos e como eles se desdobravam ao longo do tempo. Seguindo este mesmo pensamento e respeitando as autoridades do mundo da medicina, Juan de Aviñon também abordou a temática do ar e fez dele a base para diversas de suas teorias, compreendendo o mundo das enfermidades e também do tratamento através dessa força da natureza.

[442] De Cartagena, Isidoro de Sevilla nasceu em 560 e foi um arcebispo da cidade de Sevilla por mais de três décadas. Foi responsável pela junção de livros antigos extremamente importantes e que teriam sido perdidos se não fossem anexados à esta grande enciclopédia criada por ele. Deu-se a ela o nome de *Etymologiae*, e nela estão diversas ideias, falas e concepções de autoridades da Antiguidade.

O ar na obra de Juan de Aviñon

Ao observarmos a vida e obra de Juan de Aviñon, percebemos que o físico possuía grande bagagem quando se tratava de conhecimento de outras autoridades da medicina. Suas fontes não eram limitadas e todo seu tratado estava embasado em autoridades do mundo árabe e também do mundo antigo. Ele faz uso de teses como as do uso dos contrários e a teoria humoral hipocrática.

Tomando como base tais teorias e discursos, Juan também acreditava que a proliferação de enfermidades se dava através do ar, juntamente com o desequilíbrio dos humores, os quais foram embasados nos escritos destas autoridades, que o auxiliaram em seus escritos, e também foram responsáveis pelo processo de aprimoramento da medicina.

No capítulo 64 de sua obra, Juan de Aviñon expõe sua definição de epidemia, e como esta se liga diretamente ao ar e sua corrupção. Este ar gerava uma morte não natural, o qual se difere de outras causas de morte.

> A definição de epidemia humana é a morte não natural que ocorre na espécie, a por razão da corrupção do ar por uma enfermidade universal parecida. [...] Aqueles que morrem por conta das guerras ou terremotos, que é uma morte repentina, para o diferenciar da outra não deve ser chamado de epidemia, pois a causa não está no ar corrompido por uma enfermidade universal (SEVILLANA MEDICINA, Cap. LXIV, p. 503-504).

O trecho acima mostra a necessidade do médico de explicar os tipos de morte e quais as definições da mortalidade por epidemia de peste, tendo em vista que esta se dava pela corrupção do ar, segundo os médicos do medievo. O autor Pedro Gil Sotrés (1995) aborda a temática do ar, mostrando que este era um fator primordial em relação à saúde e às enfermidades. Este ar estava ligado a todo funcionamento do corpo e, se fosse corrompido de alguma forma, poderia gerar consequências para a saúde geral.

O físico Juan de Aviñon deixa sempre muito explicito em suas obras a importância do ar para o funcionamento fisiológico do corpo. Segundo ele, o ar faz parte das seis coisas necessárias ao homem e sem tais coisas não é possível ter vida por muito tempo (AVIÑON, 1380, p. 85). No primeiro capítulo de sua obra Sevillana Medicina, Juan não somente menciona o ar, mas também o classifica, estabelecendo categorias e observando as mudanças neste elemento da natureza e quais são suas consequências.

> E convém saber que há duas classes de ar: simples e composto. O simples é quente e úmido, e, nele, a umidade é natural e o calor, acidental; o composto é frio, em relação à força vital do coração, por isso que o ar é muito necessário para conservar a vida, igualando-se a força vital, que é muito quente. [...] E devemos saber que no ar ocorrem três classes de mudança: a natural, a não natural e a antinatural. (SEVILLANA MEDICINA, Cap. I, p. 85-86)

A figura do ar como elemento da natureza é multifacetada na Idade Média, possuindo variações e sofrendo intervenções tanto do meio natural quanto do cosmos. Juan de Aviñon menciona três possibilidades na mudança do ar, como indica a tabela:

As três classes de mudança do ar:		
Mudança natural	**Mudança não natural**	**Mudança antinatural**
Corresponde às quatro estações do ano: primavera, verão, outono e inverno.	Ocorre quando o ar permanece igual durante todo o ano.	Quando o ar se corrompe, sendo causador de epidemias e mortandades.

Fonte: Elaborado pelo autor.

Ao observarmos as categorias estabelecidas pelo físico judeu, é possível estabelecer uma relação entre estas ideias e o Galenismo Árabe Medieval, teoria formulada por autoridades árabes e fundamentada pelo médico e autoridade antiga, Galeno[443], o qual compreendia que a saúde ou as enfermidades estavam atrelados aos quatro humores, e o desajuste destes estava associado a fatores externos ou internos.

Uma boa qualidade de vida, a realização de exercícios, o controle das paixões da alma e um bom descanso faziam parte das recomendações para o balanceamento dos humores corporais. O ambiente também poderia ser um fator determinante para a saúde, e principalmente em períodos de epidemia, a qualidade do ar era sempre observada para que não houvesse a disseminação da doença.

Galeno sustentava a tese de que cada uma dessas funções exercidas pelo corpo humano ou que o impactavam de alguma forma eram consideradas coisas naturais, não naturais e contra a natureza. As coisas naturais faziam parte da composição física humana e eram responsáveis

[443] Nascido em Pérgamo, em 129 d.C, o médico e filósofo romano Galeno foi importante para a medicina e a construção de teorias sobre o corpo humano, enfermidades e terapêutica. Foi o precursor de pesquisas sobre a fisiologia humana e sua anatomia.

por manter a vida de cada indivíduo. No medievo estas coisas naturais seriam os quatro elementos os quais, segundo o entendimento da época, estavam presentes em todos os elementos do universo, as compleições e humores, os órgãos e suas funções. As coisas não naturais estavam presentes externamente ao corpo humano, mas que são essenciais para seu desenvolvimento e funcionamento.

Desta forma, podemos entender a importância do ar, do alimento, da água, mas não somente estes. Segundo a teoria desenvolvida por Galeno, o corpo humano necessitava de exercícios e repouso, sono e vigília, paixões da alma, tais como a alegria e o amor. Estar eram as coisas não naturais consideradas fundamentais para a existência humana.

Por fim, ele analisa aquilo que é contra a natureza, e chega à conclusão de que esta é a função da doença. As enfermidades são responsáveis pela interrupção do curso da natureza e das funções naturais do corpo humano, paralisando seu bom desempenho e principalmente conturbando o equilíbrio de cada elemento natural e não natural.

No medievo, alguns médicos afirmavam que era necessário se ausentar de locais onde o ar poderia ser contaminado e impróprio para a manutenção da saúde, sendo necessário a fuga para locais próximos aos rios e às florestas, mostrando assim mais uma vez a importância e necessidade da natureza na vida medieval. Lugares próximo a pântanos e cemitérios poderiam alterar a qualidade do ar, os quais, segundo Sotrés (1995), poderiam ser os responsáveis pela origem das epidemias.

Juan de Aviñon aborda em sua obra *Sevillana Medicina* que o ar colabora com o equilíbrio do calor emitido pelo coração, e menciona que se este ar frio não fosse aspirado, ao cortar a respiração ocorreria um afogamento. Ainda segundo sua concepção, se o ar frio aspirado não fosse expulso do corpo, nos afogaríamos com o calor do coração, já que este se converteria em uma espécie de névoa ou vapor.

Nesse sentido, compreende-se que para ele, o ar alterava de acordo com as estações do ano e estava ligado às mudanças de posições dos planetas. Ele também podia ser modificado de acordo com a localização das terras e proximidade com o mar.

> [...] de acordo com a proximidade que terão com o Sol, terão um grande calor, abrasador e destrutivo; e segundo a distância do Sol, ocorrerá ao contrário, aumentará o frio grande e mortal que corrompe as coisas da terra na região e clima onde mais se sente a influência de seus raios; a mudança dos ventos, que são Leste, Oeste, Sul e Norte, pois cada um deles tem seu temperamento natural para temperar ou danificar o ar [...] (SEVILLANA MEDICINA, Cap. LXIV, p. 508).

As mudanças na qualidade do ar, ocorridas ao longo dos dias e com a alteração das estações estão diretamente relacionadas com a saúde de cada indivíduo, segundo Juan de Aviñon. Ao cumprir a ordem natural das estações, e quando suas características não são alteradas há saúde nas cidades. No entanto, mudanças ou corrupções na qualidade do ar poderiam facilmente iniciar um período de epidemia. “Enquanto o ar é igual e limpo, sem nenhuma substância mal estranha, que pode prejudicar o temperamento do vigor vital, então se conserva nossa saúde; e se ocorre o contrário, adoece e mata [...]” (SEVILLANA MEDICINA, Cap. LXIV, p. 505)

Percebe-se então, a importância delegada ao ar. Era através dele que a vida acontecia, mas também era por seu intermédio que doenças se espalhavam. A teoria sustentada pelo médico era de que o ar possuía suas propriedades, e com determinados acontecimentos, a qualidade desse ar era alterada. Os fatores responsáveis por estas mudanças poderiam ser as estações, a mudança de posição dos planetas e demais forças exercidas pela natureza.

Considerações finais

Ao observarmos a vida e os acontecimentos na Idade Média, é possível ir além das perspectivas comuns daquilo que muita das vezes a historiografia aborda. Pensar no medievo é também refletir nas ações humanas diretamente ligadas à natureza e como estes dois fatores se interligam e se correspondem. A análise da medicina medieval está totalmente atrelada a fatores ambientais, de forma que é impossível dissociar ambos, já que eles se complementam e são responsáveis pela interferência uns nos outros.

Ao observarmos obras como *Sevillana Medicina* de Juan de Aviñon percebe-se que a relação com o meio ambiente não se trata de um assunto exclusivo dos séculos XX e XXI, mas estão sim envoltos em outros períodos, tais como a Era Medieval. Este homem medieval se preocupa com o externo e mesmo sem querer se relaciona com ele, mesmo que isso não o beneficie.

A temática abordada no presente artigo acerca do ar e sua importância para a Idade Média é apenas um exemplo de como os povos deste período estão interligados e conectados à natureza. Em outras esferas da medicina este macrocosmo está presente e interage com o ser humano, causando-lhe as mais distintas reações. Na esfera da medicina podemos observar como a natureza se faz importante em questões como a dietética, a produção de emplastros e outros

medicamentos, a interferência dos astros na vida e também na saúde, entre outras formas de se relacionar com o meio externo.

Por meio desta pesquisa é possível perceber outras esferas do mundo medieval, tal como observar a medicina do período através de uma nova óptica, possibilitando um caminho para novos questionamentos e descobertas. A mesma também se faz importante no processo de desmistificação da Idade Média, observando práticas que foram ocultas devido à resistência existente no estudo aprofundado do período.

Referências

CAIRUS, HF., and RIBEIRO JR., WA. **Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença [online]**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

FAGUNDES, Maria Dailza da Conceição. **A peste e os preceitos dietéticos no regimento de preservação da pestilência (Lérida, 1348)**. Brathair, 2020, p. 167-188

FAGUNDES, M. D. C. **Saber médico e poder: as relações entre Arnaldo de Vilanova e a coroa aragonesa (séculos XIII-XIV)**. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal de Goiás, 2014.

FAGUNDES, Maria Dailza da Conceição. **Saúde e dietética: o Líber de Conservanda Sanitate do físico português Pedro Hispano (séc. XII)**. 2006. 121 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2006.

GUREVICH, Arón. **Categorias da cultura medieval**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1985.

ISIDORO DE SEVILLA. **Etimologías**. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2004.

JUAN DE AVIÑON. **Sevillana Medicina**. Madrid: Arco Libros, 2000.

LE GOFF, Jacques (org). **As Doenças tem história**. Lisboa: Terramar, 1985.

MONDÉJAR, J. Introducción. In: **Sevillana Medicina**. Madrid: Arco Libros, 2000, p. 7-58.

SANTOS, Dulce O. Amarante dos. **Os saberes da medicina medieval**. Hist. R., Goiânia, v. 18, n. 1, p. 121-134, jan./jun. 2013. p. 121-134.

SANTOS, Dulce O. Amarante dos; FAGUNDES, Maria Daílza da Conceição. **Saúde e dietética na medicina preventiva medieval: o regimento de saúde de Pedro Hispano (século XIII)**. Rio de Janeiro, 2010, p. 334.

O DOCE PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL DE SANTA LUIZA: A HISTÓRIA E SABERES QUE ENVOLVEM A MARMELADA GOIANA

Dionete Silva Pimenta[444]

O objetivo geral deste artigo é contribuir para a preservação e promoção da Marmelada de Santa Luzia, reconhecendo-a como um elemento crucial do patrimônio cultural imaterial brasileiro e goiano. A pesquisa analisa o papel que a marmelada desempenha como patrimônio imaterial, destacando como essa prática culinária se constitui como uma expressão gastronômica e um componente fundamental da herança cultural, refletindo os saberes, as práticas e os valores transmitidos ao longo das gerações. Ao enfatizar a Marmelada de Santa Luzia como um elemento cultural distintivo, esta pesquisa contribui para a compreensão de sua importância no contexto do patrimônio cultural imaterial brasileiro, reconhecendo-a como uma expressão viva da identidade local e da preservação histórica. Assim, por meio de uma pesquisa documental e bibliográfica, este estudo considera a importância de valorizar e disseminar o conhecimento sobre essa tradição culinária, enriquecendo o entendimento da diversidade cultural brasileira e incentivando a sua preservação para as futuras gerações. A pesquisa evidencia que, à medida que se avança, é necessário apoiar iniciativas que promovam a valorização e a difusão da marmelada, garantindo que essa doce tradição continue a adoçar as vidas das pessoas e a enriquecer a cultura de Goiás por muitos anos vindouros.

Palavras – Chaves: Marmelada. Patrimônio Imaterial. Santa Luiza

Introdução

Este artigo tem como objetivo contribuir para a preservação e promoção da Marmelada de Santa Luzia, reconhecendo-a como um elemento crucial do patrimônio cultural imaterial brasileiro e goiano. A Marmelada de Santa Luzia, um tesouro gastronômico enraizado nas tradições de Goiás, é mais do que uma simples iguaria culinária; sua doçura evoca sabores, memórias e histórias transmitidas ao longo das gerações.

[444] Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos Sociais, Memória e Patrimônio da Universidade Estadual de Goiás – Campus Cora Coralina. Orientador. Professor Doutor Raul Amaro de Oliveira Lanari. E-email: di_dionete@hotmail.com

Assim sendo, o artigo destaca como essa prática culinária se constitui como uma expressão gastronômica e um componente fundamental da herança cultural, que reflete os saberes, as práticas e os valores transmitidos ao longo das gerações. Ao enfatizar a Marmelada de Santa Luzia como um elemento cultural distintivo, esta pesquisa contribui para uma compreensão de sua importância no contexto do patrimônio cultural imaterial brasileiro, evidenciando-a como uma expressão viva da identidade local e da preservação histórica.

A produção artesanal da Marmelada de Santa Luiza no município goiano de Luziânia, localizado nas proximidades da capital federal, Brasília, remonta a décadas passadas, quando os primeiros habitantes da região, guiados pela abundância de frutas, começaram a experimentar diferentes técnicas de preservação. A doçura do marmelo, abundante nos arredores do antigo Arraial de Santa Luzia, combinada com métodos tradicionais de preparo, deu origem à receita única que caracteriza a marmelada local.

Ao longo do tempo, a Marmelada de Santa Luzia transcendeu sua função inicial como uma simples iguaria; ela se tornou um símbolo cultural, imbuído de significado e identidade para a comunidade. Esse doce é mais do que uma mistura de ingredientes, é uma expressão da tradição que vem, ao longo dos anos, ligando as gerações passadas e presentes.

No contexto de manutenção da tradição da Marmelada de Luziânia, observa-se que há uma memória coletiva que contribui para esse processo. Cada preparo é uma lembrança de eventos familiares, festas comunitárias e celebrações locais. Desse modo, esse ‘doce/memória’ é preservado nos sabores exuberantes e nas histórias transmitidas de geração em geração, enraizando a marmelada como parte integrante do tecido social de Luziânia.

Em termos de organização, este texto está dividido em duas partes, além de introdução de considerações finais: na primeira parte são apresentadas as raízes do Arraial de Santa Luzia a Luziânia, esclarecendo sobre a história e tradição que permeiam a marmelada; a segunda parte destaca os saberes e as tradições relacionados à Marmelada de Santa Luzia, compreendendo-a como patrimônio imaterial.

Das raízes do Arraial de Santa Luzia a Luziânia: a história e tradição por trás da marmelada

Para entender o processo de fabricação desse doce de sabor peculiar, que carrega o nome da santa católica, protetora da visão - Santa Luzia - é importante identificar o lugar em que é fabricado: uma região localizada ao sul da Capital Federal, Brasília, cerca de 60 km. A fundação

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

do Arraial ocorreu em 13 de dezembro de 1746, sendo liderada por Antônio Bueno de Azevedo (IBGE, 1958).

Esse município goiano, de acordo com Aveni *et al.* (2018), é uma cidade que retoma os tempos da produção aurífera. Esses autores pontuam que:

> A cidade de Luziânia, surgiu do Arraial de Santa Luzia. Suas origens remontam ao ciclo do ouro no séc. XVII. Dessa forma, inicialmente, seus primeiros habitantes foram: fazendeiros, escravos, bandeirantes e garimpeiros. Naquela época, a sociedade era comandada por latifundiários, com viés produtivo voltado para a agropecuária, em especial a cana-de-açúcar. Segundo moradores locais, mudas de marmelo foram trazidas por um Rei de Portugal que pertencia à Casa de Bragança, famosa pela predileção do doce produzido com a fruta (Aveni *et al.* 2018, p. 1202-1203).

Luziânia situa-se nas origens do Arraial de Santa Luzia, traça suas raízes até o ciclo do ouro no século XVII. Nesse período, a cidade foi moldada pela presença diversificada de fazendeiros, escravos, bandeirantes e garimpeiros, formando uma comunidade única desde o início. Sob o comando de latifundiários, a sociedade prosperou principalmente na agropecuária, com foco especial na produção de cana-de-açúcar.

A peculiaridade da relação de Luziânia com o marmelo ganhou destaque com uma história intrigante. Mudas dessa fruta foram trazidas por um Rei de Portugal, membro da ilustre Casa de Bragança, renomada por sua predileção pelo doce de marmelo. Essa introdução marcante do marmelo na região brasileira ecoa na cultura local até os dias atuais (Aveni *et al.,* 2018).

A Casa de Bragança, ao trazer as mudas de marmelo para Luziânia, inadvertidamente enraizou uma tradição que transcendeu o simples cultivo agrícola. As mudas floresceram nos solos propícios da região como uma cultura agrícola e um componente essencial da identidade gastronômica local (Aveni *et al.,* 2018)

Atualmente, a presença do marmelo na cultura de Luziânia é um testemunho da influência histórica direta da Casa de Bragança. O doce de marmelo, uma herança duradoura dessa conexão, mantém-se como uma manifestação tangível do passado, preservando a história da cidade e sua identidade cultural.

O primeiro pé de marmelo plantado em Luziânia remonta ao ano de 1770, na fazenda Engenho da Palma (Melo, 1992). Logo no início, notou-se uma perfeita adaptação às condições climáticas e ao solo local. Essas condições originaram frutos com características notáveis, capazes de produzir o doce de marmelo, ou marmelada, com muita qualidade e sabor. Comenta-se que a Casa Real de Bragança tinha um gosto particular pela marmelada. Por muitos anos,

esse doce foi o maior impulsionador do comércio local em Santa Luzia, região que posteriormente tornou-se o município de Luziânia.

Neste ponto, é importante observar que no livro - Viagem no Interior do Brasil: empreendida nos anos de 1817 a 1821 -, o médico Johann Baptist Emanuel Pohl (1951) observou que "os moradores de Santa Luzia vivem em parte de suas plantações, um pouco da criação do gado e do comércio e, principalmente, de uma famosa marmelada que vai até a cidade do Rio de Janeiro" (Aveni *et al.,* 2018, p, 1202-1203).

No ano de 1770, conforme destaca Melo (1992), um pequeno gesto agrícola na fazenda Engenho da Palma, em Luziânia, lançou as bases para uma tradição duradoura: o plantio do primeiro marmeleiro na região. A perfeita adaptação dessa fruta às condições climáticas e ao solo local garantiu seu cultivo bem-sucedido, bem como deu origem a frutos excepcionais, cujas características proporcionaram a produção de uma marmelada de qualidade singular (Melo, 1992).

Ainda de acordo com Melo (1992):

> Desse pé original saíram as primeiras mudas que proliferaram nas bicentenárias fazendas Ponte-Alta, Barreiros, Jataí, Vargem, Mesquita, Santa Bárbara, Riacho Frio, Saia Velha e outras, onde existiram grandes marmeleirais, na maioria hoje extintos. Entretanto, ainda existem atualmente plantações de marmeleiros em várias fazendas do Município, com produção ativa de marmelada, em escala comercial de segundo porte, artesanal (Melo, 1992, p. 03).

Depois do marmeleiro plantado em Luziânia, uma rica disseminação de mudas se desdobrou nas centenárias fazendas Ponte-Alta, Barreiros, Jataí, Vargem, Mesquita, Santa Bárbara, Riacho Frio e em outras propriedades igualmente históricas. Naquele período, essas regiões formaram vastas extensões de marmelais, cuja grande maioria, atualmente, não existe mais. Apesar da extinção desses marmelais monumentais, algumas fazendas do município mantêm suas plantações de marmeleiros.

Desse modo, essas fazendas preservam a tradição e mantêm a produção ativa de marmelada em escala comercial de segundo porte, ainda de forma artesanal. Essas plantações são testemunhas da continuidade de uma prática centenária e representam a resiliência da tradição do marmelo na região que foi adaptando-se às mudanças ao longo dos anos.

Essa doce iguaria não demorou a conquistar paladares e a se tornar um ponto de referência na região. O reconhecimento não se limitava apenas à região em que o doce era produzido; a Casa Real de Bragança, conhecida por sua apreciação por marmelada, conferiu à

produção de Luziânia uma distinção especial. Além de ser um deleite local, a marmelada tornou-se um impulsionador significativo do comércio em Santa Luzia (antigo nome da região), influenciando a economia local e a identidade cultural da comunidade.

É importante destacar que os relatos de viagem, como aquele registrado por Johann Baptist Emanuel Pohl durante sua jornada no Brasil entre 1817 e 1821, desempenham um papel fundamental na construção da história do país. Essas narrativas oferecem uma janela para o passado, capturando eventos, lugares, as nuances da vida cotidiana, costumes e tradições que moldaram as comunidades locais (Aveni *et al.*, 2018).

No caso específico de Luziânia, a menção da dependência da comunidade em relação à marmelada no relato de Pohl contribuiu para validar a importância econômica desse doce e ressaltar sua presença distinta na vida diária das pessoas. Ao documentarem as práticas culturais e econômicas, os relatos de viagem contribuem significativamente para a compreensão da diversidade e riqueza da história brasileira.

Entre saberes e tradições: a Marmelada de Santa Luzia como patrimônio imaterial

A relação entre a marmelada e sua imaterialidade transcende a mera produção de um doce. É um vínculo intrínseco com a história, a cultura e a identidade da comunidade de Santa Luzia. A transmissão oral de conhecimento, passando de geração em geração, é um dos pilares dessa ligação. O segredo por trás da preparação da marmelada é compartilhado entre familiares e vizinhos, em um fluxo contínuo de saberes e fazeres que não está registrado em documentos formais, mas sim enraizado nas práticas cotidianas e na experiência coletiva.

A história do marmelo ressoa desde os primórdios de Luziânia, marcada pelo ciclo do ouro e pela influência dos colonizadores, até os dias atuais, em que a tradição persiste e se transforma nas vivências das comunidades quilombolas. Neste encontro entre passado e presente emerge uma narrativa que destaca a evolução de um fruto, revelando as complexas tramas da identidade e da preservação cultural no Brasil.

> Embora a marmelada seja um doce de origens lusas, sua produção era feita pelos escravos destas fazendas; assim, tornou-se uma tradição das populações de origem africana que trabalhavam nas fazendas e que, posteriormente, formaram os quilombos da região. A maioria dos grandes marmelais encontrou seu ocaso no século XX, perdendo espaço para a agropecuária e para a indústria. Outro motivo, observado pelos produtores, foi que o plantio da soja atraiu novas pragas que estão matando as árvores (Aveni *et al*., 2018, p,1203).

A marmelada transcende sua forma física como um doce e se estabelece como um símbolo vivo do patrimônio imaterial. Ao ser reconhecida como patrimônio cultural imaterial, a marmelada não apenas preserva uma técnica culinária específica, mas também mantém viva uma série de práticas, saberes e tradições transmitidas ao longo de gerações.

Sua importância não se dá apenas no aspecto gastronômico, pois reflete a identidade cultural e social de uma comunidade específica, como Santa Luzia. Além disso, o reconhecimento oficial da marmelada como patrimônio imaterial contribui para sua valorização e proteção, garantindo sua continuidade e relevância no contexto contemporâneo. Assim, a marmelada não é apenas um alimento saboroso, mas um testemunho vivo da riqueza e diversidade do patrimônio cultural brasileiro.

> Ao propor práticas e estratégias para a salvaguarda de bens culturais de natureza imaterial, o Iphan enfrenta o desafio de trabalhar na perspectiva de reconhecimento e valorização das diversificadas e dinâmicas referências culturais de diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (IPHAN, 2012, p. 05).

Observa-se, a partir das considerações supracitadas, que há uma complexidade enfrentada ao buscar o processo de preservação dos bens culturais de cunho imaterial, como a tradição da Marmelada de Santa Luzia. Ao propor estratégias para salvaguardar essa expressão única da cultura brasileira, o Instituto do Património Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) se confronta com o desafio de reconhecer e valorizar não apenas a própria prática culinária, mas também as histórias, técnicas e significados culturais associados a ela. Isso requer uma abordagem sensível e inclusiva que leve em consideração não apenas a receita e o processo de produção, mas também os contextos sociais, históricos e culturais mais amplos que envolvem a Marmelada de Santa Luzia.

Assim, o IPHAN busca garantir que essa tradição gastronômica seja protegida e promovida como parte essencial do patrimônio cultural imaterial do Brasil, contribuindo para a preservação da diversidade e da identidade cultural brasileira.

Após anos de tradição enraizada na cidade de Luziânia, esse doce especial recebeu o merecido reconhecimento. Através da Lei Estadual nº 21.278, promulgada pela Assembleia Legislativa do Estado de Goiás em 5 de abril de 2022, a marmelada foi oficialmente reconhecida como patrimônio cultural e imaterial goiano. Este marco legislativo celebra a doçura desse tradicional quitute e honra os saberes transmitidos ao longo de gerações.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Ao passar de pai para filho, depois para os netos, a arte de fazer marmelada tem sido preservada para além de sua receita, mas também mantém viva uma parte importante da identidade cultural de Goiás. Esse reconhecimento oficial contribui para a proteção da tradição da marmelada, bem como destaca a importância de salvaguardar os saberes tradicionais que permeiam cultura goiana.

> LEI Nº 21.278, DE 5 DE ABRIL DE 2022
> Dispõe sobre o reconhecimento da Marmelada de Santa Luzia como patrimônio cultural e imaterial goiano.
> A ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE GOIÁS, nos termos do art. 10 da Constituição Estadual, decreta e eu sanciono a seguinte Lei:
> Art. 1º A gastronomia e cultura da Marmelada de Santa Luzia ficam declaradas como patrimônio cultural e imaterial goiano.
> Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.
> Goiânia, 5 de abril de 2022; 134º da República.
>
> RONALDO CAIADO
> Governador do Estado
> CORONEL ADAILTON
> Deputado Estadual

A Lei nº 21.278, promulgada em 5 de abril de 2022, pela Assembleia Legislativa do Estado de Goiás, representa um marco significativo na preservação e valorização da cultura goiana. Ao reconhecer oficialmente a Marmelada de Santa Luzia como patrimônio cultural e imaterial do estado, a legislação destaca a importância histórica e cultural desse doce tradicional, enraizado na gastronomia local.

Essa medida legislativa, além de proteger a tradição da marmelada, também reconhece seu valor como parte integrante da identidade cultural goiana, promovendo sua continuidade e celebração entre as gerações futuras.

> O ato de salvaguardar bens de natureza imaterial, envolve mais do que a ação obrigatória do Estado; envolve também as contribuições da sociedade, suas formas de organização e difusão, entre produtores e usuários dos bens culturais, cabendo ao Estado a garantia compulsória dos recursos públicos para a salvaguarda (Laraia, 2004). As políticas de proteção em correlação com o registro, respeitam a dinamicidade e mutabilidade de cada bem imaterial, garantido a continuidade histórica do bem no processo de recriação da base social e nos usos e significados atribuídos ao longo do tempo (Albuquerque; Menezes; Silveira, 2021, p. 03).

A preservação e conservação da Marmelada de Santa Luzia como patrimônio cultural e imaterial goiano demanda um esforço conjunto entre o Estado e a sociedade. É mais do que a

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

simples proteção de uma receita culinária; é o reconhecimento e a valorização de uma tradição enraizada na identidade cultural de Goiás.

O Estado desempenha um papel fundamental ao garantir recursos e políticas públicas para essa salvaguarda, enquanto a sociedade contribui por meio da promoção, difusão e prática contínua dessa arte culinária. Nesse sentido, é necessário adaptar as estratégias de preservação à mutabilidade da tradição da marmelada, garantindo sua continuidade histórica e relevância cultural ao longo do tempo.

A imaterialidade do patrimônio cultural, exemplificado pela Marmelada de Santa Luzia, reflete a dimensão imaterial que Pelegrini (2020) destaca ao definir o patrimônio imaterial. Esse conceito abrange práticas, representações e técnicas intrinsecamente vinculadas às comunidades ou grupos específicos que as reconhecem como parte integrante de um processo de patrimonialização. Nesse contexto, os saberes e fazeres transmitidos de geração em geração e, continuamente recriados por comunidades engajadas na interação com a natureza, assumem um papel fundamental.

De acordo com Pelegrini (2020), essas práticas contribuem para a preservação das tradições e desempenham um papel crucial na formação e afirmação de identidade para o grupo social. A Marmelada de Santa Luzia, portanto, vai além de um simples doce; ela personifica uma herança imaterial enraizada na interconexão entre as práticas culturais, a natureza e a construção da identidade comunitária.

> Os saberes curativos religiosos e culinários, constituem-se como patrimônio imaterial quando articulam as experiências e vivências correlacionadas no presente e no passado. Logo, alicerçam em si as relações de sociabilidade, que envolvem práticas e domínios da vida social, expressos em saberes, ofícios, modos de fazer; celebrações, formas de expressão cênicas, plásticas, musicais, lúdicas; e lugares (como mercados, feiras e santuários, que abrigam práticas culturais coletivas) (Pelegrini, 2020, p. 72).

Os saberes curativos, religiosos e culinários, quando entrelaçados à prática da Marmelada de Santa Luzia, convergem para a construção de um patrimônio imaterial singular. Na tradição da produção desse doce característico, são observadas técnicas culinárias transmitidas de geração em geração, uma interseção com elementos religiosos que se refletem nos rituais associados à colheita dos marmelos ou no compartilhamento do doce em celebrações festivas.

As feiras e mercados onde a Marmelada de Santa Luzia é comercializada, tornam-se cenários de práticas culturais coletivas. Essa prática, com suas raízes profundas no passado e

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

sua expressão presente, preserva sabores culinários e incorpora aspectos sociais, rituais e lugares que moldam a identidade da comunidade. Portanto, a produção da Marmelada de Santa Luzia emerge como um ato culinário e uma expressão viva do patrimônio imaterial que une saberes, práticas e valores culturais no tecido da comunidade de Luziânia-Goiás.

Nas comunidades tradicionais, nas quais o doce de marmelo é produzido por meio das práticas e saberes da comunidade quilombola de Mesquita, conforme Lisboa (2018):

> Este é o caso do Povoado Mesquita ou Quilombo Mesquita, uma comunidade economicamente fundada na agricultura e seus produtos, mas que tem passado por constantes processos de modernização parcial que promovem mudanças nas práticas agrícolas, as quais convivem lado a lado com as práticas tradicionais da agricultura ancestral quilombola. Os sistemas agrícolas abarcam tanto formas tradicionais de produção sem uso de insumos externos até cultivos totalmente dependentes da compra de insumos em lojas agropecuárias, como é o caso do milho. Ao mesmo tempo, encontram-se atividades agrícolas e agroindustriais bastante tradicionais altamente dependentes do conhecimento dos mais velhos, como é o caso do cultivo do marmelo, cujo sistema de produção é dominado por poucas pessoas na comunidade (Lisboa, 2018, p. 12).

O caso do Povoado Mesquita, ou Quilombo Mesquita, contribui para refletir sobre o patrimônio imaterial no contexto das transformações agrícolas. Nessa comunidade, a interseção entre práticas agrícolas tradicionais e a modernização parcial revela-se como um patrimônio vivo em constante diálogo entre passado e presente.

A coexistência de sistemas agrícolas que variam desde métodos tradicionais, sem a utilização de insumos externos, até cultivos modernizados, dependendo inteiramente de insumos adquiridos, ilustra a complexidade das escolhas enfrentadas pela comunidade. A dualidade na abordagem agrícola é um reflexo das forças modernizadoras que influenciam a comunidade, ao passo que, simultaneamente, são preservadas práticas ancestrais.

É particularmente notável no cultivo do marmelo, em que o conhecimento transmitido pelos mais velhos desempenha um papel fundamental. Esse sistema de produção, além de uma prática agrícola, é um componente intrínseco do patrimônio imaterial da comunidade. A expertise limitada a poucas pessoas destaca a necessidade de preservar saberes específicos e aponta para a vulnerabilidade dessa tradição diante das mudanças.

Para se considerar o patrimônio imaterial é importante entender como as práticas agrícolas não são meramente econômicas, mas representam uma teia complexa de identidade cultural, tradições transmitidas oralmente e uma ligação com o território. O Povoado Mesquita, com sua dualidade entre o antigo e o novo, ilustra vividamente como as escolhas agrícolas são,

em última instância, uma expressão dinâmica e em evolução do patrimônio imaterial, moldando e sendo moldadas pela identidade e cultura quilombola (Lisboa, 2018).

Ao integrar essas práticas de transmissão de conhecimento no cotidiano da comunidade, estabelece-se um compromisso contínuo com a preservação do patrimônio cultural. Essa abordagem prática mantém viva a tradição, incentivando a participação ativa das novas gerações na continuidade dessa prática agrícola única.

Assim, colocar em prática a transmissão desses saberes é apenas uma medida de preservação importante e constitui um investimento no fortalecimento da identidade cultural e na sustentabilidade do patrimônio imaterial do Povoado Mesquita, garantindo que a tradição do cultivo do marmelo perdure nas gerações futuras.

> Quando o alimento é transformado culturalmente, a partir de métodos de aquisição, de preparo e de consumo, há o estabelecimento de um caráter indenitário específico de dada sociedade (MAIA, 2019). Essas identidades se realizam por meio das tradições, dos regionalismos e do saber-fazer, características que compõem a cultura gastronômica local e que revestem de significados os modos de vida dos diferentes grupos, além de atuarem como instrumento de aproximação e, ou, distanciamento dos povos (Barbosa, 2019 apud Cardoso, 2021, p. 53).

A interligação entre a transformação cultural dos alimentos e o patrimônio cultural revela-se como um processo dinâmico e enriquecedor em que a culinária se converte em um elemento-chave na preservação e transmissão da identidade de uma comunidade.

Quando se considera a gastronomia como parte integrante do patrimônio cultural, observa-se que os métodos de aquisição, preparo e consumo de alimentos transcendem o âmbito da nutrição, transformando-se em uma expressão viva e palatável da herança cultural (Cardoso, 2021).

A partir das tradições, regionalismos e do saber-fazer incorporados à cultura gastronômica local, os alimentos adquirem significados que transcendem o puramente alimentar. Eles se tornam testemunhos tangíveis da história, do modo de vida e das relações sociais de um grupo. A preservação dessas práticas culinárias não é apenas uma questão de sabor, mas também uma salvaguarda do patrimônio cultural que contribui para a garantia de que a identidade da sociedade se mantenha através das gerações.

No contexto do patrimônio cultural, a gastronomia local reflete a diversidade de ingredientes e técnicas culinárias e atua como um elo entre o passado e o presente. As receitas transmitidas oralmente, as tradições associadas a determinados pratos e a escolha de ingredientes locais saciam apetites e preservam narrativas que, por sua vez, contribuem para a

construção e continuidade do patrimônio cultural de uma comunidade. Assim, a transformação cultural dos alimentos transcende o prazer gastronômico; ela é um ato de preservação e celebração da riqueza cultural que define uma sociedade (Cardoso, 2021).

Considerações Finais

Diante do que foi apresentado neste artigo, observa-se que a Marmelada de Santa Luzia emerge não apenas como um doce saboroso, mas como um símbolo vivo da rica herança cultural de Goiás. Seu reconhecimento como patrimônio cultural e imaterial goiano marca um processo significativo na preservação e valorização das tradições locais, destacando a importância de proteger e promover as expressões culturais que moldam a identidade de uma comunidade. Ao mesmo tempo, a preservação da marmelada representa um desafio contínuo, exigindo o comprometimento tanto do Estado quanto da sociedade em garantir que essa tradição seja transmitida às gerações futuras.

Por fim, é fundamental reconhecer que a preservação da Marmelada de Santa Luzia vai além da proteção de uma simples receita culinária; é a salvaguarda de um patrimônio vivo e dinâmico que reflete a identidade, os saberes e as práticas de uma comunidade. À medida que se avança, é necessário continuar a apoiar iniciativas que promovam a valorização e a difusão da marmelada, garantindo que essa doce tradição continue a adoçar as vidas das pessoas e a enriquecer a cultura de Goiás por muitos anos vindouros.

Referências

ALBUQUERQUE, Daniela Eugênia Moura de; MENEZES, Danúbia Mendes Souza; SILVEIRA, Murilo Artur Araújo da. Bens imateriais em processo de instrução para registro no Iphan: tensões sociais em torno da salvaguarda na região Nordeste do Brasil. *Encontros Bibli:* revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação, *[S. l.]*, v. 26, p. 01–19, 2021. DOI: 10.5007/1518-2924.2021.e79323. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/eb/article/view/79323. Acesso em: 29 abr. 2024.

AVENI, Alessandro; MELLO, Andrei Simão de; CORDEIRO, Fábio Lima; SALDANHA, Daniela Soares Couto; CARVALHO, Debora Mendes; Marmelada de Santa Luzia: análise da potencialidade de Luziânia e região para uma indicação geográfica; *Cadernos de Prospecção* – Salvador, v. 11, n. 4, p. 1199-1211, dezembro, 2018

CARDOSO, Virginia Arlinda da Silva. *Tradições culinárias, gênero e geração no turismo cultural de dois distritos de Ouro Preto – MG*. (Tese). Universidade Federal de Viçosa. Viçosa - Minas Gerais; 2021. Disponível em:

https://www.locus.ufv.br/bitstream/123456789/28813/1/texto%20completo.pdf; Acesso em: 13. Abr. 2024

GOIÁS. Lei Estadual Nº 21.278, de 05 de abril de 2022. *Dispõe sobre o reconhecimento da Marmelada de Santa Luzia como patrimônio cultural e imaterial goiano*; Disponível em: https://legisla.casacivil.go.gov.br/pesquisa_legislacao/105276/lei-21278; Acesso em: 10. Abr. 2024

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Patrimônio Cultural Imaterial*: para saber mais / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; texto e revisão de, Natália Guerra Brayner. -- 3. ed. -- Brasília, DF: Iphan, 2012. 36 p.

LISBOA, Danusa Benedita. *Agricultura e piscicultura familiar no povoado Mesquita*: uma comunidade tradicional descendente de quilombolas. (Monografia). Universidade de Brasília; Faculdade de Agronomia e Medicina Veterinária. Brasília-DF; 2020. Disponível em: https://bdm.unb.br/bitstream/10483/27748/1/2020_DanusaBeneditaLisboa_tcc.pdf; Acesso em: 06. Out. 2023

LUZIÂNIA. In: *Enciclopédia dos municípios brasileiros*. Rio de Janeiro: IBGE, 1958. v. 36, p. 268-271. Disponível em:http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv27295_36.pdf. Acesso em: 01. Abr. 2024

MELO, Jesus Benedito. História e Tecnologia Culinária; A Tradição Marmeleira do Planalto. *Diário da Câmara legislativa*. Brasília, dezembro, 1992; ano 1, nº 2. Disponível em: http://www.cerratense.com.br/arquivospdf/Esc%20Jesus%20Benedito%20Melo%20-%20artigo%20-%20DF%20Letras%20-%20v.%201%20n.%202.pdf; Acesso em: 07. Out. 2023

PELEGRINI, Sandra; Patrimônio Imaterial: In: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina. (org.) *Dicionário temático de patrimônio*: Debates contemporâneos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2020.

O ENSINO DE HISTÓRIA NA EDUCAÇÃO INFANTIL ATRAVÉS DO LÚDICO: RECOMENDO À METODOLOGIA DA AULA-OFICINA

Ana Priscila Pires Vieira

Minha intenção na pesquisa e desenvolvimento do meu projeto, é poder observar no meu cotidiano, percebo que o Ensino de História na Educação Infantil é promovido, por muitas vezes, de forma desalinhada a real essência do campo, voltado a formação da criticidade e da consciência histórica. É possível observar que muitos professores realizam ações pautadas na simples leitura e assimilação dos conteúdos, impedindo que os alunos exercitem sua autonomia e protagonizem sua própria aprendizagem. Com base nessas experiências, percebo a necessidade de pensar o Ensino de História ofertado nas bases da educação formal. Onde meu aluno possa se ver e se reconhecer como ser ativo e existencial dessa história. Percebendo que a História não é algo antigo, fatos do passado prontos e acabados, e sim que ela continua e cada um de nós fazemos parte dela, que nós somos a História. Sendo assim**,** como a promoção lúdica do Ensino de História pode contribuir com a formação histórica das crianças na Educação Infantil? Como fazer as crianças se reconhecerem como parte de uma História em construção e não como uma História única e acabada.

Palavras-chave: Educação Infantil, Ensino de História, Lúdico e Didática.

Durante minha pesquisa pretendo analisar as contribuições da abordagem lúdica do Ensino de História na Educação Infantil através da promoção de práticas educativas no modelo Aula-Oficina.

Compreender as percepções das professoras-alvo acerca da abordagem de conteúdos históricos no seu cotidiano de atuação docente; Projetar uma Sequência Didática de abordagem lúdica de conteúdos históricos e fundamentada no modelo Aula Oficina de Isabel Barca; Construir uma unidade didática que contribua com a ressignificação do Ensino de História na Educação Infantil.

Onde, primeiramente, será realizada uma pesquisa bibliográfica voltada a aquisição de um arcabouço teórico sobre o campo histórico, mais especificamente sobre o Ensino de História. A seguir, será realizada uma pesquisa de campo na Escola Municipal Ediene da Silva Dias, localizada no município de Ouvidor/GO, que terá como foco identificar, através da aplicação de questionários, as percepções das professoras da instituição acerca da abordagem dos conteúdos históricos em seu cotidiano de atuação. Posteriormente será elaborada uma Sequência Didática sobre um tema histórico. A Sequência Didática será orientada pelo modelo da Aula-Oficina de Isabel Barca, que atribui ao aluno posição de destaque em meio aos processos educativos. A Sequência Didática, após sua aplicação e ajustes, poderá ser convertida em uma unidade didática que contribuirá com a diversificação das práticas educativas realizadas por profissionais que atuam na Educação Infantil.

A disciplina de História exerce papel determinante na formação humana, uma vez que é capaz de munir os indivíduos das habilidades e competências necessárias para uma vida socialmente ativa e transformadora. Contudo, na Educação Infantil, a abordagem de conteúdos históricos é nitidamente limitada. Ao se observar o cotidiano de práticas educativas na Educação Infantil, é possível observar uma redução da História a um simples compilado de informações, por vezes repassado de forma descontextualizada e meramente informativa. Essas práticas decorrem de um déficit formativo que remonta da própria formação de pedagogos, organizada de modo que a aquisição de habilidades críticas e reflexivas é compreendida como algo secundário. Nesse sentido, pensar o Ensino de História na Educação Infantil demanda, a princípio, reconhecer os delineamentos desse objeto e desse nível da escolarização.

Segundo a Lei de Diretrizes e Bases da Educação de 1996, “Art. 4º O dever do Estado com educação escolar pública será efetivado mediante a garantia de: II – educação infantil gratuita às crianças de até 5 (cinco) anos de idade” (Brasil, 1996). Essa obrigatoriedade visa cumprir as prerrogativas expressas na Constituição Federativa do Brasil de 1988, que compreende a educação como um direito de todo cidadão: “Art. 205. A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho” (Brasil, 1988).

Sobre a Educação Infantil, a LDB/96 diz o seguinte: “Art. 29. A educação infantil, primeira etapa da educação básica, tem como finalidade o desenvolvimento integral da criança de até 5 (cinco) anos, em seus aspectos físico, psicológico, intelectual e social, complementando a ação da família e da comunidade” (Brasil, 2017, p. 22). Como pode-se observar, a própria

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

definição da Educação Infantil envolve um aspecto social/familiar, que compreende o estudante como um sujeito inserido em um contexto social, que exerce influência direta sobre seu desenvolvimento.

A formação inicial deve contemplar diversas esferas que não somente a intelectual, afinal, o objetivo é formar cidadãos de forma integral. Ademais, é necessário pensar na complexidade da fase da infância, momento no qual um conjunto de operações são construídas: "[...] ao falar-se (e ao estudar-se) as crianças, produzem-se, na ordem do discurso e na ordem das políticas sociais, efeitos contraditórios, que resultam da extrema complexidade social da infância e da heterogeneidade das condições de vida". (Pinto; Sarmento, 1997, p. 14). Assim, pensar a Educação Infantil sob a perspectiva histórica requer, primeiramente, um reconhecimento de suas especificidades. A Resolução CNE/CEB n.º 5/2009, em seu Artigo 4º, define a criança como "[...] sujeito histórico e de direitos, que, nas interações, relações e práticas cotidianas que vivência, constrói sua identidade pessoal e coletiva, brinca, imagina, fantasia, deseja, aprende, observa, experimenta, narra, questiona e constrói sentidos sobre a natureza e a sociedade, produzindo cultura" (Brasil, 2009).

É necessário considerar que, historicamente, a educação foi um instrumento de formação das elites. Seu principal intuito era preparar os filhos das classes abastadas para a ocupação de cargos administrativos e políticos de relevância na esfera social. Na atual conjuntura, os processos educativos, embora também se destinem as classes populares, ainda são orientados pelos anseios das classes dirigentes, ou seja, a própria cultura escolar ainda se configura em torno de um ideal de sociedade traçado por uma classe seleta. Destarte, cabe pensar a Educação Infantil como um espaço, dentre diversos, no qual um projeto social é amplamente difundido, mesmo que de forma velada. Considerar esse ponto é essencial para a construção de um estudo científico. A partir disso, neste estudo espera-se responder ao seguinte questionamento: Como a promoção lúdica do Ensino de História pode contribuir com a formação histórica das crianças na Educação Infantil?

Os efeitos da simplificação da História podem ser percebidos quando os estudantes adentram ao Ensino Fundamental II, momento no qual essa disciplina é abordada por um professor específico. Nesse momento, observa-se que muitos estudantes compreendem a História como algo mitológico e pouco significativo, o que gera efeitos sobre o desenvolvimento de suas funções críticas e reflexivas, essenciais para uma existência ativa e transformadora na sociedade. Além disso, é possível identificar uma ausência de debates que promovam, mesmo que de forma inicial, a construção de uma consciência histórica. Pelo

contrário, a História permanece sendo utilizada como um instrumento de promoção de certo conformismo frente a ordem posta, ou seja, através dela, os profissionais da Educação Infantil apresentam conteúdos e traçam práticas que coadunam com a perpetuação das configurações sociais, pautadas em determinados valores e crenças.

De fato, o público-alvo da Educação Infantil, devido ao estágio inicial de desenvolvimento, carece de condições para o reconhecimento de aspectos mais complexos da vida social, contudo, isso não impede a realização de ações voltadas a formação ativa e crítica. Cabe salientar que esse fenômeno está diretamente associado a uma cultura escolar, que hipervaloriza disciplinas como a Língua Portuguesa e a Matemática, em detrimento dos demais componentes curriculares, especialmente do campo das Ciências Humanas e Sociais. Nesse âmbito, a História é percebida como a disciplina sensível, cuja abordagem pode gerar dilemas "prejudiciais" para os sujeitos.

Além dos pontos supracitados, cabe mencionar que, na Educação Infantil, ainda há uma dominação do modelo tradicional, no qual o professor é responsável por verbalizar seus conhecimentos e o estudante por ouvir e assimilar o conteúdo. Esse método, embora apresente suas contribuições no sentido de introduzir conceitos em ocasiões em que estes estão ausentes, por si só, não é mais suficiente para atender às demandas formativas da atual geração.

No cotidiano, percebo que o Ensino de História na Educação Infantil é promovido, por muitas vezes, de forma desalinhada a real essência do campo, voltado a formação da criticidade e da consciência histórica. É possível observar que muitos professores realizam ações pautadas na simples leitura e assimilação dos conteúdos, impedindo que os alunos exercitem sua autonomia e protagonizem sua própria aprendizagem. Com base nessas experiências, percebo a necessidade de pensar o Ensino de História ofertado nas bases da educação formal.

Sendo assim pretendo a partir dos meus estudos, compreender como o Ensino de História tem sido ministrado na Educação Infantil em uma instituição de ensino pública do município de Ouvidor/GO, para assim introduzir a abordagem lúdica através da promoção de práticas educativas no modelo Aula-Oficina.

De acordo com meus estudos e leituras pretendo compreender a articulação do Ensino de História na Educação Infantil em uma instituição de ensino, tendo em vista seus documentos curriculares e práticas educativas;

Projetar uma Sequência Didática de abordagem lúdica de conteúdos históricos e fundamentada no modelo Aula Oficina de Isabel Barca;

Construir uma unidade didática que contribua com a ressignificação do Ensino de História na Educação Infantil.

Segundo Brodbeck (2009), principal papel do Ensino de História consiste em oferecer ao aluno instrumentos que o permitam visualizar o meio social a partir de lentes críticas e reflexivas: "[...] O ensino de História deve oferecer ao aluno um estímulo para a compreensão da realidade. É importante que ele seja motivado a falar, expor suas ideias sobre variados assuntos, debatê-los com os colegas, reformulá-los" (Brodbeck, 2009, p. 07).

No Ensino de História, a relação professor x aluno assume características particulares. Para propiciar o desenvolvimento pleno dos estudantes, o professor deve oferecer "[...] elementos que lhes permitam ultrapassar as sempre lembradas formas tradicionais de ensino da História, que parecem valorizar, principalmente, o sentimento de pertencer (para servir) a uma grande nação, assim como fizeram os heróis responsáveis pela sua construção" (Miceli, 2021, p. 37). Para isso, os conteúdos programáticos pautados em uma visão historicista e apresentados nos livros didáticos devem ser alvo de questionamentos. Essa prática, além de contribuir com o processo de construção da criticidade dos sujeitos, auxilia a ciência histórica a ultrapassar os vestígios de uma visão integralmente positivista ainda difundidos no campo científico.

No cotidiano do Ensino de História, a neutralidade não possui espaço, afinal, diferentemente do que ocorre em outras ciências, o laboratório de aprendizagem histórica também é constituído pela essência do professor, dotado de concepções e percepções sobre o mundo. Ou seja, não existem normas reguladoras da reflexão histórica, bem como dos desfechos dessas reflexões. Frente a isso, faz-se necessário que o docente acione frequentemente a realidade vivida pelos alunos, não podendo negligenciar suas experiências de vida (Nadai, 2021). É necessário ressaltar que a História é um componente de difícil manejo. Sua essência não se encontra nas datas ou nomes promovidos ao longo dos tempos, mas sim dos entremeios e nas fissuras dos fenômenos em pauta (Miceli, 2021).

Segundo Miceli (2021, p. 41), "Em primeiro lugar, importa lembrar que, para ensinar História, é preciso gostar de História. Só assim fórmulas e convenções consideradas tradicionais podem ser superadas ou aprimoradas, para pôr em seu lugar um ambiente marcado pela reflexão e animado pelo debate". No entanto, a atmosfera profissionalizante do país impõe um padrão que por muitas vezes não permite com que os indivíduos invistam em cursos superiores de seu interesse. As classes baixas não possuem condições financeiras de arcar com os gastos de uma instituição privada, e as instituições públicas, na maioria das situações, enquadram seus cursos

em um nicho nitidamente hierarquizado, em que as licenciaturas são ofertadas no turno noturno e os demais cursos no turno matutino e/ou integral.

Para além do plano teórico e conceitual, ensinar História demanda estratégia. Os estudantes devem compreender o significado daquilo que está repassado. Afinal, como postula Miceli (2021), é mais interessante observar a evolução de uma planta que brota de um fragmento de algodão que escutar um discurso sobre grandes impérios, ora em ascensão, ora em queda. “Parece e é, porque a plantinha surge à frente de quem aprende; cheira à vida, enquanto a História cheira a poeira, coisa velha e de pouca valia” (Miceli, 2021, p. 51). Para que uma História preocupada com as mazelas sociais se firme no Brasil ‘E necessário ter coragem de superar e ignorar programas oficiais, burlar vigilâncias, criar e aceitar novos desafios e experiencias. É necessário ter coragem de lutar de todas as formas para que, na voz de seus profissionais, a História ganhe respeito e importância [...]” (Miceli, 2021, p. 51).

Na Educação Infantil, Pereira e Pacheco (2013, p. 13) enfatiza que “Faz-se necessário que a escola e o professor de História nas Séries Iniciais, considerem que é preciso instigar no aluno a formação de uma consciência crítica e cidadã, uma vez que esta deve ser encarada como mola propulsora para passos na formação histórica, de cada agente”. Ao estudar a História, as crianças aprendem a investigar causas e consequências e a analisar diferentes perspectivas. Essas habilidades não apenas beneficiam seu entendimento do passado, mas também são transferíveis para outras áreas do conhecimento e para a vida cotidiana.

Além disso, o ensino de História ajuda as crianças a construir uma base sólida para entender a sociedade, a cultura e as instituições que fazem parte de suas vidas. Elas podem aprender como a sociedade evoluiu ao longo do tempo, as mudanças nas normas e valores e como eventos passados impactam o presente. Cabe salientar que, assim como evidenciado por Bruner (1996, p. 41): “[...] não é fácil, embora suas intenções sejam multiculturais, ajudar uma criança de 10 anos a criar uma história1, que a inclua num outro mundo para o qual sua família e vizinhança tenham sido transportados”.

O estudo da História também contribui para o desenvolvimento de uma identidade cultural e um senso de pertencimento. Conhecer a história de sua própria cultura e origens é fundamental para fortalecer a autoestima e o autoconhecimento das crianças. Além disso, ao explorar a história de diferentes culturas e períodos de tempo, as crianças ganham uma apreciação mais profunda pela diversidade do mundo, promovendo a tolerância e o respeito pelas diferenças. Há também o desenvolvimento de habilidades de comunicação, à medida que as crianças são incentivadas a narrar histórias, expressar ideias de forma verbal e escrita, e

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

compartilhar o conhecimento adquirido. Essas habilidades são cruciais para o sucesso acadêmico e profissional no futuro.

Conforme Monteiro (2001, p. 21), "Aquilo que ele ensina somente se tornará conhecimento emancipador para seus alunos se for resultado de um processo em que ambos utilizam o conhecimento de forma autônoma como instrumento para compreensão e/ou transformação do contexto histórico-social". Nesse sentido, é necessário pensar em estratégias que posicionem o educando no centro das ações formativas, de modo que sua autonomia seja respeitada e suas preferências sejam consideradas. Como aponta Freire (2020), o respeito à autonomia do educando não deve ser compreendido como uma concessão por parte do professor, mas como um direito, afinal, todos adentramos ao espaço educativo dotados de conhecimento e experiências, que devem ser o ponto de partida de qualquer prática docente.

Para reconfigurar essas práticas redutoras, o uso do lúdico associadamente à metodologia da Aula Oficina apresenta-se enquanto uma possibilidade. O lúdico deve ser compreendido como uma ação humana que se expressa espontaneamente em diversos momentos do cotidiano, portanto, seu uso nos processos educativos é capaz de ampliar o interesse dos estudantes, de modo que estes percebam a importância do conteúdo trabalhado. "A ludicidade é uma possibilidade que o docente, visto como mediador do conhecimento, tem pela busca na melhoria do aprendizado, pois, além de ser motivadora, pode contemplar vários conteúdos [...]" (Arantes; Barbosa, 2017, p. 111). É necessário salientar que, no cotidiano de atuação profissional, o lúdico já é utilizado pelos profissionais da educação. Contudo, seu uso na Educação Infantil se dá, geralmente, de forma despretensiosa, com o simples objetivo de manter os estudantes sob "controle". Afinal, o uso de brincadeiras é ideal para que os estudantes se mantenham envolvidos em torno de uma atividade.

> Brincar é sinônimo de aprender, pois o brincar e o jogar geram um espaço para pensar, sendo que a criança avança no raciocínio, desenvolve o pensamento, estabelece contatos sociais, compreende o meio, satisfaz desejos, desenvolve habilidades, conhecimentos e criatividade. As interações que o brincar e o jogo oportunizam favorecem a superação do egocentrismo, desenvolvendo a solidariedade e a empatia, e introduzem, especialmente no compartilhamento de jogos e brinquedos, novos sentimentos para a posse e o consumo (Araújo, Menezes; Souza, 2012, p. 03).

Corroborando com a afirmação acima, Gomes (2009), aponta que o uso de atividades lúdicas contribui com o desenvolvimento das esferas intelectual, física, emocional e moral da criança. Além disso, essas atividades promovem a interação social, colocando a criança diante

de outros sujeitos de modo que troquem experiências e saberes. Essas interações são essenciais para a ampliação do repertório cultural e para a aquisição de códigos linguísticos.

Com base no exposto anteriormente, é possível afirmar que a abordagem do Ensino de História na Educação Infantil através do lúdico, mediada pela metodologia da Aula-Oficina, além de contribuir com a formação dos estudantes, trará diversos benefícios em sentido acadêmico. Afinal, a Educação Infantil, embora seja a base da escolarização, ainda é pouco compreendida sob a ótica histórica. Isso se dá pela ausência de uma disciplina de História tal como é visualizada nos demais níveis formativos, como no Ensino Fundamental II e Ensino Médio. Portanto, o uso da Aula-Oficina pode ser benéfico no sentido de suprir essas lacunas formativas que surgem a partir da abordagem descontextualizada dos conteúdos históricos na Educação Infantil.

Minha metodologia primeiramente, será realizada uma pesquisa bibliográfica voltada a aquisição de um arcabouço teórico sobre o Ensino de História. A seguir, será realizada uma pesquisa de campo em uma escola localizada no município de Ouvidor/GO, que terá como foco identificar a dinâmica do Ensino de História ministrado na Educação Infantil da instituição. Para isso, será realizado um processo de observação e análise da dinâmica de uma turma, que será selecionada após um reconhecimento prévio da organização da escola. Sobre o processo de análise do Ensino de História, serão considerados elementos como os documentos curriculares responsáveis por orientar os processos de ensino-aprendizagem ministrados no âmbito da instituição de ensino, mais especificamente no âmbito do Ensino de História e as práticas e estratégias adotadas pelas profissionais que atuam frente a turma.

A construção da Sequência Didática será orientada pelo modelo da Aula-Oficina de Isabel Barca, que atribui ao aluno posição de destaque em meio aos processos educativos. A Sequência Didática, após sua aplicação e ajustes, poderá ser convertida em uma unidade didática que contribuirá com a diversificação das práticas educativas realizadas por profissionais que atuam na Educação Infantil.

> A aula-oficina tendo como base o princípio investigativo implica no professor como investigador social, que apreende e interpreta o mundo conceitual de seus alunos no sentido de modificá-lo positivamente e esta progressão pode ser manifesta nas narrativas dos alunos, pois também integra a construção do conhecimento histórico escolar, a capacidade de apresentar, divulgar, comunicar os "resultados" do conhecimento histórico produzido (Ramos, 2018, p. 49).

Conforme defende Cooper (2006), para que os estudantes se relacionem ativamente com o passado, é necessário traçar estratégias, desde a formação inicial, que envolvam uma aprendizagem ativa e pensamento histórico genuíno, mesmo que embrionário. Sobre os procedimentos que envolvem a Aula-Oficina:

> 1. Recolha inicial de dados sobre as ideias prévias dos alunos acerca de um conceito substantivo, selecionado dentro de uma determinada unidade em estudo. 2. Análise das ideias prévias dos alunos segundo um modelo (simplificado) de progressão conceptual: categorização das ideias de alunos desde ideias incoerentes e alternativas até às relativamente válidas. 3. Desenho, planejamento e implementação de uma unidade temática tendo em conta um refinamento progressivo das ideias históricas dos alunos previamente diagnosticadas. 4. Recolha de dados sobre as ideias dos alunos, aplicando o mesmo instrumento do momento inicial. 5. Aplicação de um instrumento de metacognição aos alunos para monitorizar o processo de ensino e aprendizagem (BARCA, 2012, p. 47).

A utilização da Aula-Oficina atribui uma nova dinâmica ao Ensino de História na Educação Infantil. Contudo, por meio de um breve levantamento de estudos que versam sobre esse nível, percebe-se uma hegemonia de questões relativas à alfabetização e letramento, como se o leque de possibilidades investigativas se reduzisse a esses fenômenos. Portanto, traçar formas de pensar a construção e socialização do conhecimento histórico no âmbito da Educação Infantil amplia a possibilidade de os profissionais que atuam nessa etapa se perceberem enquanto sujeitos cuja atuação exerce influência determinante na existência do outro. Ademais, através da problematização do Ensino de História ofertado na Educação Infantil, será possível pensar novos caminhos para a formação de pedagogos, de modo a ampliar os conhecimentos específicos destes, o que irá agregar maior qualidade aos processos de ensino-aprendizagem.

Acredito que a execução da investigação sobre o objeto proposto será essencial no sentido de materializar um conjunto de inquietações que afloraram nos últimos anos. Ao observar meu cotidiano de atuação, percebo que a Educação Infantil é reduzida, devido a um conjunto de fatores já elencados, a uma rotina linear e pouco dinâmica. A manutenção dessa lógica, para além da questão formativa, envolve toda uma cultura de desvalorização da profissão docente. Afinal, somos direcionados a cumprir com cargas expressivas de trabalho inter e extra institucionais, que inviabilizam o desenvolvimento de práticas inovadoras. A isso, cabe somar os efeitos do contexto pandêmico, que rompeu a barreira que definia o momento de trabalho e o momento de laser.

Ao partir do campo histórico, poder-se-á refletir de forma mais aprofundada sobre um conjunto de questões que envolvem meu cotidiano profissional, compreendido como normal

devido a uma cultura pautada no produtivismo. Nesse sentido, o desenvolvimento dessa pesquisa, ao me reintroduzir no ambiente acadêmico, me permitirá compreender outros olhares para além daqueles com os quais estou em contato diariamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANTES, A.R.V.; BARBOSA, J.T.S. O Lúdico na Educação Infantil. **Magistro de Filosofia**, Goiás, v.1, n.21, p. 100-115, 2017. Disponível em: http://catolicadeanapolis.edu.br/revistamagistro/wp-content/uploads/2017/04/ol%C3%BAdico-na-educa%C3%A7%C3%A3o-infantil.pdf Acesso em: 05 jul. 2023.

ARAÚJO, F.; MENEZES, S.S.; SOUZA, S. **A importância do Lúdico na educação infantil**. Mato Grosso. 2012. Disponível: http://www.lambaridoeste.mt.gov.br/secretarias/educacao-e-cultura/artigos-dosprofessores/59/view/672. Acesso em: 05 jul. 2023.

BARCA, Isabel. Ideias chave para a educação histórica: uma busca de (inter) identidades. **História Revista,** Goiânia, v. 17, n. 1, 2012, p. 37- 51. Disponível em: https://www.revistas.ufg.br/historia/article/view/21683 Acesso em: 05 jul. 2023.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, 5 de outubro de 1988.

BRASIL. **Resolução n. 5, de 17 de dezembro de 2009.** Fixa as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil. Brasília/DF, 2009.

BRASIL. **Lei n. 9.394 de 20 de dezembro de 1996**. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília: Senado Federal, 2017. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/529732/lei_de_diretrizes_e_bases_1ed.pdf Acesso em: 05 jul. 2023.

BRODBECK, Marta de Souza Lima. **O ensino de História**: um processo de construção permanente. Curitiba: Módulo Editora, 2009.

BRUNER, J. S. **The culture of education**. London: Methuen, 1996.

COOPER, H. Aprendendo e ensinando sobre o passado a crianças de três a oito anos. **Educar**, Curitiba, Especial, p. 171-190, 2006. Editora UFPR. Disponível em: https://www.scielo.br/j/er/a/8wydNzqGj5yKJzgkhPv5NTp/abstract/?lang=pt Acesso em: 05 jul. 2023

GOMES, K. F. **O Lúdico na Escola**: atividades lúdicas no cotidiano das escolas do ensino fundamental I no município de Araras. 2009. 34 f. Monografia (Especialização) - Curso de Pedagogia, Instituto de Biociências, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, 2009. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/119288/gomes_kf_tcc_rcla.pdf?sequente=1 Acesso em: 05 jul. 2023.

MONTEIRO, A. M. Ensino de História: das dificuldades e possibilidades de um fazer. In: DAVIES, N. **Para além dos conteúdos no ensino de história**. Rio de Janeiro: Access, 2001.

MICELI, Paulo. Uma pedagogia da História? In: PINSKY, Jaime (org.). **O ensino de História e a criação do fato**. 12. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2021. Cap. 3. p. 37-52.

NADAI, Elza. O ensino de História e a "pedagogia do cidadão'. In: PINSKY, Jaime (org.). **O ensino de História e a criação do fato**. 12. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2021. Cap. 2. p. 27-36.

PEREIRA, J. C. C.; PACHECO, M. B. **O Ensino de História nas Séries Iniciais**. 2013.

PINTO, M.; SARMENTO, M. J. (Org.). **As crianças**: contextos e identidades. Braga: Centro de Estudos da Criança da Universidade do Minho, 1997.

RAMOS, M. E. T. Considerações sobre a construção da história escrita, ensinada e divulgada através da matriz disciplinar de Jörn Rüsen. **Diálogos**. Maringá. v. 22, n. 3. 2018. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/45349 Acesso em: 05 jul. 2023.

O FARDO DO TINTIM CIVILIZADO VISITANDO O CONGO

Edson Wilson Mendes de Almeida[445]

A cultura é a base de qualquer sociedade humana. O trabalho central da antropologia concentra no entendimento da epistemologia do termo, com esta intenção, se debruçaarm sobre o tema. Mas a cultura não é algo monolítico e engessado, ela transita por classes, grupos e nações, ultrapassando fronteiras, mesmo contra a vontade de determinadas vontades nacionalistas. Quando o homem europeu começou a lançar sua civilização para todos os continentes do mundo, decidiu que este fardo era pesado, mas ele tinha de ser feito. O personagem Tintim e seu cão Milo, ao partirem para uma aventura no Congo, leva consigo este fardo para os povos da região.

Palavras chaves: Cultura. Civilização. Quadrinhos

"The wild dogs cry out in the night
As they grow restless longing for some solitary company
I know that I must do what's right
Sure as Kilimanjaro rises like Olympus above the Serengeti
I seek to cure what's deep inside
Frightened of this thing that I've become"
Toto - Africa

O termo cultura abarca uma série de ações humanas, partindo do cultivo na agricultura de produtos, avançando conceitos sociais como linguagem, religiosidade ou artísticos. Ao citar o termo cultura, abre-se um portal repleto de significados. O antropólogo Clifford Geertz busca entender a cultura "não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado" (GEERTZ 2008, 04), neste sentido o termo passa ser observado não como um conceito, mas como uma ciência por si mesma. A cultura busca dar significados as ações sociais de um grupo, uma coletividade reunida com a intenção

[445] Graduado em História UEG Formosa. Pós-Graduado em História Cultural UEG Formosa. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da UEG Morrinhos – Orientador Tiago Viana

de manter suas práticas, abrangendo todos os campos possíveis, do mais comum (como uma piscadela, seja um tique nervoso de um jovem, uma ação simulando algo libidinoso ou um sinal de acordo[446]), até uma mais complexa (a interpretação de um conjunto de regras acerca de um roubo de ovelhas[447]).

O filosofo marxista Terry Eagleton, ao inicia seu texto acerca da cultura, procura nos informar que "é uma das duas ou três palavras mais complexas da língua inglesa" (EAGLETON 2003, 11). O sociólogo alemão Norbert Elias salienta que para "os alemães se interpretam, que mais do que qualquer outra expressa-lhes o orgulho em suas próprias realizações e no próprio ser, é *kultur"* (ELIAS 2011,23). Mas não apenas da língua inglesa, no vernáculo português, o termo ganha contornos abrangentes e complexos, próximos a colocação inglesa, segundo o dicionário cultura "*s. f.* Desenvolvimento intelectual; saber; utilização industrial de certos produtos naturais; instituições, costumes e valores de uma sociedade; cultivo." (BUENO 1996,176). Neste emaranhado de definições e colocações, este guarda-chuva intitulado cultura cresce, pois muitas definições podem ser postas abaixo de seu vernáculo.

A cultura define uma nação, delimita regras e normas para um território, estabelece uma identidade, sendo passada de uma geração para outra, a fim de fortalecer a tradição. "cultura é também cumprimento de regras, o que envolve igualmente uma interação entre regulado e não regulado" (EAGLETON, 2003, 15). Este conjunto de regras e normas são desenvolvidas com o passar das eras por grupos de uma região:

> Chamada diversamente de etnociência, análise componencial ou antropologia cognitiva (hesitai terminológica que reflete uma incerteza profunda), essa escola de pensamento afirma que á cultura é composta de estruturas psicológicas por meio das quais os indivíduos ou grupos de indivíduos guiam seu comportamento (GEERTZ. 2008, 08)

Neste contexto o antropólogo Bronisław Malinowski, defini a cultura como uma forma de lidar com as condições da vida humana, pois ela tem como principal parâmetro a formação do indivíduo dentro da sociedade ao qual esta integrado "em cada comunidade devem existir disposições para a sanção de costumes, éticas e leis. O substrato material da cultura tem de ser renovado e mantido em condições de funcionamentos" (MALINOWSKI 1970, 42-43), ou como Geertz, salienta "que o homem é um animal amarrado a terias de significado que ele mesmo teceu" (GEERTZ, 2008, 04). O ideal da cultura torna-se a base de toda sociedade humana, feita

[446] Geertz faz uso da explicação de Gilbert Ryle acerca da "descrição densa" para comentar, 05, 2008.
[447] Geertz nos apresenta uma narrativa complexa, sobre a "descrição densa, porém apresentando um evento ocorrido, segundo lhe foi contato. 06-07, 2008.

por ela mesma, com o objetivo de manter o grupo coeso, uma fortaleza intransponível e segura de conceitos e normas.

Ao unir um conjunto de regras e normas de um grupo social em outro, de forma direta, por dominação econômica, política ou religiosa, ou indireta, via revistas, livros, filmes, redes sociais, as práticas culturais podem ocorrer o atrelamento de grupos sociais e por conseguinte suas culturas podem se entrelaçar.

> Os termos do embate cultural, seja através de antagonismos ou afiliação, são produzidos performativamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa de tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, e uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. 0 "direito" de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele e alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão "na minoria". (BHABHA 1998, 20-21)

Partindo em busca de alguns eventos de comunhão entre grupos sociais distintos e classes socias, mesmos entre estrangeiros, poderia ocorrer de forma espontânea, pode auxiliar, em nosso entendimento de que a cultura é fluida. Ao abordar o Império Romano, antes de ser cristão, o historiador francês Paul Veyne nos relata que “o paganismo era uma religião de festas: o culto não passava de uma festa, com a qual os deuses se divertiam pois nela encontravam o mesmo prazer que os homens”. (VEYNE, 2009, 177). A religião atraia a devoção aliada ao mundano, os participantes estavam livres em celebrar ao deus, ou apenas festejar, porém poderia ocorrer de participante ter de confessar seus reais intentos “o que o paganismo não exigia” (VEYNE, 2009, 177). A celebração ao deus se concretizava com o ato maior do paganismo, “era o sacrifício, ao qual se sentia um grande recolhimento” (VEYNE, 2009, 178), vale ressaltar que ao abordar o contexto do sacrifício, este era de um animal que seria imolado.

Em muitos destes encontros, celebrações e ritos religiosos, havia a separação entre as classes, onde os letrados, cultos, homens de boa índole não poderia estar ao lado de homens comuns ou em locais inapropriados para sua extirpe, “um indivíduo que fez voto de consagrar a vida à busca da sabedoria não festejava da mesma forma que o profano vulgo, e sim como filósofo” (VEYNE, 2009, 171), atentemos a esta colocação como uma separação os grupos. Entretanto:

> Os camponeses, que têm suas festas sazonais segundo um calendário rústico, celebram-nas não menos alegremente; com os presentes que os meeiros lhe

> entregavam, o grande proprietário sacrífica aos deuses dos campos o dízimo dos produtos da terra e depois todos comem, bebem e dançam" (VEYNE, 2009, 179).

Os festejos, nas localidades interioranas, uniam senhor, camponeses e outros presentes com a intenção de celebrar, ao fim, a separação entre as classes era posta abaixo e todos entrelaçavam-se nos festejos. O deus eliminava as fronteiras e união os homens, a cultura deixava de ser destinada para alguns grupos e união a todos. O historiador francês Fustel de Coulanges, relata a importância das festas ocorridas na cidade, onde todos poderiam participar, "era reconhecido cidadão todo aquele que tomava parte no culto da cidade, e desta participação lhe derivam todos os seus direitos civis e políticos. Renunciar aos cultos, seria renunciar aos direitos" (Coulanges, 2002, 213). As práticas religiosas abarcam a todos, e desta forma, todos são postos como membros da cultura local.

Os helenos nos trouxeram o conceito do bárbaro, sendo todo aquele que não tinha a sua cultura, que não falava seu idioma, não cultuava seus deuses, não participavam dos banquetes ou das festas. Este bárbaro deve ser visto como o outro num sentido mais amplo, alguém vindo de fora. Entretanto quando o exército romano dominava a região sul da península e se apoderam do termo bárbaro, distorce um pouco o contexto, pois se apropria da cultura do outro para si, deixando com sua marca. A linguagem pode ser usada como forma de controle social ou distinção entre grupos.

Com a expansão Romana, algumas regiões sobre seu comando acabaram tendo uma versão do latim, conhecidos posteriormente como línguas neolatinas, a região da Península Ibérica foi uma destas regiões.

> A Península Ibérica foi habitada por povos autóctones que vieram a ser conhecidos como Iberos, povos agrícolas, originários do Norte da África, de onde emigraram no século VI a.C. para a Península. Pelo século VI a. C., invadiram-na os Celtas, povo de origem indo-européia que veio dos Pirineus, os quais se mesclaram com os Iberos e deram origem aos povos Celtiberos. Pelos tempos adiante, outros povos, os Fenícios, os Gregos e os Cartagineses, estabeleceram colônias comerciais em várias localidades da Península. (OLIVEIRA & FAULSTICH, 192 2009)

Os povos ibéricos foram sendo formados com esta junção, tendo contatos com grupos, sua cultura foi sendo formatada com abertura para aceitar ideias novas. Entretanto Roma não deixou a região a sua própria sorte, "desde cedo, os romanos dedicaram-se à submissão das tribos celtiberas. Em 206 a.C., Roma já controlava toda a costa mediterrânica da Península Ibérica." (FERREIRA E DIAS 2016, 18). Este idioma falado pelos soldados plebeus não era o

mesmo falado pela elite patrícia. Aos poucos, o idioma falado pelos povos ibéricos, celtas e do norte da África, foram se misturando com o latim vulgar.

> A costa mediterrânica da Península Ibérica. A pacificação definitiva das tribos celtiberas só ficou concluída em finais do século I a.C. A romanização da Península Ibérica começou nessa altura, o que significou a adoção dos costumes, cultura e leis romanas. O território foi dividido em províncias, para ser governado de forma mais eficiente. As províncias da Tarraconense (e mais tarde da Galécia) e da Lusitânia governavam o território onde viria a ser fundado Portugal. O modo de vida romano foi-se instalando nas novas províncias. Foram construídas estradas, anfiteatros, aquedutos, pontes, etc. (FERREIRA E DIAS 2016, 18).

Durante séculos os romanos adoravam seus deuses pagãos, sendo alguns retirados das representações do panteão helênico, apenas com a alteração de seus nomes, mas tendo suas narrativas, virtudes e vícios. Durante os primeiros séculos de existência, a cristandade foi perseguida, imperadores como Nero e Calígula. A principal motivação desta perseguição estava no fato dos seguidores do Jesus Cristo não aceitarem a adoração de nenhuma divindade que não fosse seu Deus, conforme nota-se em Coríntios, 1 versículos 8-6:

> Pois, ainda que haja os chamados deuses, quer no céu, quer na terra – como de fato há muitos deuses e senhores – para nós, contudo, há um único Deus, o Pai, de quem tudo procede e para quem vivemos; em um só Senhor, Jesus Cristo, por intermédio de quem tudo o que há veio a existir, e por meio de quem também vivemos (PAULO, 1380, 1964).

A perseguição foi cessar com o Édito de Tolerância de Galério editado em 311, mas somente com o Édito de Milão de 313 que os cristãos poderem cultuar seu Deus livremente, ao qual o Imperador Constantino se tornara seu principal defensor. Em 380, o imperador Teodósio promulga o edito de Tessalônica que transforma todo o Império em cristão[448]. Séculos perseguiu a comunidade cristã, pois este não é o objetivo desta breve colocação, mas apenas por salientar que se o estrangeiro é um bárbaro, tudo pode depender das colocações e necessidades dos líderes. A fé cristã deixou se ser vista como uma afronta ao romano, para se tornar a base religiosa do Império, passando a ser a base da diferenciação entre o romano e o não romano, o cristão e o pagão, a religião se torna o ponto formador da cultura, neste sentido "a cultura é pública porque o significado o é." (GEERTZ, 2008, 09), entratanto em contato com vários grupos de diversas formas.

[448] O historiador francês Paul Veyne, em sua obra **Quando nosso mundo se tornou cristão**, nos apresenta a transformação da prática religiosa do Império Romano, do paganismo para o cristianismo, tendo em duas figuras primordiais seus principais personagens, Constantino e Teodósio.

A tentativa de menosprezar a cultura do outro seria chamá-la de baixa ou mesmo sem valor, fazendo uma quantificação da cultura, porém é possível fazer uma diferenciação entre cultura elitizada e cultura popular. O historiador inglês Peter Burke, ao estudar a Itália renascentista separou as ações de dois grupos distintos onde existiam diferenças formais entre eles:

> Em primeiro lugar, a barreira da língua. Grande parte da alta cultura era latina, mas a ampla maioria da população não estudava latim. As pessoas comuns falavam seu dialeto regional, e fora da Toscana só as classes mais altas sabiam que o toscano reformado estava em vias de tornar-se o italiano literário padrão. Em segundo lugar, a barreira da alfabetização. Ler e escrever eram aptidões que só uma minoria da população possuía, embora essa maioria fosse grande no caso dos homens urbanos. Em terceiro lugar, a barreira econômica que impedia as pessoas comuns de comprarem livros ou pinturas (BURKE 2006, 179).

Estas barreiras diferenciavam os dois grupos, os colocando em patamares distintos, onde a classe social ao qual falava o latim, possuía uma alfabetização e acesso a livros e obras era tido com elitizada. Evidente que o outro grupo fazia uso dos dialetos locais, não era alfabetizado em latim e tão pouco possuía condição financeira para adquirir livros ou obras, sendo visto como populares. Burke nos alerta que os grupos não estavam cristalizados e intocáveis em suas posições, mas sim que transitavam entre eles, ocorrendo uma via dupla, onde a cultura de um se encaminhava para a cultura do outro,

> Por conveniência – usamos uma simples metáfora espacial – podemos chamar isso de movimento ‘de cima para baixo’. De outro, há um movimento ‘de baixo para cima’, em que os pintores e escritores italianos recorrem à herança cultural popular (BURKE 2006, 179)

Deixando o monolítico e adentrando ao fluído, desta forma a cultura é viva e não dependente da vontade de um determinando grupo para ficar presa ao seu bel-prazer. Este movimento fluido, ao quebrar barreiras, concede uma uniformidade singular a cultura, levando de um lado para o outro práticas e narrativas de grupos distintos. Neste caso, o trânsito cultural ocorre dentro de grupos próximos.

Outro termo utilizado para definir quem detêm ou não detêm as regras culturais de uma sociedade é o civilizado. Este conceito vem do período moderno, nascendo como forma de divisão social. O indivíduo civilizado seria aquele que estaria dentro de um conjunto de regras e normas culturais, mas neste contexto vai além do cultural, pois possuir a cultura geral seria o desejado, mas ser civilizado o transporta para o degrau acima de uma sociedade sendo assim, antes da civilização, existe a cultura. O Estado deteria a partir desta colocação a importância

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

máxima de determinar o que deve e o que não deve ser seguido. Dentro deste contexto, de servidão ou não aceitação, os que aceitam ser regulados, “com efeito, a palavra que se cultiva a aperfeiçoa, e o que quer que seja, entre nós que a matéria-prima para tal aperfeiçoamento” (EAGLETON, 2003, 16). Os indivíduos pertencentes ao determinado grupo seriam seres melhores por estar em grupos avançados, em detrimento daqueles que não fazem parte. Para algumas pessoas, esta colocação poderia significar dar para a cultura valores, pois se o indivíduo possui um conjunto de regras, poderia ser visto como um ser avançado, evoluído, em contraparte, aquele que não a possui, seria visto como um inferior, passa se entender como civilizado.

Ser então civilizado seria um estágio alicerçado além do ideário cultural, envolvendo em sua estrutura central como expõe Norbert Elias ao buscar definir o conceito de civilização “ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às ideias religiosas e aos costumes” (ELIAS 2011,23). O que não se encontra dentro do espectro entendido por este individuo como sendo civilizado, ganha o peso de ser incivilizado, o que pode nos remeter ao pensamento relacionado a quem tem cultura e quem é bárbaro. Possivelmente o que pode se colocar como ponto central para diferenciar as duas definições seria a ciência, tanto das humanas, quanto das biológicas e exatas, sendo que caso o outro não venha a ter um nível tecnológico minimamente semelhante, será visto como um ser inferior. Entretanto, colocando uma questão nerval, todo grupo social observa o outro como um ser de alguma forma inferior, o que será observado mais adiante com a formação da identidade. Regras podem ser alteradas ou modificadas, mas para tanto, devem ser aceitas pelo indivíduo. Caso sejam impostas de forma arbitraria, pode ocorrer sua não aceitação, “cultivarmos-vos, contudo, pode não ser apenas algo que fazemos a nós próprios. Pode também ser algo que nos é feito, e não menos pelo Estado” (EAGLETON 2003, 17), sobre o poder do Estado estão postas as leis e regras que regem a sociedade e desta forma, busca-se comanda todos a sua volta.

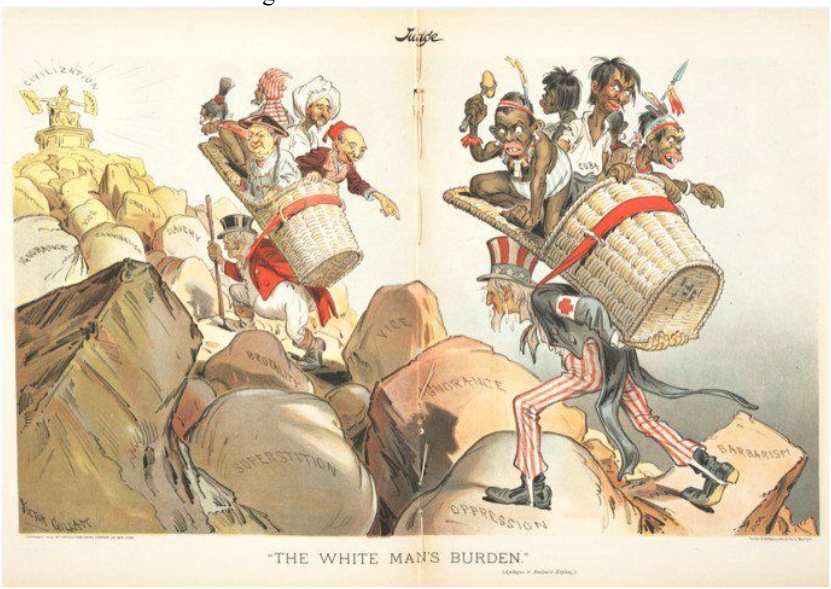
Neste sentido de dominação, a colonização e neocolonização europeia em outros continentes se faz presente. Ignorando a cultura local e impondo a sua sobre os outros, com a subjugação dos povos originais da América ou as etnias africanas, asiáticas e da Oceania. Em sua visão de superioridade, a civilização cristã europeia entende estar acima de todos os outros povos do planeta, apenas o seu Deus salva, apenas a sua visão cientifica cura. O outro não passa de mero delírio de conhecimento, ao trazer a união dos termos cultura e civilização durante o século XIX, temos:

> Se a civilização significa as artes, a vida urbana, as polícias cívicas, as tecnologias complexas e afins, e se tal é considerado um avanço relativamente ao que o antecedeu, então <<civilização>> é inseparavelmente descritiva e normativa" (EAGLETON 2003, 21).

As formas como estes grupos irão ler, ou como terão acesso a esta cultura imperialista, pode ser diferente de como seus dominadores a terão. Neste ponto, o entendimento de leitura perfaz o conceito de identificação e interpretação de códigos, ao qual o dominador necessita ensinar ao dominado. Esta dualidade se levanta de várias formas, porém a mais efetiva seria a como a leitura é feita de forma, seja de forma coletiva ou individual.

Esta cultura imperialista ao impor aos grupos dominados, necessita construir seus códigos como sendo superiores, porém a forma com serão interpretados se faz necessário o entendimento. A leitura feita por estes grupos pode ser diferente e distante, devido a vários fatores, porém o mais primordial seria a falta da vivência ou das experiências ao qual um destes não as possuem, como podemos nos ater na imagem de Gilliam.

Imagem 1: O Fardo do homem branco



Autor: Victor Gilliam, 1899 (Domínio Público)

Este pesado fardo do homem branco, de levar a cultura a todos os povos que não à conhecem, que precisam serem salvos de seu barbarismo, denota a forma ao qual a dominação deve ser posta, tendo a cultura atrelada a civilidade com toda a força existente. O saber, o conhecimento, em resumo, a cultura, do outro não possuiu nenhum importância, pois ele se encontra abaixo dos ditames do homem branco ocidental, tudo que lhe resta é aceitar a dominação, deixar para trás tudo que o faz pertencente a um grupo social e aceitar majestade

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

da cultura superior do branco e seu pesado fardo. Evidente que a diferenciação posta neste momento se encontra dentro dos povos dominados, “os que podem ler os textos, não os lêem de maneira semelhante, e a distância é grande entre os letrados de talento e os leitores menos hábeis” (CHARTIER 1991, 179), evoca também as classes distantes dentro de um mesmo território.

Uma obra necessita falar para os membros de seu tempo, porém ela pode alcançar outros leitores, expectadores, seja de futuros próximo ou distante, sendo de sua região ou de terras distantes. Sua fala pode abordar críticas de seu período, mas pode ultrapassar fronteiras e alcançar mentes distantes. Entretanto distante de seu desejo maior, a obra pode sofrer outras alterações ao qual seu idealizador não deseja, vide que adespeito de como “seja lá o que for que façam, os autores não escrevem livros. Os livros não são totalmente escritos. São manufaturados por copistas e outros artesões, por técnicos e outros engenheiros, por máquinas impressoras e outros tipos de máquinas” (CHARTIER 2001 219/220), pois quando estes decidem o que querem, como querem e da forma que querem, podem levantar críticas acerca da dominação entre grupos pode estar presente, seja para um direcionamento de forma de pensar ou agir, ou conduzindo a alienação do grupo dominado. Posto tais questões, partimos para a discussão de uma obra realizada solo europeu, retratando um país do continente africano.

A partilha da África teve três momentos entre os anos de 1876 até 1880, o interesse do rei belga Leopoldo I pela região africana; as atividades portuguesas na região de Moçambique; a luta pelo Egito entre França e Inglaterra. Estas ações levaram entre 15 de novembro de 1884 à 26 de novembro de 1885 a Conferência de Berlim:

> A ideia de uma conferência internacional que permitisse resolver os conflitos territoriais engendrados pelas atividades dos países europeus na região do Congo foi lançada por iniciativa de Portugal, mas retomada mais tarde por Bismarck, que, depois de ter consultado outras potências, foi encorajando a concretizá-la. (SILVÉRIO 2013, 341/344)

A região do Congo ficou inicialmente como uma região independente, conhecida como Estado Livre do Congo, uma propriedade particular do rei dos belgas, na época comanda por Leopoldo II. Em 1908, após a denúncia dos britânicos contra as explorações do governo de Leopoldo II sobre a população local, o parlamento belga retira o poder do rei e inicia o processo de colonização efetiva da região, sobre o nome de Congo Belga.

As aventuras de Tintim, criada pelo autor belga Hergé, pseudônimo de Georges Prosper Remi, em 1929. A série começou a ser publicada no suplemento belga *Le Petit Vingtième*, do jornal *Le Vingtième Siècle*, dirigido pelo abade Norbert Wallez. Ao lado do jovem repórter

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

belga, temos seu fiel companheiro, o fox-terrier Milu (no original em francês, Milou), que o acompanha em suas aventuras.

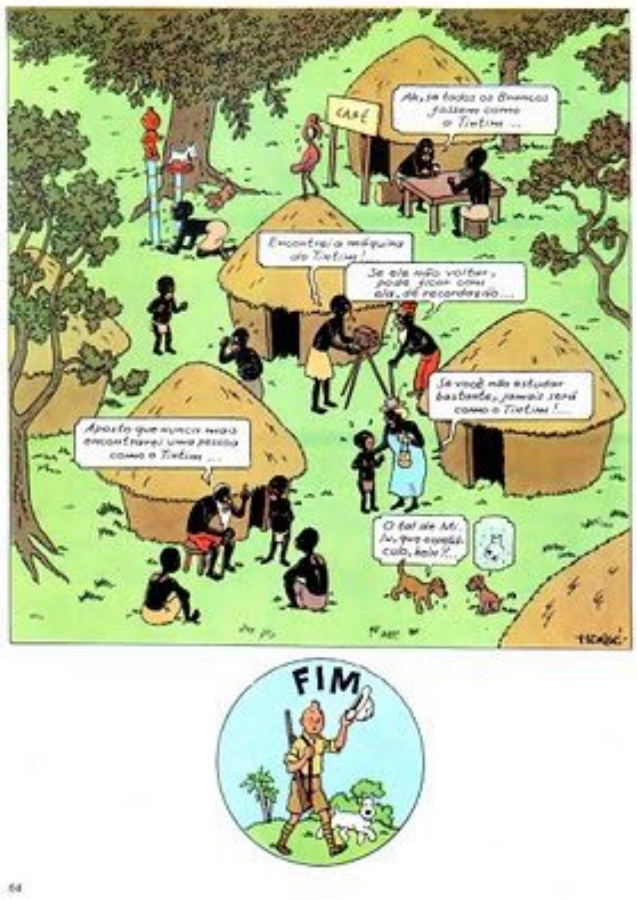
Em Tintim no Congo, no Brasil de Tintim na África, temos o repórter e seu fiel cão indo para a colônia belga. O cerne da aventura é a posição sempre superior do personagem diante dos perigos que enfrenta, seja contrabandistas de pedras preciosas, seja bandidos tribais ou mesmo animais selvagens. Em nenhum momento são abordadas as lutas por resistência contra o colonialismo que movimentavam a região: os líderes religiosos, desempenhavam um papel fundamental em aliviar as dores dos sofrimentos trazidos pelos colonizadores, reforçando a crença em deuses e no auxílio divino, ou mesmo com as igrejas cristãs independentes que lutavam contra a dominação das igrejas missionárias, que atuavam em consonância com o poder político - belga; associação de jovens, comerciais, agricultores e empresários, alguns obtendo um pequeno sucesso em suas atividades de conscientizar as populações contra os ideários da colonização.

O fardo do homem branco, o peso de levar a civilização aos nos povos primitivos, aos bárbaros é uma condição de superioridade. O que temos é uma região selvagem, de base econômica agrícola e divididas em tribos bárbaras, com áreas de caças liberadas, ao qual Tintim também atua como o grande caçador branco. Pouco é abordado da religiosidade na região, e quando o é, Tintim se torna um líder religioso, não graças aos seus conhecimentos místicos, mas sim ao seu domínio da tecnologia, algo que, para Hergé, as populações não conheciam o gramofone ou as projeções de imagens.

A criação da obra ficou centrada em clichês e estereótipos de como as populações africanas agiam “a epistemologia dominante é, de facto uma epistemologia contextual que assenta numa dupla diferença: a diferença cultural do mundo moderno cristão ocidental e a diferença política do colonialismo e capitalismo” (SOUSA E MENESES 2009, p. 10). Tintim, nosso nobre e destemido herói, possuidor do conhecimento europeu, que nada conhece da realidade local, resolve todos os problemas, enquanto a população local o admira como um ser divino e iluminado, um “epistemicídio, ou seja, a supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena” (SOUSA SANTOS E MENESES, 2009, p. 10), assim com seu cão é observado pelos cachorros africanos, tudo que vem da metrópole deve ser enaltecido, a definição de esclarece o que temos.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Imagem 2 - Cena final de Tintim no Congo.



Todos os personagens falam das maravilhas que o belga trouxe para a vila. Os cães comentam sobre Milu

Bibliografia

BHABHA, Homi**. O local da cultura** – Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998

BÍBLIA. **As carnes imoladas aos idolos não estão contaminados**. Traduzida da Vulgata e Anotada pelo Pe. Matos Soares. Brasília: Edições Paulinas, 1964. 1380 p. Novo Testamento.

BUENO, Francisco da Silveira. **Minidicionário da língua portuguesa** – São Paulo: FTD: LISA, 1996.

BURKE, Peter. **Variedades de história cultural** – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
CHARTIER, Roger. Textos, impressão, leituras. In Hunt, Lynn. **A nova história cultural** – São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____ O Mundo Como Representação. **Annales**, 1989, Nº 6, pp. 1505- 1520, NOV-DEZ, 1991
COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga** – São Paulo: Editora Martin Claret, 2002.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura** – Lisboa, Portugal: Actividades Editoriais, 2003.
ELIAS, Norbert. **O processo civilizador, volume I: uma história dos costumes** – Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FERREIRA, Diogo e DIAS, Paulo. **História de Portugal** – Lisboa, Portugal. Verso da Kapa, 2016.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas** – Rio de Janeiro, LTC, 2008.

HERGE. **As aventuras de Tintim: Tintim no Congo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: Um conceito antropológico** – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MALINOWSKI. Bronislaw. **Uma teoria cientifica da cultura** – Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1970.

OLIVEIRA, Michelle Machado de. Política lingüística: Formação histórica e influência do português do brasil no mundo atua, Michelle Machado de Oliveira (Mestranda - UnB/CNPq) Enilde Faulstich (Orientadora - UnB). ww.assis.unesp.br/miscelanea Miscelânea, Assis, vol.5, dez.2008/maio 2009

SANTOS, Boaventura de Sousa. & MENESES, Maria Paula. (org.) **Epistemologias do Sul.** Coimbra, Portugal – Edições Almeida AS, 2009.

SILVÉRIO, Valter Roberto. **Síntese da coleção História Geral da África: século XVI ao século XX** / coordenação de Valter Roberto e autoria de Maria Corina Rocha e Muryatan Santana Barbosa – Brasília: Unesco, MEC, UFSCar, 2013.

VEYNE, Paul. O Império Romano, in VEYNE, Paul. **História da vida privada, 1 : do Império Romano ao ano mil** / organização Paul Veyne – São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
_____ **Quando nosso mundo se tornou cristão [312-394]** – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

O INTELECTUAL DISSIDENTE E A DISSIDÊNCIA EM MERQUIOR

Lucas Ferreira Rodrigues[449]

Esse artigo buscou responder pelo menos duas questões. O que é – ou melhor – quem é o intelectual contemporâneo? E que tipo de intelectual foi José Guilherme Merquior (1949-1959). Em síntese, defendemos que Merquior foi um intelectual dissidente em virtude de sua trajetória – marcada pela precocidade e erudição –, seus diálogos com variados intelectuais e pela sua crítica. A partir do conceito de "intelligentsia" de Karl Mannheim e das contribuições de Edward Said procuramos colocar a avaliação de Merquior do marxismo ocidental em relação aos autores supracitados que, embora marxistas, estão à parte da ortodoxia marxista. Essa dissidência intelectual é, por nós, compreendida como uma postura alternativa e heterodoxa ante a uma "escola teórica de pensamento", como o marxismo e o liberalismo. Chamamos ainda atenção a exemplaridade de Merquior em manter amizade até com pensadores de um espectro político oposto ao dele.

Palavras-Chaves: Intelligentsia. Intelectual. Dissidência. Marxismo Ocidental.

A representação moderna do intelectual

O que é um intelectual? Um sábio? Um guru? Nem um, nem outro. O sábio antigo está preocupado demais com a vida prática. O guru limitado às suas anedotas tolas. O intelectual, enfim, ocupado em um escritório lendo, pensando e escrevendo sobre a sociedade, como se ele mesmo não fizesse parte dela. Estamos, assim, primeiro resgatando a noção de *intelligentsia* do sociólogo húngaro Karl Mannheim, "[O] último grupo social a adotar um ponto de vista sociológico, pois sua posição na divisão social do trabalho não propicia acesso direto a nenhum segmento vital e ativo da sociedade" (MANNHEIM, 2013, p. 78). Sem ser "classe", a *intelligentsia* é uma camada intersticial, orbitando, somente orbitando, as demandas populares (-"Que dirá dos proletariados?"). Perceba, Mannheim está demarcando as instituições

[449] Lucas Ferreira Rodrigues é graduado em História pela Universidade Federal de Goiás. Atualmente é mestrando no Programa de Pós de Graduação em História. Bolsista do Capes. Assinatura eletrônica:<ferreirarodrigues@discente.ufg.br>.

universitárias como *locus* das comunidades de intelectuais desapegados da práxis. Para ele, que era marxista, essa atitude soa como ausência. A filosofia da práxis perdera sua "prática". Sobrou filosofia, do grego, amor (philo) ao conhecimento (sophia). Acrescentamos, ao próprio conhecimento. Se não se vigia, qualquer um com pretensões de ser mais educado, desliza para guru ou uma elite *intelligentsia.*

Mas para fazer jus às potencialidades desse grupo, Mannheim reconhece seus esforços para avaliar, diagnosticar e prognosticar, além do interesse por compreender variados pontos de vista antes de decidir rejeitá-los ou apropriá-los para si. Não obstante, essa nomeada *intelligentsia* – camada de intelectuais – está composta por mais de um estrato, como notou o palestino Edward Said em *Representações do intelectual*. Historicamente situados, os intelectuais foram qualificados ora pelo partido a qual pertenciam – os "orgânicos" de Antonio Gramsci (1891-1973) – ora por sua universalidade, à gosto de Julien Benda (1867-1956). Considerada essas variações, Said propõe que o intelectual "não é nem um pacificador nem um criador de consensos, mas alguém que empenha todo o seu ser no senso crítico, na recusa em aceitar fórmulas fáceis ou clichês prontos, ou afirmações afáveis" (SAID, 2005, p. 35). Do que podemos induzir, que o intelectual, na melhor das acepções, é, além de original, um polemista. Ainda desenvolveremos mais essa característica a partir do paradigma de José Guilherme Merquior. Por enquanto, é suficiente lembrar de uma de suas muitas objeções contra aos marxistas frankfurtianos, que exemplifica uma comum acédia da *intelligentsia*.

> Não admira que se sentissem compelidos a descartar a famosa undécima tese de Marx sobre Feuerbach (a filosofia deve mudar o mundo em vez de só interpretá-lo), regressando a uma visão puramente contemplativa da teoria como crítica. A deusa Práxis, no sentido de ação libertadora, tornara-se, aos seus olhos, terrivelmente preguiçosa. (MERQUIOR, 2018, p. 146).

A desconexão entre o discurso auto-pronunciado crítico e ação política não é o que mais incomoda Merquior, embora aos seus olhos evidencie a incoerência do marxismo de Herbert Marcuse (1898-1979) e Theodor Adorno (1903-1969), mas um caráter nada sociológico somado a noções ultragenéricas sobre a dominação tecnológica, que estiveram, ao longo de gerações, refugiadas no Institut für Sozialforschung (Instituto de Pesquisa Social) sediado em Frankfurt. Um berço dentre vários, que multiplicaram no século XX, para constituir o novo espaço do intelectual (intelligentsia). Hoje, quando pensamos em sua representação, ela é menos original do que uma confraria de especialistas de grãos de areia[450].

[450] No campo da história, François Dosse é uma das vozes críticas a um esmigalhamento do objeto de estudo dos historiadores. De acordo com Dosse, "O computador esvazia o conteúdo real das simulações, e trabalha a partir da

Atento a essa configuração, o marxista norte-americano Russel Jacoby, lamenta o novo modelo vigente de intelectual enquanto recorda com nostalgia o tempo dos intelectuais dissidentes e revolucionários, ou menos de um intelectual não academicista. A sua desilusão com o agora e com a juventude futura alcunha o seu livro de 1999, *O fim da utopia,* e sinaliza como o intelectual deixou de ser uma condição para ser uma profissão, por sinal, uma profissão obcecada pelo *curriculum lattes.* O que é na verdade uma outra face da ideologia por trás do *curriculum vitae*, sobre o qual escreveu o brasileiro Leandro Konder, em 1983, na Revista Presença, com seu texto *O Curriculum Mortis e a Reabilitação da Autocrítica*[451]. Em uma rejeição consciente dos motes triunfalistas do conservadorismo neoliberal, hoje nas bocas dos coachings e dos filósofos pops, Konder defende a importância do erro para o progresso do pensamento racional. Em suas palavras:

> A verdadeira autocrítica exige uma espécie de "complementação negativa" para o curriculum vitae: depois de apregoar seus êxitos e seus méritos, a pessoa enfrenta o desafio de reconhecer suas frustrações, suas deficiências, seus fracassos, suas fraquezas. Talvez possamos chamar essa reconstituição dolorosa e necessária de curriculum mortis. Os indivíduos mais gravemente contaminados pela ideologia "triunfalista" que se manifesta no curriculum vitae carecem de **sensibilidade**, de **madura lucidez** e de **coragem intelectual** para a elaboração desse curriculum mortis. (KONDER, 1983, grifos nossos)

Grifamos três sintomas do intelectual conformado pelo produtivismo dos currículos academicistas: a insensibilidade, a estultice e a covardia intelectiva. O estabelecimento desse quadro clínico reclama por virtudes epistêmicas. Tema investigado por Jason Baehr em seu livro *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology* (2011). Embora resguardado à posição da *intelligentsia* – que vimos ser ao mesmo tempo privilegiada para determinadas práticas de pesquisa mas deficitária quanto ao envolvimento social e político direto –, Baehr apresenta um agrupamento de virtudes necessárias em cada momento da pesquisa, como "coragem e curiosidade", fundamentais no início de um projeto, e "honestidade e objetividade", necessários a um estudioso cujo pensamento crítico requer integridade. Ao todo, Baehr sugere seis pares de virtudes para cada vício que pode corromper a qualidade de um trabalho sério e científico. "Humildade e auto-exame" é outro conjunto que é válido lembrar,

segmentação do saber desarticulado. O homem não é mais senhor das técnicas, é dominado, torna-se descentralizado e auxiliar. Encontramos nessas características da modernidade as forças essenciais do discurso dos Annales, que se adapta a nossa sociedade moderna ao nos restituir a história em migalhas, quantitativa, ao decompor a totalidade histórica em objetos heterogêneos, ao apresentar o universo imóvel em que a mudança é somente técnica ou cultural, jamais social ou política. Não há mais nessa Nova História a racionalidade trabalhando na duração" (DOSSE, 1994, p. 76 [pdf file]).

[451] KONDER, Leandro. *O Curriculum Mortis e a Reabilitação da Autocrítica*. Revista Presença. 1983. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/konder/1983/11/curriculum.htm>. Acesso: 28 de set. de 2023.

tendo em vista a importância de uma avaliação consistente do próprio intelectual, que é também preocupação de Leandro Konder ao elaborar o seu curriculum mortis como meio de reabilitar a auto-crítica. Contra os vícios (ou entraves) da razão, existem, portanto, virtudes epistêmicas, que deveriam ser cultivadas em solos universitários (cf. tb. PEELS, Rik et al, 2020)[452].

Entretanto, se o ambiente acadêmico continua infestado de intelectuais viciados por um curriculum vitae, em crítica pela crítica ou em outras manias que os colocam fora das trocas positivas de influências com a sociedade civil, o título de intelectual esvaziando-se vai de seu sentido originário. Como uma soma de a + b, a especialização ao décimo grau resulta mais em expertises do que em inteligência. Cônscio da problemática, mais uma vez Edward Said nos ajuda. Segundo ele, a melhor alternativa à profissionalização dos intelectuais seria a busca por ser um intelectual amador, que pensa, mas também interage com os cidadãos, que transforma sua rotina em algo mais radical do que uma jornada de trabalho e que se empenha por leituras e ideais originais, sem sucumbir totalmente a tentação da remuneração de um funcionário. Isto é, um intelectual, que embora sentado em uma cadeira universitária, seja capaz apesar dela de sustentar ideais suficientemente convincentes e racionais.

Em síntese, podemos dizer que nossas referências até aqui discutiram sobre a identidade do intelectual, apontando como problemas a apatia política da *intelligentsia* e a sua profissionalização ascética, ao passo que, como alternativa, enxergaram não só um maior engajamento social – revolucionário e, como veremos, autogestionário, no caso dos marxistas mais radicais – como também virtudes e características que os distinguem dos demais, como a crítica e autocrítica, a originalidade por vezes polemista e, claro, o fato de serem dissidentes.

O intelectual dissidente

Na modernidade, uma época de autoconsciência crescente, surge entre as camadas a *intelligentsia*. Nesse contexto histórico e sociológico está situada a imagem do intelectual moderno. O alcance dessa visão de Karl Mannheim sem embaraço enxerga as limitações da intelligentsia e sem astigmatismo pode ver os seus desdobramentos, como sobre seu *habitat social*. Se como temos insistido, ele veio a se tornar majoritariamente as cátedras das

[452] Nesse sentido também caminha a pesquisa conjunta de Reek Peels, René van Woudenberg, Jeroen de Ridder e Lex Bouter, por uma taxonomia das cinco maiores responsabilidades das universidades. De acordo com os autores-pesquisadores, do Departamento de Filosofia da *Vrije Universiteit Amsterdam* (Universidade Livre de Amsterdam), as cinco principais responsabilidades epistêmicas da universidade seriam: 1) Promover a integridade da pesquisa; 2) Ensinar pela virtude intelectual; 3) Abordar as grandes questões da vida; 4) Ter um lugar apropriado à investigação e a educação humanística e 5) Servir a sociedade. (PEELS, Rik et al. 2020).

faculdades, que corresponde a um novo tipo de habitat institucional[453], Mannheim distingue ainda outras duas habitações: a local – formada pelas comunidades pequenas e médias[454] – e a desvinculada. A respeito da última, é caracterizada por nenhuma filiação política direta. "Esse desligamento, entretanto, não é absoluto. Basta pensar na maioria dos jornalistas, limitados pelos compromissos tanto óbvios como intangíveis da imprensa" (MANNHEIM, 2013, p. 127). Um intelectual desvinculado, por isso, não está boiando na sociedade. Nem é um cérebro no palito[455]. Apesar de sua preponderância ser mental, ele carrega explícita ou mais implicitamente suas convicções mais religiosas e políticas.

Feitas nossas considerações, podemos transcrever a noção mannheimiana de um habitat desvinculado para um habitat descentralizado como sendo o lugar do intelectual dissidente. Um tipo de intelectual que pode estar até vinculado a uma instituição (e.g. acadêmica) desde que sem abrir mão de sua coragem e crítica. A dissidência também traz a sua marca naqueles que se colocam à margem das tendências mais predominantes, ainda que essa margem seja tradicional e clássica.

Ao organizar o seu curso de pós-graduação em história, "Intelectuais dissidentes em trajetórias políticas comparadas (Argélia-Congo, Brasil, EUA, França e Itália) (1940-1960)"[456], o historiador professor João Alberto da Costa Pinto qualificou a dissidência dentro da cultura marxista em trajetórias heterodoxas e em leituras radicais (enraizadas) da teoria da mais-valia. Em dezenas de aulas a proposta de uma autogestão do proletariado dentro do processo revolucionário foi apresentada como espécime dissidente, pois essa defesa, com ressonância

[453] "Partidos políticos estáveis e consolidados criam a sua própria *intelligentsia*. Mas hoje existe um número substancial de escritores e profissionais politicamente engajados que não pertencem às organizações centrais dos partidos. Sua história remonta aos clubes políticos londrinos do século XVIII. Deveríamos diferenciar estes dos funcionários políticos propriamente ditos – indivíduos assalariados e disciplinados pelas organizações políticas" (MANNHEIM, 2018, p. 126).

[454] "O cenário do *habitat local* é formado pelas comunidades pequenas e médias. Sua cultura deve seu caráter persuasivo e sua durabilidade e suas firmes raízes nas preocupações e entendimentos contínuos dos grupos de vizinhança. As gerações mais velhas desempenham seu papel para a sobrevivência dessas tradições locais. Os grupos de sustentação usualmente ligados aos organismos locais de autogestão e se mantêm coesos através de laços de amizade, patronagem e sociabilidade" (Idem, p. 125).

[455] A imagem do cérebro no palito é emprestada do filósofo reformado James K.A. Smith e descreve o sentido antropológico reducionista da conclusão cartesiana "Cogito, ergo sum". Em suas próprias palavras: "'Você é o que você pensa' é um lema que reduz os seres humanos a cérebros no palito. Ironicamente, essa coisificação do pensamento parte do princípio de que o 'coração' da pessoa é a mente. 'Penso, logo existo', disse Descartes, e a maioria de nossas abordagens ao discipulado acaba copiando essa ideia. Um modelo assim tão intelectualista da pessoa humana, que nos reduz a um mero intelecto, considera que o aprendizado (e, portanto, o discipulado) consiste principalmente em depositar ideias e crenças em repositórios mentais. A crítica e teórica da pedagogia Bell Hooks, ecoando o pensamento de Paulo Freire, chama isso de um modelo 'bancário' de educação: nós tratamos os aprendizes humanos como caixas para o depósito de conhecimento e ideias, meros receptáculos intelectuais de crenças" (SMITH, J. 2017, p. 22).

[456] Curso ministrado entre abril e agosto do ano de 2023 no Programa de Pós Graduação em História na Universidade Federal de Goiás.

em autores como João Bernardo, Henry Clever, Mauricio Tragtenberg na Tendência Johnson-Forest, Cornelius Castoriadis, Raniero Panzieri e nos isebianos Wanderley Guilherme dos Santos e Carlos Estevam Martins, contrasta com as alternativas partidárias dos socialismo soviético e teóricas dos frankfurtianos. Em miúdos, todos os intelectuais dissidentes do marxismo acreditam que os operários podem autogerir-se sem intermediários, até por seus próprios méritos conquistar a liberdade de gerir o seu tempo de trabalho.

Além disso, essa dissidência enquanto adjetivo intelectual significa para um marxista atualizar os seus conceitos. Desse modo, a oposta desses intelectuais envolve reagir não só aos caricatos capitalistas gestores – jocosa e muitas vezes imprecisamente ainda cunhados de burgueses – mas também os marxistas tradicionais apegados à dicotomia proletário/burguês e à paixão pelo partido ou um Estado Socialista, que historicamente provou ser nada além de uma outra face do capitalismo, onde Lenin, Stalin e Chê foram administradores mais do que agentes de fato revolucionários.

A dissidência de Merquior

Em meio aos marxistas há um liberal que convém destacar: José Guilherme Merquior (1941-1991), intelectual de matriz liberal, e que revelou a sua dissidência em sua trajetória, em seus diálogos e em suas críticas. Diga-se de passagem, não reservamos um espaço para ele por uma ética da menção honrosa. Certas discussões foram mais efervescentes do lado da esquerda-progressista. Permanece assim em comparação ao conservadorismos *a droite*, em uma gama de assuntos. A superioridade marxista em matérias sociais afirmou-se por sua disposição em refletir sobre as desigualdades e opressões sociais; e não necessariamente por sua qualidade lógica-analítica. Ao menos é o que ensina Merquior, em uma notável honestidade, que reconhece a incontornabilidade do marxismo. Ele não poupou em críticas aos argumentos frágeis e irracionais dos seus autores consagrados. Mas é verdade que não economizou elogios às suas qualidades. Sobre Walter Benjamin, por exemplo, disse que sua prosa é lúcida e sedutora como uma joia rara em meio à prolixa papelada do marxismo ocidental e que foi um dos maiores críticos, e sem dúvida, o maior ensaísta alemão do século XX[457]. De seu punho escreveu que "[c]omo escritor, ele abrangeu um incrível âmbito de expressão, da infinita delicadeza à mais arguta inteligência"[458]. É interessante que em seu primeiro livro publicado *Razão do poema* -

[457] Citação parafraseada. cf. MERQUIOR, 2018, p. 149.
[458] Idem, p. 162.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

ensaios de crítica e de estética (1965), ele tenha partido de considerações de Sartre, Lukács e Benjamin, excetuando o último, nomes futuramente rechaçados por ele. O que permite a gente dizer que enquanto intelectual Merquior assumirá por um lado convicções que o acompanharam por toda a vida, como o seu alto apreço à Razão/racionalismo, e por outro, conclusões às quais ele vai mudar. Se o nosso amadurecimento é um dado óbvio para alguns, no universo da *intelligentsia* nem sempre. O ego, a negação do curriculum mortis, ou outros motivos, podem imobilizar o tempo decorrente entre uma ideia e a sua revisão, impedindo a difícil e mais prodigiosa tarefa: a autocrítica. Honestamente, ela não esteve a par do jovem ou do maduro Merquior.

Antes mesmo de alcançar a maioridade, ele publicava no *Suplemento Dominical do Jornal do Brasil*. Ao escrever a apresentação de *Razão do Poema*, Leandro Konder, seu amigo, lembra o leitor da época ou dos dias atuais que embora moço ele já era conhecido por seus artigos, escritos em revistas e jornais, que provocaram reações calorosas, que acabaram por incomodar e despertar a inveja dos "passionalistas provincianos". Gostaríamos, contudo, de chamar atenção para esta observação:

> O tempo transcorrido desde a sua estreia não é, do ponto estritamente cronológico, tão grande assim: Merquior está hoje com 23 anos. Mas a evolução do crítico é rápida a escala exterior e objetiva da cronologia não permite uma avaliação correta do avanço realizado pela experiência do ensaísta.[459]

O *kronos* – antigo deus grego do tempo e senhor dos titãs – não consegue acompanhar a evolução do Merquior. A ideia evolutiva é, aliás, feliz. Merquior adotou quase religiosamente o dogma da teleologia histórica hegeliana. Não parece absurdo nenhum afirmar isso. Em seu capítulo "O legado de Hegel"[460], ele demonstra assentimento. Em suas palavras: "Seja como for, a doutrina do Espírito, tal como exposta na *Fenomenologia*, historiciza o homem num sentido profundamente comprometido com o princípio cardeal da teoria social de Hegel na sua forma amadurecida: o crescimento da liberdade" (MERQUIOR, 2018, p. 27). A liberdade que é o seu motivo-base político. Em sua última obra, publicada *post-mortem*, *O Liberalismo*: *antigo e moderno*, nosso intelectual confessa sua adesão ao liberalismo e deixa expresso o porquê; e esse porquê é a liberdade. O que ele gosta em Hegel, e o que o faz desgostar dos marxistas ocidentais, é exatamente a certeza de que a Razão triunfaria na história. É empenhado

[459] KONDER, L. Apresentação. *In*: A Razão do Poema. 2018, p. 15. Esse foi o texto de orelha da 1a edição, da Civilização Brasileira, de 1965, e da 2a edição, da Editora Topbooks, de 1996.
[460] Um dos primeiros capítulos de "Marxismo Ocidental".

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

em revelar o descrédito do *telos* comunista entre esses marxistas que ele levanta a questão-problema: "o marxismo ocidental conseguiu ou não combinar sua *Kulturkritik* com uma nova teoria do 'processo'?" (MERQUIOR, 2018, p. 58). Em outra ocasião, ele escreve: "Em grande parte, a história do marxismo ocidental se torna uma história de traição – a traição da substância do hegelianismo por pretensos marxistas hegelianos" (Idem, p. 237). Portanto, a sua acusação contra os marxistas ocidentais de irracionalismo perpassa pelo abandono de uma teoria do processo. O que endossa nossa tese, de que a história para Merquior é linear e teleológica; e que ele vivenciou o tempo de maturamento intelectual em ritmo consideravelmente acelerado.

Mas os elogios não encerram aí, seu amigo termina sua apresentação com um aviso do que ainda estaria por vir.

> As exigências do racionalismo merquioriano ('doa a quem doer, continuo um racionalista') me fazem supor que tais tendências virão em breve se definir de maneira mais aprofundada umas em relação às outras. [...] E, na medida em que seu racionalismo o impelir para a frente, teremos sempre muito o que aprender com ele.[461]

Palavras como essas não são, como alguém poderia acusar, um *merchandising* da obra. A admiração de Konder é sincera e pessoal. A segunda parte do livro, denominada estética, abre com o ensaio "Crítica, razão e lírica - Ensaio para um juízo preparado sobre a nova poesia no Brasil", que foi dedicado a "Leandro Konder, Amigo" (MERQUIOR, 2018, p. 180). E essa não seria a última dedicatória para o amigo. Na primeiríssima folha de *Marxismo Ocidental* pode ser lido "Para Leandro Konder, que não concordará com tudo…". Não concordaria mesmo como poderíamos ler na recepção de Konder nos jornais. Não concordaria até porque Konder estava do lado dos marxistas e a crítica de irracionalismo do amigo era pesada. Contudo, o respeito e a amizade se conservaram. Proximidade, no mínimo, esquisita para os padrões de hoje. Marxista e liberal? Quem diria, as colheitas foram boas.

De volta à mocidade, a publicação de *Razão do Poema* seria – como veríamos se comprovar – só um prenúncio de uma trajetória tão surpreendente como dissidente. Desafiando nossa imaginação sobre o que é politicamente um liberal, Merquior seria um grande responsável no Brasil por divulgar os frankfurtianos, em seu segundo livro, *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin. Ensaio sobre a Escola Neo-hegeliana de Frankfurt* (1969). Os mesmos que em seu livro *Marxismo Ocidental*, de 1986, sem restrições, iria expor a duras críticas.

[461] Idem, p. 17.

Apesar da brevidade de sua vida, morreu aos 49 anos, Merquior escreveu 21 livros, fora colunas em jornais e revistas. Desses, um deles foi escrito em francês, *L'Esthétique de Lévi-Strauss* (1977), e apresentado como seminário na presença do antropólogo. Além de francês e, claro, português, Merquior escreveu em inglês obras como *The Veil and the Mask: Essays on Culture and Ideology*, primeira parte do seu doutorado na *London School of Economics* sob orientação de Ernest Gellner, *The Weber and Rousseau: Two Studies in the Theory of Legitimacy*, a segunda parte, *Western Marxism* e *Liberalism – Old and New*, obras supracitadas. O que é impressionante e dissidente nessa sua trajetória idiomática não é nem sua pretensão de alcançar notoriedade internacional – o que guardadas as devidas proporções ele conseguiu – mas a sua personalidade ter se mantido "pura", com o seu polemismo e arguição crítica sempre evidentes. O professor literato João Cézar de Castro Rocha descreve em uma ilustração cômica o comportamento merquioniano frente aos europeus:

> Ora, estamos muito habituados com o modelo do catedrático latino-americano, tirano caprichoso de um feudo ainda mais irrisório que a terra dada com palmos medida. Contudo, mesmo nessa conta menor, o cordial coronel das letras sente-se livre para assediar, favorecer, impor-se – exatamente como certos habitantes de Brasília pós-política dos dias que correm./E sem embargo…/Não obstante, faça-se a experiência, digamos, etnográfica, de viajar ao exterior em companhia de senhor catedrático, isto é, mais precisamente, visitar centros de poder de produção de conhecimento acadêmico./Ocorre então uma metamorfose inesperada./Eis que o senhor catedrático baixa a crista, trava a língua, e se comporta com uma docilidade que faria época em seu rincão de origem./Muito pelo contrário, Merquior inovou radicalmente o modelo, na verdade, o lugar-comum atribuído ao intelectual de uma cultura não hegemônica nos centros de poder. Em lugar de aceitar um nicho cômodo, porém limitado, mesmo constrangedor [...], o autor de *A Astúcia da Mímese* driblou esse impasse com uma estratégia tão simples quanto ambiciosa: nada menos, nas palavras sempre evocados de Raymond Aron, do que *ler tudo*, vale dizer, apropriar-se da tradição literária e filosófica ocidental e, ao mesmo tempo, imprimir sua marca de leitor irreverente no *corpus* estudado.[462]

O longo trecho recortado configura-se um retrato fidedigno a sua persona intelectual. Podemos ser redundantes. Merquior sabia que ele sabia. Por isso, não vestiu a roupa de um discípulo domado pelos mestres. A segurança de suas muitas e bem realizadas leituras os colocava em nível global de discussão. Poucos brasileiros conseguiram tamanho prestígio.

Considerações finais

[462] ROCHA, João Cezar de Castro. *Uma obra-manifesto? Hipóteses sobre o estilo intelectual de José Guilherme Merquior.* 2018, p. 251.

Neste artigo, buscamos apresentar José Guilherme Merquior como um intelectual dissidente dada a exemplaridade de sua trajetória, dos seus diálogos e críticas. A nossa exposição, por sua vez, contentou-se, nesta oportunidade, a focalizar a construção da imagem de intelectualidade em relação aos intelectuais marxistas. Quisemos igualmente reproduzir sua reputação entre marxistas, sobretudo com Leandro Konder, o qual considerava amigo.

Referência Bibliográfica

BAEHR, Jason. *The inquiring mind: On intellectual virtues and virtue epistemology*. OUP Oxford, 2011.

DOSSE, François. *A História em Migalhas: dos Annales à Nova História*. São Paulo: Editora Ensaio, 1994. PDF.

JACOBY, Russel. *O fim da utopia*. *Política e cultura na era da apatia*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MANNHEIM, Karl. *Sociologia da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MERQUIOR, José Guilherme. *O marxismo ocidental*. Trad. Raul de Sá Barbosa. São Paulo: É realizações, 2018.

KONDER, Leandro. *In:* MERQUIOR, José Guilherme. Razão do poema: ensaios de crítica e de estética. 3. ed. São Paulo: É Realizações, 2013.

PEELS, Rik et al. *Academia's Big Five: a normative taxonomy for the epistemic responsibilities of universities* [version 1; peer review]. 2020.

SMITH, James. *Você é aquilo que ama: o poder espiritual do hábito.* Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2017.

O JUIZ E OS ALFORRIADOS: A NATURALIZAÇÃO DA ESCRAVIDÃO PELO JORNAL A SITUAÇÃO EM MATO GROSSO NO SÉCULO XIX

Yan Lucas da Silva[463]

Este artigo analisa um trecho de um jornal oitocentista mato-grossense, que narra a alforria de 112 negros escravizados por um juiz da comarca local. No trecho do jornal A Situação, um jornal que se considerava conservador, em uma edição de 1886, o editor atribui como criminoso o ato do juiz, já que, segundo ele, o juiz havia agido para além das leis do Ventre Livre e do Sexagenário, tendo liberto escravizados com menos de 60 anos. Este estudo, sendo uma análise documental e análise de conteúdo, faz a leitura do artigo de opinião do periódico, o analisa segundo a época vigente, através da contextualização histórica e jornalística, e argumenta acera da naturalização da escravidão pelo jornalismo oitocentista, que, ainda sendo fruto de seu tempo, contribuiu na perpetuação e normalização de pensamentos discriminatórios.

Palavras-chaves: Jornalismo. Mato Grosso. Escravidão.

Introdução

Na história do que hoje é o Estado de Mato Grosso, há uma certa quantidade de estudos capazes de identificar uma gama de jornais remanescentes, originários da então Província de Mato Grosso. Sabe-se, por meio de estudos gerais, qual foi primeiro periódico produzido no âmbito da província, e a partir de então os muitos que surgiram. Entretanto, é menor a quantidade de pesquisas que esclarecem o que continha naquelas páginas com letras miúdas e termos difíceis à leitura contemporânea.

Os pioneiros e principais estudiosos da imprensa mato-grossense foram os irmãos Rubens (1951) e Estevão de Mendonça (1975), professores historiadores, que realizaram uma

[463] Jornalista pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Mestre em Comunicação e Poder pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Poder da UFMT. Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFMT. E-mail: yan.lucas.1457@gmail.com. Orientando do Prof. Dr. Ernesto Cerveira de Sena, da UFMT. Bolsista pela FAPEMAT e Capes.

parte do trabalho de pesquisa e organização das informações históricas. É a partir deles que outras pesquisas puderam ser realizadas, inclusive esta. Mas para ir além dos estudos já feitos, que adotam uma espécie de catálogo dos jornais históricos, esta pesquisa, compactada neste artigo, buscou entender o período, os reflexos na província e, então, o jornalismo a partir disso.

Visto o tipo de jornalismo feito naquela época, foi possível identificar trechos de tais jornais que, sendo fruto de seu tempo, o período oitocentista, ajudaram a naturalizar uma diferença e discriminação de gênero e cor. Assim surge a necessidade de se falar desses temas, devido a persistência de seus problemas ao decorrer da história. Os trechos foram colhidos do jornal A Situação, do tempo que se conhece na História como Brasil Império, de 1822 a 1889.

Entendido, identificado e analisado o jornalismo da época, foi possível, a partir de então, perceber a importância cultural desses relatos em jornais, sejam qual for o gênero de escrita, para poder estabelecer uma outra análise: o modo com que eram tratados os negros escravizados por aqueles escritos. Com suas respectivas edições disponíveis para consulta e análise, foi possível entender, com base nas edições remanescentes, como era o jornalismo feito em Mato Grosso no século XIX e analisar os comentários e anúncios feitos acerca dos negros escravizados. Tendo em vista a necessidade de caracterizar a identidade histórica de uma região, de um estado do país, de um ofício relevante ao convívio em sociedade, e da luta abolicionista em Mato Grosso, esta pesquisa se justifica no âmbito dos estudos de história da mídia impressa em contexto mato-grossense.

A partir da leitura e análise dos jornais, seus trechos acerca dos negros escravizados, foi constatada uma passagem na edição nº 1.036 de 23 de maio de 1886, onde é emitido um artigo de opinião sobre a alforria de mais de 100 escravizados feita por um juiz amparado pela lei do Sexagenário. No escrito, o editor do periódico critica a ação do magistrado e cobra das autoridades a sua prisão e revogação da decisão, já que parte dos libertos tinham pouco menos de 60 anos de idade e a Lei do Sexagenário previa a alforria para os escravizados com e acima dos 60.

Esse artigo de opinião encontrado no jornal A Situação de 1886 exprime o pensamento escravocrata em questão no século XIX. Sua presença nas páginas de um periódico evidencia a naturalização e normalidade com que essas questões eram tratadas em tempos em que a abolição da escravidão já era amplamente discutida, defendida e próxima de ser conquistada.

Assim, para este artigo, a discussão girará em torno deste episódio narrado, sua contextualização histórica e jornalística, sua significância e as conclusões que foram possíveis ter com a opinião publicada. Além disso, há também a necessidade de se discutir a naturalização

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

desses comentários e anúncios acerca de negros escravizados nos jornais, tornando "normais" esses pensamentos na sociedade gerando consequências que vemos até os dias atuais.

Parâmetros epistemológicos: nas entranhas do Império e do jornalismo

Ao definir o foco de estudo como sendo produto de um período histórico do Brasil, é preciso entender o momento em que o país estava. É válido observar o passado com os olhos de hoje, mas analisar fragmentos de jornais oitocentistas sem o mínimo de compreensão do tempo em que foram escritos pode se configurar em equívoco capital quando se trata de uma investigação científica. Por isso, a revisita aos livros de História do Brasil, estudos de sociedade, cultura e política oitocentista foi indispensável para entendermos o contexto em que estava inserido o jornal analisado.

Foram feitos estudos do período imperial do Brasil, também esse período em Mato Grosso. Revisitou-se a história da imprensa brasileira, que nasce nesse período, assim também como sua origem em Mato Grosso.

Também foram consultados alguns autores que discorrem acerca da presença de anúncios de escravizados nos jornais oitocentistas, sobre a escravidão de africanos no Brasil e suas consequências nos muitos segmentos e camadas da sociedade.

Os autores e teóricos utilizados para a base desta pesquisa estão desenvolvidos ao decorrer do artigo e creditados nas referências deste artigo.

Aspectos metodológicos: análise documental e análise de conteúdo

Sonia Moreira (2010) diz que a análise documental compreende a identificação, a verificação e a apreciação de documentos para determinado fim. Assim, este trabalho configura sua primeira parte em uma análise documental, já que seu objeto são os jornais antigos mato-grossenses.

Moreira ainda ressalta que tal técnica é comumente usada nas Ciências Sociais, já que seu ponto de base são justamente documentações, escritos etc. Em tais estudos, a análise de conteúdo é utilizada, em sua maioria, para reconstituição histórica de meios comunicacionais, pessoas ou acontecimentos. Como é o caso deste estudo, a partir da busca em um jornal compreender o jornalismo feito na época, as declarações contidas nele, suas consequências na sociedade e o que revela dela.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

A escolha do trecho do jornal A Situação, sua leitura e a anotação dos dados e percepções fazem parte do processo de análise de tais documentos históricos. A partir dos dados coletados e a partir da contextualização histórica, as conclusões e resultados foram percebidos e construídos, pondera-se sempre pela consciência de local e tempo dos escritos no periódico.

A partir da análise documental e tendo como referências os objetivos e objetos de análise, coube que a análise de conteúdo seria o outro método mais indicado para continuarmos o processo de estudos nesta pesquisa. Bardin (2004) diz que a análise de conteúdo é um conjunto de instrumentos metodológicos aplicados a diversos discursos.

Wilson Corrêa Júnior (2010) lembra que para a análise de conteúdo "a inferência é considerada uma operação lógica destinada a extrair conhecimentos sobre os aspectos latentes da mensagem analisada". Neste trabalho, foi possível inferir as conclusões e percepções de acordo com o que se propôs, justamente pela análise dos textos e mensagens contidas nas páginas daqueles jornais, em específico, o trecho analisado.

Krippendorff (1990) elenca alguns marcos referenciais para o melhor desenvolvimento da análise de conteúdo: os dados apresentados aos pesquisadores; o contexto dos dados; o conhecimento do pesquisador; o objetivo da análise de conteúdo; a inferência como tarefa básica; e a validação do processo.

Dentro da configuração da análise de conteúdo, pôde-se dividir o processo em três etapas: pré-análise, exploração do material coletado e análise e interpretação dos resultados.

Na pré-análise, a técnica de coleta de dados escolhida foi a consulta aos acervos do Arquivo Público do Estado de Mato Grosso e do Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional da Universidade Federal de Mato Grosso. No Arquivo Público, identificou-se alguns jornais que continham, cada um, pelo menos duas edições impressas. Assim, a análise documental foi estabelecida e o reconhecimento dos dados como marco referencial.

Por conta da preferência por exemplares impressos e em bom estado de conservação, a escolha se deu por jornais presentes no Arquivo Público que continha uma quantidade considerável de anúncios de escravizados e o opiniões sobre a sociedade da época: "A Situação". O jornal, portanto, figura em si como "conteúdo" e os exemplares são as "unidades de análise" (Bardin, 2004). Para a análise do trecho, foi escolhida uma edição, mas para a compreensão do jornalismo em si, mais edições foram lidas e analisadas.

Para lidar com aquele conteúdo, a contextualização era evidente. Logo, foi preciso um apanhado acerca do jornalismo e da sociedade brasileiros no século XIX, tal como a necessidade de saber sobre o mesmo período e realidade na então Província de Mato Grosso.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Assim, outro marco referencial citado por Krippendorff se faz presente: o contexto dos dados. Já no período de coleta e leitura dos exemplares, os documentos usados para a análise, foi possível perceber o que Sonia Moreira (2010) disse acerca da consciência de objeto, que deve prever, antes da análise de fato, que o pesquisador tenha a certeza de que aqueles dados podem render resultados.

Ao explorar o material observou-se pontos específicos, como aspectos gráficos, gêneros textuais, coluna de notícias, conteúdo opinativo e assuntos abordados, além de características únicas do jornal em questão, vetores que se comportaram como categorias da pesquisa. Dessa forma, o alcance e a representatividade desta pesquisa são limitados pelo corpus, ao qual esta investigação recorre. Assim, pontuamos as principais características do jornalismo apresentadas nesses exemplares, com raízes na historiografia e no levantamento bibliográfico realizado, formando o resultado do objetivo estabelecido, sendo mais um dos marcos referenciais.

Jornal A Situação – fonte das discussões

Fundado por Joaquim da Costa Teixeira e Antônio Ramiro de Carvalho, o jornal A Situação inicia suas atividades em 1868, como órgão oficial do Partido Conservador e veiculava atos do governo provincial. Se denominava “Jornal official, político e litterário”. Era dividido em “Parte Oficial”, e outros conteúdos “não oficiais”. Foi um dos poucos periódicos a ter longa existência, com 21 anos de veiculação. Encerrou suas atividades em 1889, mesmo ano da Proclamação da República.

Das edições físicas disponíveis no Arquivo Público, e que abrangiam a delimitação para a análise, foram escolhidas três: uma datando de 1875, uma de 1886 e outra de 1887, estando duas últimas já bem danificadas.

No miolo das edições analisadas, o A Situação apresenta um jornalismo mais compacto em relações a informações que abrigava em suas páginas. Quando veiculava notícias, essas estavam na seção chamada “Gazetilha”. Ali continham a descrição de fatos sobre mortes, crimes, fuga de presos ou fatos curiosos para o cotidiano da cidade. Não há uma quantidade grande de notícias, mas os editores as aumentam comentando exaustivamente sobre elas e detalhando ato por ato.

Nas edições lidas, há também a presença de uma seção chamada “Correspondencia”, onde continha notícias de outros países. Também é presente em algumas edições boletins acerca da moda, folhetins e muito espaço para assuntos internacionais.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Também no jornal A Situação havia a seção “A pedido”, que era o espaço dedicado aos leitores que gostariam de publicar algo, fosse anúncios, recados, opiniões ou dedicatórias.

Em uma edição de março de 1875, o jornal credita Joaquim da Costa Teixeira como editor. Em outra edição de maio de 1886, Vital Batista de Araújo e Antônio Augusto Ramiro de Carvalho aparecem também creditados como diretor e editor-chefe.

No conteúdo, o periódico traz em algumas seções os anúncios de compra, venda e fuga de escravizados, ou notícias acerca deles. Na edição de 23 maio de 1886, há uma narração acerca de um desses episódios: “A’ 15, foi posta em liberdade a escrava Florinda, de Antonio Pedro de Figueiredo, que se achava presa, á ordem do subdelegado de policia do 2.º districto desta capital, por fugida” (A Situação, 23 de maio de 1886). Notícias como essa são comuns, assim como os anúncios de fuga, compra e venda de pessoas escravizadas.

Trechos como esses estão presentes em várias edições do jornal. Para além de noticiar os fatos, os editores faziam o esforço de comentá-los, exprimindo assim, seus pensamentos, convicções e ideologias, reproduzindo os da época em que viviam. Aqui, então, será tratado o trecho analisado para este artigo.

O juiz e os alforriados

O trecho encontrado na edição do dia 23 de maio de 1886 do jornal A Situação, é narrado dessa forma:

> Chamamos a attenção de S. Exe. o Sr. Presidente da província e do Tribunal da Relação para a esquisita sentença do juiz de direito interino desta comarca, dr. Antônio Augusto Rodrigues de Moraes, publicada no Espectador da 5ª feira ultima, em que diz o mesmo juiz que por - sentença sua, de 12 do corrente - forão restituídos á liberdade 112 africanos, de idade inferior à 56 annos, bem como á sua decendencia.
> Tendo o Sr. Dr. juiz de direito interino, com face das leis de 28 de Setembro de 1871 e 28 do mesmo mez de 1885, excedido os limites das funcções proprias do emprego, alterando as ditas leis para dar liberdade a esses africanos, entendemos que deve ser responsabilisado pelo crime que acaba de commeter (Jornal A Situação, edição de 23 de maio de 1886).

É importante lembrar que a Lei do Sexagenário, que alforriava escravizados com 60 anos ou mais, é de 1885, ano anterior à edição do jornal que abriga o trecho acima. A lei fez parte do “pacote de leis” que culminou na Lei Áurea, de 1888, extinguindo a escravidão do Brasil. A outra lei referenciada no trecho é a Lei do Ventre Livre, de 1871, que dava liberdade aos filhos das pessoas escravizadas nascidos a partir dessa data.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Em nenhuma das edições analisadas para esta pesquisa o jornal A Situação se colocou como favorável ou contra a abolição, que no período proposto já era uma causa amplamente discutida, conhecida e reivindicada. E ao se considerar conservador, ser o órgão deste partido, entende-se que a abolição não era uma pauta defendida pelo periódico.

Apesar disso, ainda espanta ler o editor responsabilizando o juiz e o chamando de criminoso pela forma como portou com a alforria dos negros escravizados. Subentende-se, portanto, que a liberdade daqueles não era algo relevante, que fosse levado em consideração, que fosse um ponto dentro de discussões, que fosse algo a ser levado por importante para aquelas pessoas, ou ao menos, que essas pessoas fossem consideradas pessoas e não mercadorias.

O trecho, na verdade, naturaliza a escravidão como sendo um ponto normal ou inerente à sociedade vigente na época. Os escravizados não eram vistos como pessoas, mas sim como posse de seus senhores. A ação de criticar o juiz de direito e dizer que ele cometeu um crime, pode sugerir que aqueles editores por trás daquelas palavras não eram favoráveis à ideia de liberdade aos escravizados, utilizando da própria lei para justificar seu pensamento.

O primeiro ponto a ser considerado e discutido é o jornalismo como veículo *naturalizador* de ideias. Os periódicos feitos em Mato Grosso apenas reproduziam o que era feito em outras regiões do Brasil. Um jornalismo que sobrevivia das disputas políticas entre os grupos locais que seguiam aspirações nacionais. Suas particularidades ficavam à cargo dos materiais que vinham em demanda da população, quando esses editores dos se colocavam em posição de opinar sobre os costumes ou acontecimentos da cidade, ou quando a própria população levava suas questões e necessidades. Neste ponto, os anúncios de pessoas escravizadas e opiniões como a que neste artigo está sendo analisada também falam sobre a sociedade da época.

Há, de certo modo, pairando sobre esse trecho implicitamente a ideia de que relatar esses fatos, anunciar fugas, compras ou vendas de negros escravizados, era, na verdade, um serviço à população branca da província. Tal ideia era bastante frequente em jornais pelo território brasileiro, mesmo jornais de oposição ao governo imperial e de ideais republicanos, que não é o caso do A Situação. Em outros casos os periódicos se apresentam como republicanos ou liberais, mas não se apresentam como abolicionistas, ou não citam, naquela edição, termos ou sentenças que transmitiam o pensamento. Logo, esses trechos surgem como discursos que naturalizavam as relações dos brancos senhores e dos negros escravizados (Silva, 2020, p. 89).

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

O segundo ponto que surge, é que para além da naturalização, o trecho encontrado no jornal reflete os costumes e as convenções sociais da época, e algumas perpetuaram com o tempo. Os senhores que detinham poder sobre negros escravizados, tinham sobre eles o direito de liberdade, logo, quando os mesmos fugiam, seus senhores achavam-se no direito de reivindicar a busca daquilo que era sua propriedade (Machado, 2021). Quando eram libertos, a sociedade se achava no direito de se opor a tal ato.

O negro escravizado, na verdade, podia ser visto como tudo, exceto pelo ser humano que era. Da mercadoria ao objeto de prestígio social, Emília Costa comenta:

> O escravo era, além de tudo, mercadoria: mercadoria que, em caso de necessidade, podia ser vendida ou alugada, possuindo, assim, um duplo valor: valia o que produzia e valia como mercadoria. Além de quê, possuir escravos conferia ao indivíduo posição social. (1998, p. 72).

A partir de trechos como o do periódico A Situação, é possível refletir acerca da presença da população negra nesses jornais analisados, levando em conta que este era o cenário nacional de acordo com os estudos realizados. De certa forma, essa era a representação do negro nas páginas daqueles jornais. Isso reflete as consequências de vários séculos sendo uma colônia ou país que tem suas engrenagens girando devido à mão de obra escravizada, esses em sua grande maioria, africanos.

> O Brasil, último país da América a abolir a escravidão, manteve um sistema escravocrata enraizado e uma relação violenta e cruel com a mão-de-obra escrava em todas as regiões, persistindo mesmo durante a instauração da república. Assim, desse confronto forçado entre o dominador e o dominado se construiu a história da escravidão, sendo perpetuada como história oficial a versão do explorador e através de estratégias de silenciamento da História oficial que representava o interesse das elites dominantes, tentou calar a voz do dominado, porém a história não é só construída pelo dominador. (Melo; Bandeira, 2016, p. 218).

O pensamento entre dominador e dominado já conota em si o sentido de superioridade de uma cultura sobre outra, de uma raça sobre a outra, de um modo de viver sobre outro. O que Melo e Bandeira apresentam na citação acima é que a escravidão pode perpetuar esse pensamento de superioridade entre uma nação e outra, que tem sua origem em ideais que são bem mais antigos, mas que se perpetuam e atualizam com o tempo.

O pensamento de superioridade acaba sendo uma das raízes para o pensamento racista, este sendo um problema ainda frequente na sociedade. Urge, então, a necessidade do enxergar as estruturas como mecanismos perpetuantes da discriminação.

> O racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo "normal" com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte de um processo social que ocorre "pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição". Nesse caso, além de medidas que coíbam o racismo individual e institucionalmente, torna-se imperativo refletir sobre mudanças profundas nas relações sociais, políticas e econômicas. (Almeida, 2019).

Silvio Almeida ainda argumenta que o racismo se manifesta como desigualdade econômica, política e jurídica. Logo, está no cerne da sociedade, em sua estrutura. Acontece sem que percebamos, pois já é naturalizado o suficiente para ser considerado costume, coincidência ou normal. Tal como achar que toda menina ou mulher negra tende a aceitar serviços domésticos, ou rapazes e homens serem abordados por revista policial sob a única suspeita de serem negros.

O ponto de análise deste artigo se configura na percepção de como o jornalismo naturalizou questões que para a época eram, justamente, normais. Faziam parte do pensar, do agir e julgar da sociedade oitocentista não apenas mato-grossense. Contudo, essa normalidade afastou a população negra da dignidade de vida que deveria ter, e isso também ao decorrer das décadas. Hoje ainda se discute racismo e desigualdades porque há resquícios dessa naturalização do negro como subalterno, inferior.

Considerações finais

Analisar trechos de jornais oitocentistas, como o deste artigo, permite a desvenda da história de Mato Grosso, de sua imprensa, de seus costumes, cultura e pensamentos. Ainda que o trecho evidencie uma naturalização de questões problemáticas, tem-se o conhecimento de que havia outros periódicos, alguns abolicionistas e que lutavam pela liberdade dos escravizados.

Ainda assim, quando se opta por dissecar um fato específico de um jornal, carregado de opinião, se opta também pela tentativa de entender uma das raízes do pensamento racista, por exemplo. Ou pela satisfação em saber que houve alguém, que para além das leis e de seu dever, deu liberdade a mais de 100 pessoas mantidas em situação desumana.

Afirma-se que o jornalismo perpetuou e naturalizou essas questões problemáticas, contribuindo para o aumento, ao decorrer da história, da discriminação a povos africanos.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Apesar disso, com o passar dos tempos, o jornalismo assume uma tarefa denunciar casos de injustiças e racismo.

É necessário, portanto, olhar para trás e aprender com a história para que os atos presentes e futuro não repitam os mesmos erros.

Referências

ACCORSSI, Aline *et al*. A naturalização da pobreza: reflexões sobre a formação do pensamento social. **Psicologia & Sociedade**, [*s. l*], v. 3, n. 24, p. 536-546, 10 jan. 2013.
AGUIAR, Sonia. **Territórios do Jornalismo: Geografias da Mídia Local e Regional no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes/PUC-Rio, 2016.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

ANDRADE, Danusa Santana. **O surgimento da imprensa em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul**. In: ENCONTRO CENTRO-OESTE DA ASSOCIAÇÃO DE HISTÓRIA DA MÍDIA, 3., 2016, Campo Grande. Anais. Campo Grande: Associação Brasileira de Pesquisadores de História da Mídia, 2016.

BANDEIRA, Lourdes; BATISTA, Analía Soria. Preconceito e Discriminação como expressões de violência. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 119-141, jan. 2002.

BARBERO, Jesus-Martín. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

BEZERRA, Silvia Ramos. **Mato a Dentro : As Expedições de Viajantes Estrangeiros no Discurso Jornalístico do Século XIX em Mato Grosso**. In: IX Congresso de Ciências da Comunicação na Região Centro-Oeste, 2008, Dourados.

CALHÁO, Antônio Ernani P. et al. **Imprensa periódica mato-grossense (1847-1969).** Cuiabá: EdUFMT, 1987.

CARVALHO, José Murilo de. A vida política. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). **História do Brasil Nação: 1808-2010 Volume 2:** A construção nacional: 1830 - 1889. Rio de Janeiro: Mapfre e Objetiva, 2012. p. 83-129.

DUARTE, Marcia Yukiko Matsuuchi. Estudo de caso. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (Org.). **Métodos e técnicas de pesquisa em Comunicação.** São Paulo: Atlas, 2009. p. 215-235.

DUSSEL, Henrique. **Oito Ensaios Sobre Cultura Latino Americana e Libertação: Cultura Imperial, Cultura ilustrada e libertação da Cultura Popular**. São Paulo, Paulinas. 1997.

FERNANDES, Florestan. **A Integração do Negro na Sociedade de Classes: o legado da raça branca (vol. 1)**. São Paulo: Globo, 2008.

FRAGA, Walter. **Pós-Abolição: o dia seguinte**. In: SCHWARCZ, Lilia Morits e GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

FROTA, Guilherme de Andrea. **500 Anos de História do Brasil.** Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 2000.

GALETTI, Lylia da Silva Guedes. **Sertão, fronteira, Brasil: imagens de Mato Grosso no mapa da civilização.** Cuiabá: Entrelinhas/edUFMT, 2012. 400 p.
JESUS, Ivanete Maria de. **Anúncios de jornais de Mato Grosso dos séculos XIX e XX: características filológicas**. 2015. 140 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2015.

JESUS, Nauk Maria de. **A capitania de Mato Grosso: história, historiografia e fontes**. Revista Territórios & Fronteiras, Cuiabá, v. 2, n. 5, p. 93-113, jul. 2012.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogá, 2019.

KRIPPENDORFF, Klaus. **Metodologia de análisis de contenido**. Barcelona: Paidós, 1990.

MACHADO, Anderson da Silva. "Quem o capturar e levar ao seu dono será bem recompensado": **Escravos em Anúncios de Jornais Piauienses de 1848-1885**. In: Encontro Internacional História e Parcerias, 3., 2021, Rio de Janeiro. **Anais [...] .** Rio de Janeiro: Anpuh, 2021.

MAESTRI, Mário. **Uma história do Brasil: Império.** São Paulo: Contexto, 1997. 159 p.

MARTINS, Ana Luiza. Imprensa em tempos de Império. In: MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tania Regina de (Org.). **História da imprensa no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2011. p. 45-80.

MELO, Miguel Ângelo Silva de; BANDEIRA, João Adolfo Ribeiro. Crítica aos estereótipos e ideias racistas no Brasil sob o prisma dos estudos Pós-coloniais. **Direito & Práxis**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 15, p. 213-246, jan. 2016.

MENDONÇA, Estevão de. **Breve Memória sobre a Imprensa em Mato-Grosso**. Cuiabá: Editora UFMT, 1975.

MENDONÇA, Rubens de. **História do jornalismo em Mato Grosso**. São Paulo: Departamento de Cultura, 1951.

MOREIRA, Sonia Virgínia. **Análise documental como método e como técnica**. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (org.). Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação. São Paulo: Atlas, 2010. p. 269-279.

MOREL, Marco. Os primeiros passos da palavra impressa. In: MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tania Regina de (Org.). **História da imprensa no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2011. p. 23-43.

NEVES, Lúcia Bastos Pereira das. A vida política. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). **História do Brasil Nação:** 1808-2010 Volume 1: Crise colonial e independência: 1808-1830**.** Rio de Janeiro: Mapfre e Objetiva, 2011. p. 75-113.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso: princípios & procedimentos**. 10. ed. Campinas, SP: Pontes, 2012. 100 p.

PÓVOAS, Lenine C.. **História Geral de Mato Grosso - vol. I.** Cuiabá: Resenha Ltda, 1995. 339 p.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, Colección Sur Sur, 2005a, pp.118-142.

RIBEIRO, Thayse Soares Fernandes. **O racismo e o discurso jornalístico: o acontecimento Donata Meirelles**. 2019. 120 f. TCC (Graduação) - Curso de Jornalismo, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

ROCHA, José Milton. **O papel da imprensa no Mato Grosso do século XIX**. In: XXIX SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 29., 2017, Brasília. Anais. Brasília: Simpósio Nacional de História, 2017.

SILVA, Alberto da Costa e. População e sociedade. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). **História do Brasil Nação**: 1808-2010 Volume 1: Crise colonial e independência: 1808-1830, Rio de Janeiro: Mapfre e Objetiva, 2011. p. 35-73.

SILVA, Rafael Domingos Oliveira da. **"Negrinhas" e "negrinhos": visões sobre a criança escrava nas narrativas de viajantes (Brasil, século XIX)**. Revista de História Ufba, Salvador, v. 5, n. 7, p. 107-134, jan. 2013.

SILVA, Yan Lucas da. **Jornalismo na província distante: atuação dos primeiros jornais mato-grossenses no século XIX**. 2020. 93 f. TCC (Graduação) - Curso de Comunicação Social, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2020.

SILVA, Yan Lucas da. **O tratamento de negros e indígenas nos jornais mato-grossenses no século XIX: entre a naturalização e a suposta superioridade**. 2023. 80 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em Comunicação e Poder, Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Poder da Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2023.

SIQUEIRA, Elizabeth Madureira. **História de Mato Grosso: da ancestralidade aos dias atuais.** Cuiabá: Entrelinhas Editora, 2017. 283 p.

SOUSA, Francilane Lima de; LOPES, José Ribamar. **Introdução à análise do discurso: princípios e procedimentos de Eni Orlandi**. Movimento: Revista de Educação do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação, Teresina, v. 15, n. 7, p. 362-367, set. 2020.

SOUSA, Talyta Marjorie Lira. **História e Memória da População Negra: Os Escravos nos Anúncios de Jornais Teresinenses no Século XIX**. In.: EUGÊNIO, João Kennedy (Org.) Escravidão negra no Piauí e temas conexos. Teresina: EDUFPI, 2014.

O MATERIALISMO HISTÓRICO EM QUESTÃO: TEMPORALIDADE E TEORIA DA HISTÓRIA NA POLÊMICA ENTRE E. P. THOMPSON E LOUIS ALTHUSSER

Ericlys Henrique de Sousa Pantaleão[464]

No presente trabalho nos propomos a contribuir para o debate acerca da disputa pelo legado do marxismo, enquanto concepção materialista da história, em meados do século XX, analisando o embate entre a interpretação estruturalista do marxismo de Louis Althusser e a historiografia humanista de E. P. Thompson. Abordando particularmente a compreensão dos dois autores acerca da questão da temporalidade histórica e as implicações desta para o materialismo histórico, podemos verificar que, para além das importantes contribuições de Thompson para o fazer historiográfico, sua elaboração teórica se encerra numa concepção de tempo unitário e uniforme, na qual a pluralidade das histórias aparecem submetidas; enquanto Althusser, apesar de alheio ao ofício do historiador e de depreciar o trabalho empírico inerente a ele, defende a multiplicidade dos tempos históricos, discutindo as inter-relações e a autonomia relativa entre os acontecimentos e os processos, além de apontar a necessidade de uma teoria da história que possibilite a interpretação dessa multiplicidade. Ao final, discutimos algumas das implicações da concepção de multiplicidade temporal para a historiografia marxista, em especial, o caráter de suas teses clássicas e seu potencial explicativo.

Introdução

Nada parece mais comum, na história do pensamento ocidental, que disputas dentro de uma mesma tradição intelectual: as divergências pontuais, as polêmicas aguerridas e as rupturas irreconciliáveis, pode-se argumentar, aparecem como atestado da permanente incompletude epistêmica e da necessidade de abertura à autocrítica e à renovação que qualquer elaboração teórica está submetida. As controvérsias no seio do marxismo, pois, se destacam não apenas pela miríade de posições teórico-filosóficas e político-programáticas – por vezes antagônicas –

[464] Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em História da UFG. Bolsista CAPES. Email: ericlyshenrique@discente.ufg.br. Orientador: João Alberto da Costa Pinto.

reivindicadas pelos mais variados legatários da obra de Karl Marx e Friedrich Engels, mas também pela dificuldade mesma de se determinar as particularidades do marxismo enquanto tradição intelectual: seus princípios e pressupostos teóricos, seu método de análise da realidade social, o caráter de sua concepção de história etc.[465]

Objeto de permanente contenda entre marxistas é justamente o caráter de sua concepção materialista da história, ou, como se convencionou a denominá-la: *materialismo histórico*[466]. Não pretendendo esboçar um histórico das mais variadas conceituações dessa corrente, nosso trabalho se propõe a discutir, em linhas gerais, a disputa pelo legado do materialismo histórico em meados do século XX entre dois importantes intelectuais que influenciaram diferentes vertentes da tradição marxista de ambos os lados do Canal da Mancha e se espalharam pelo mundo: Louis Althusser e sua interpretação estruturalista do marxismo, e a historiografia humanista de E. P. Thompson; buscando explorar particularmente suas compreensões acerca da questão da temporalidade histórica e as implicações desta para a historiografia marxista.

O historiador contra o filósofo

O historiador marxista[467] inglês Edward Palmer Thompson (1924-1993), importante estudioso da cultura e do fazer-se das classes populares inglesas na modernidade pré-industrial[468], raramente se dedicou a escrever de maneira pormenorizada e detida sobre questões teóricas. Isso se deu, como atesta sua companheira e também historiadora Dorothy Thompson (1995, p. 9), não por desinteresse por formulações teóricas – às quais esteve sempre atento por

[465] É sabido e abertamente estressado pelos principais nomes do marxismo desde seus fundadores (cf. *Teses contra Feuerbach* em Marx e Engels, 2007) que essa tradição não tem, para si, razão de ser apenas como uma forma de interpretar o mundo, mas percebe e propõe esse intento enquanto instrumento para a transformação da vida social. Acreditamos que o marxismo não pode, com efeito, ser compreendido enquanto esforço intelectual em separado do movimento socialista que o reivindica e reproduz, nem podem ser ignoradas as implicações políticas de suas elaborações teóricas; ainda assim, para os fins deste trabalho, focamos nossa análise nas concepções teóricas dos autores em questão.

[466] Marx e Engels, ao que consta, não se utilizaram das expressões "materialismo histórico" ou "materialismo dialético" em referência ao seu método ou concepção teórica, preferindo tratá-los por "visão materialista do mundo" (Marx; Engels, 2007, p. 231), "concepção materialista da história" (Marx; Engels, 2010, p. 103) ou por "meu método dialético" e "a fundamentação materialista do meu método" (cf. Marx, 2017, p. 89-90). À propósito, Engels, em carta a Conrad Schmidt de 5 de agosto de 1890, censura alguns de seus seguidores e de Marx justamente por pela transformação do método marxiano em sistema fechado, denominando-o de "materialismo histórico", reduzindo-o à "uma simples fraseologia" (Marx; Engels, 2010, p. 107). Ainda assim, como a tradição marxista consolidou tal "fraseologia", não receamos adotá-la aqui.

[467] Ao fim de sua vida, o historiador inglês deixou de se considerar um "marxista", preferindo ser chamado de "materialista histórico". Com isso, segundo Dorothy Thompson, o autor tentava se desvencilhar da conotação quase religiosa que o termo "marxismo" teria então adquirido, não implicando seu abandono dos elementos da tradição marxista que considerava positivos (Thompson, D. 1995, p. 9).

[468] Conferir, por exemplo, Thompson, 1963 e 1991.

meio de leituras e discussões pessoais –, mas por perceber a impossibilidade de uma teoria da história separada do processo de escrita da história. Como historiador, o marxista inglês estava mais preocupado em examinar questões particulares do que postular princípios gerais abrangentes. Buscava, pois, testar suas expectativas e suposições acerca de seu objeto contra as evidências disponíveis, enriquecendo essas suposições.

Contrariando sua própria posição pessoal, E. P. Thompson se viu preocupado com os rumos que o marxismo de então tomava, em especial com a crescente influência do filósofo francês Louis Althusser nos círculos intelectuais da esquerda marxista europeia das décadas de 1960 e, principalmente, de 1970. Para Thompson, o materialismo histórico estava, no decorrer das décadas anteriores, se consolidando como uma corrente historiográfica amadurecida. Mas, preocupados com as controvérsias com a "historiografia ortodoxa", os historiadores marxistas teriam sido surpreendidos pelo "ataque pela retaguarda" realizado por Louis Althusser (Thompson, 1981, p. 10).

Filósofo marxista francês fortemente influenciado pelo estruturalismo de Lévi-Strauss e Lacan[469], Louis Althusser (1918-1990), que alcançou relevância na intelectualidade da esquerda europeia por seu lugar de destaque como principal intelectual do Partido Comunista Francês, havia publicado, em 1965, suas mais influentes obras: *A favor de Marx* e *Ler o Capital*, esta última escrita com Étienne Balibar, Jacques Rancière, Roger Establet e Pierre Macherey. Traçado em linhas gerais em *A favor de Marx*, o controverso esboço de uma teoria da história é apresentado com maior detalhe por Althusser em *Ler o Capital*[470].

A miséria da teoria, ou um planetário de erros[471], escrita e publicada originalmente em 1978, é uma resposta direta de E. P. Thompson ao estruturalismo marxista de Louis Althusser e, por isso, não se propõe como uma sistematização de uma teoria da história marxista. Thompson, a propósito, recusou expressamente qualquer teoria da história em geral e até mesmo considerava "inútil" e como "motivo de confusão" a pretensão científica da disciplina

[469] Althusser, posteriormente, negaria sua relação com o estruturalismo, escusando-se pelo uso indevido de terminologia de origem estruturalista.

[470] Devido os limites do presente trabalho, não realizaremos maiores juízos sobre o conjunto das elaborações althusserianas, concentrando-nos, como dito anteriormente, em sua teorização sobre história e, principalmente, sobre temporalidade e totalidade. Uma possível crítica – para além da obra de Thompson – ao estruturalismo de Althusser no interior do próprio marxismo, é desenvolvida pelo intelectual brasileiro Carlos Nelson Coutinho (2010).

[471] O título do livro (*The poverty of theory, or, an orrey of errors,* no original) é uma óbvia referência à polêmica de Marx contra Pierre-Joseph Proudhon. Proudhon (1809-1865), assim como Althusser, filósofo e influente socialista francês, havia publicado, em fins da década de 1840, sua maior obra: uma crítica filosófica à economia política intitulada *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*. Marx, sem demora, responde duramente a Proudhon com a sua *Misère de la philosophie*. O tom ácido e sarcástico do fundador do marxismo também reaparece na crítica thompsoniana a Althusser.

histórica (Thompson, 1981, p. 50). O historiador inglês prefere discutir o que denomina de "lógica histórica". É discorrendo sobre essa lógica própria à disciplina da história e a contrapondo às elaborações althusserianas que Thompson melhor expõe não apenas sua concepção de materialismo histórico, mas também sua perspectiva acerca do ofício do historiador e da questão da temporalidade.

Materialismo histórico e o tempo na "lógica histórica" de E. P. Thompson

Para Thompson (1981, p. 54), o materialismo histórico não se diferencia, pelo menos não necessariamente, de outras correntes historiográficas por conta de seus pressupostos epistemológicos, mas sim devido o conjunto de suas categorias, suas hipóteses particulares e seus procedimentos consequentes, além do reconhecimento de sua proximidade conceitual com aqueles conceitos desenvolvidos por marxistas praticantes de outras disciplinas. O autor não considera, por isso, que a historiografia marxista dependa de um "corpo geral de marxismo-como-teoria" exterior a si.

É essa proximidade epistemológica entre o materialismo histórico com as demais tradições historiográficas que permite o autor descrever a "lógica histórica" comum ao ofício de qualquer historiador – não sem exceções, é claro –, definindo-a como:

> *um método lógico de investigação adequado a materiais históricos, destinado, na medida do possível, a testar hipóteses quanto à estrutura, causação etc., e a eliminar procedimentos autoconfirmadores (...). O discurso histórico disciplinado da prova consiste num diálogo entre conceito e evidência, um diálogo conduzido por hipóteses sucessivas, de um lado, e a pesquisa empírica, do outro (Thompson, 1981, p. 49).*

Esse diálogo, fundamental para a compreensão do fazer da história, se daria entre três partes: interrogador, isto é, a *lógica histórica*; o conteúdo da interrogação, ou seja, uma *hipótese*; e o interrogado: a *evidência*.

Assim, o procedimento do historiador se daria a partir da confrontação de conceitos com as evidências, não enquanto generalizações ou modelos, mas como *expectativas*. Esses conceitos não devem impor uma regra, mas servem para apressar e facilitar a interrogação das evidências (Thompson, 1981, p. 56). Assim, o autor conclui:

> *Na medida em que uma noção é endossada pelas evidências, temos então todo o direito de dizer que ela existe "lá fora", na história real. É claro que não existe realmente, como um plasma que adere aos fatos, ou como um caroço invisível dentro da casca das*

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

aparências. O que estamos dizendo é que a noção (conceito, hipótese relativa à causação) foi posta em diálogo disciplinado com as evidências, e mostrou-se operacional; isto é, não foi desconfirmada por evidências contrárias, e que organiza com êxito, ou "explica", evidências até então inexplicáveis (Thompson, 1981, p. 54).

O que Thompson denomina de "causação"[472] não é mais do que as inter-relações entre diversos os fenômenos históricos – acontecimentos, relações sociais, ideologias, formas econômicas etc. O caráter dessas inter-relações não pode ser reduzido – como poderia sugerir o termo *causação* – simplesmente em relações de causa e efeito, nem deve ser determinado de maneira genérica na forma de pressupostos conceituais anteriores ao diálogo as "evidências", mas só pode ser determinado pelo resultado (sempre provisório) desse diálogo.

A partir dessa concepção do discurso histórico, Thompson argumenta, então, que o conhecimento histórico tem, por assim dizer, *dois objetos*: a) seu objeto imediato são justamente as evidências ou "fatos", "dotados de existência real, mas que só se tornam cognoscíveis segundo maneiras que são, e devem ser, a preocupação dos vigilantes métodos históricos"; e b) a *história "real"*, "cujas evidências devem ser necessariamente incompletas e imperfeitas" (Thompson, 1981, p.49-50).

Percebemos que a noção de história "real" aparece, pois, na elaboração thompsoniana como base para sua compreensão acerca do tempo histórico. Segundo nosso autor, mesmo que os historiadores decidam "selecionar essas evidências, e escrever uma história de aspectos isolados do todo (uma biografia, a história de uma instituição, uma história da caça à raposa etc.), *o objeto real continua unitário*"[473]. Para ele:

O passado humano não é um agregado de histórias separadas, mas uma soma unitária do comportamento humano, cada aspecto do qual se relaciona com outros de determinadas maneiras, tal como os atores individuais se relacionavam de certas maneiras (pelo mercado, pelas relações de poder e subordinação etc.). Na medida em que essas ações e relações deram origem a modificações, que se tornam objeto de investigação racional, podemos definir essa soma como um processo histórico, isto é, práticas ordenadas e estruturadas de maneiras racionais (Thompson, 1981, p. 50).

Desta forma, Thompson concebe a história "real", isto é, o objeto da disciplina histórica, não como uma série de acontecimentos isolados, mas como um processo dotado de uma "lógica total de mudança de conjunto de atividades inter-relacionadas" (Thompson, 1981, p. 83).

[472] *Causation*, no original inglês.
[473] Grifos nossos.

Mesmo ciente da pluralidade dos fenômenos históricos e da possibilidade de múltiplas histórias, nosso historiador reafirma uma história de temporalidade única:

> *É verdade que a eficácia da experiência e do conflito de classe será diferentemente expressa em diferentes atividades e instituições, e que podemos, por um ato de isolamento analítico, escrever "histórias" distintas dessas atividades e instituições. Mas pelo menos alguma parte do que é expresso [...] será a mesma experiência unitária ou pressão determinante, ocorrendo no mesmo tempo histórico, e movimentando-se no mesmo ritmo [...] De modo que todas essas "histórias" distintas devem ser reunidas no mesmo tempo histórico real, o tempo em que o processo se realiza (Thompson, 1981, p. 111)*[474].

A temporalidade na concepção de história thompsoniana, percebemos, é análoga à perspectiva da "dialética das durações" de Fernand Braudel que, receoso de que o tempo histórico se fragmentasse em um "pontilhismo dos acontecimentos", afirma a continuidade dos múltiplos tempos em um tempo unitário (Gattinara, 2018, p. 59). Em Braudel, a *história total*, em Thompson, o *processo histórico real*.

Uma das principais preocupações de Thompson é, efetivamente, com a possibilidade de o "processo integral" enquanto "objetivo final do conhecimento histórico" ser desintegrado por Althusser (Thompson, 1981, p. 111). E é justamente o tempo unitário o principal alvo do controverso "esboço do conceito de tempo histórico" althusseriano.

A multiplicidade temporal em Louis Althusser

Althusser inicia sua crítica ao que considera como uma "confusão que domina a interpretação do marxismo" a partir do conceito de história. Essa confusão, segundo ele, advém da herança hegeliana reivindicada por muitos marxistas – mas também poderia ser percebida na maioria dos trabalhos dos historiadores de então (Althusser, 1980, p. 30). Utilizando, pois, a concepção de *tempo histórico* de Hegel como contraexemplo para sua argumentação, o autor destaca o que seriam as duas características essenciais desse tempo histórico: *a continuidade homogênea* e *a contemporaneidade do tempo* (Althusser, 1980, p. 32).

De um lado, *continuidade homogênea do tempo* é caracterizada como a manifestação da "continuidade dialética do desenvolvimento da Ideia". Isso implicaria que o tempo pode ser tratado como um contínuo no qual se reflete o desenvolvimento dialético da Ideia. Para o

[474] Grifos do autor.

filósofo francês, "o problema fundamental da prática dos historiadores" é o que está sendo pensado por Hegel ao tratar do tempo contínuo. Segundo Althusser, esse "é ainda o problema principal da historiografia moderna". Por outro lado, a *contemporaneidade do tempo,* que, para o filósofo francês, é crucial para a compreensão da primeira característica, significa que as determinações da totalidade social *coexistem no mesmo tempo* e são contemporâneas entre si no mesmo presente. Esse "todo hegeliano" implica numa unidade na qual cada elemento, seja uma determinação econômica, religiosa, política, artística ou filosófica, estejam sempre presentes num momento histórico determinado; "um todo do qual todas as partes 'conspiram' entre si, de que cada parte é *pars totalis*" (Althusser, 1980, p. 32-35).

Para Althusser (1980, p. 35), a elaboração de Hegel ainda é presente na historiografia corrente na distinção entre sincronia e diacronia: "na base dessa distinção está a concepção de um tempo histórico contínuo-homogêneo, contemporâneo a si" e no qual "os 'acontecimentos' a que se reduz a 'história' no sentido estrito (...) não passam de contingências sucessivas no contínuo do tempo". Essa concepção de tempo contínuo-homogêneo, que Althusser denomina de "concepção ideológica do tempo histórico", é, com efeito, a concepção de tempo unitário e uniforme, pressuposto até mesmo historiadores tão originais e exitosos como E. P. Thompson.

O filósofo francês aponta – citando os exemplos de Lucien Febvre, Ernest Labrousse e Fernand Braudel – que alguns historiadores, àquela época, começaram a constatar que "há diferentes tempos na história, variedades de tempo, tempos curtos, durações médias e longas durações", mas "se contentam" em perceber as interferências de desses tempos como "produtos do seu encontro", sem relacionar essas variedades enquanto "*variações* na estrutura do todo que, no entanto, rege diretamente a produção dessas variações". Esses historiadores buscam, ao contrário, relacionar essas variedades "como variantes mensuráveis pela *duração* ao tempo comum, ao tempo ideológico" (Althusser, 1980, p. 32-35).

Mas, ao contrário dos receios compartilhados por Braudel e Thompson, Althusser não pretende fragmentar ou desintegrar por completo os tempos históricos, seu intento é de apontar a necessidade de "interrogar com rigor a estrutura do todo social para nele descobrir o segredo da concepção da história na qual o 'devir' desse todo social é pensado". Abandonando o "conceito ideológico da história", que pressupõe um todo homogêneo, autor se propõe, assim, a "elaborar o conceito marxista de tempo histórico a partir da concepção marxista da totalidade social" (Althusser, 1980, p. 36).

O "todo marxista", segundo Althusser (1980, p. 37), se distingue do "todo hegeliano" por ser "constituído por um certo tipo de *complexidade*", um "*todo estruturado*", que

comportaria "níveis ou instâncias distintas e 'relativamente autônomas'", que coexistem nessa totalidade complexa, "articulando-se uns com os outros segundo modos de determinações específicas".

Sobre esse todo marxista e sua implicação quanto sua temporalidade, o autor conclui, pois, que "já não é possível pensar *no mesmo tempo histórico* o processo do desenvolvimento dos diferentes níveis do todo". A forma de existência dessas diferentes instâncias não é a mesma. A cada uma delas deve-se "atribuir um *tempo próprio*, relativamente autônomo, portanto, relativamente independente, em sua própria dependência, dos 'tempos'" das demais instâncias. Althusser afirma, assim, que "há, para cada modo de produção, um tempo e uma história peculiares, escandidos de modo específico", tempo e história peculiares às relações de produção, à filosofia, às produções estéticas, às elaborações científicas etc. O filósofo argumenta que "cada uma dessas histórias peculiares é escandida segundo ritmos peculiares e só pode ser conhecida sob a condição de ter determinado o conceito da especificidade de sua temporalidade histórica" (Althusser, 1980, p. 39).

Conclui, então, que "esse princípio é que fundamenta a possibilidade e a inevitabilidade de *histórias* diferentes que correspondem respectivamente a cada um desses 'níveis'", possibilitando falarmos de "uma história das religiões, de uma história das ideologias, de uma história da filosofia, de uma história da arte, de uma história das ciências" etc., mas chama a atenção para a necessidade de "pensar [a] independência relativa de cada uma dessas histórias na dependência específica que articula os diferentes níveis uns com os outros no todo social". Afirma, portanto, que

> *não basta dizer, como o fazem alguns historiadores modernos, que há periodizações diferentes segundo os diferentes termos, e que cada tempo possui seus ritmos, uns lentos, outros longos; impõe-se pensar esses diferentes ritmos, essas diferenças de ritmos e de escansão em seus fundamentos, no tipo de articulação, de deslocamento e de torção que relaciona esses diferentes tempos entre si (Althusser, 1980, p. 40).*

Afirmando a inexistência de uma história em geral e advogando pelas "estruturas específicas da historicidade" (Althusser, 1980, p. 49-50), o autor, antecipando a proposição de Reinhart Koselleck[475], defende que as múltiplas articulações e inter-relações, enfim, a pluralidade das diversas histórias possíveis só poderia ser compreendida com a construção de

[475] "A ciência da história, disposta ubiquitariamente, só poderá persistir como ciência se desenvolver uma teoria dos tempos históricos, sem a qual a ciência da história, como investigadora de tudo, se perderia na infinitude" (Koselleck, 2014, p. 280).

uma teoria da história sustentada pela concepção dos tempos históricos múltiplos: "o que falta à história é o enfrentamento consciente e corajoso de um problema essencial a qualquer ciência: o problema da natureza e da constituição de sua *teoria*".

Contradições inquietantes

E. P. Thompson, por conta de sua larga experiência e inegáveis qualidades enquanto historiador, apresenta uma fundamental abertura às vicissitudes inerentes ao ofício do historiador e está atento às limitações de elaborações conceituais generalizadoras e de modelos metodológicos que se pretendem aplicáveis em "experimentos" históricos dos mais variados. O historiador inglês facilmente supera as limitações dos diversos determinismos e da teleologia devido seu compromisso com o permanente diálogo entre as hipóteses e as evidências históricas. Compreendendo a história não enquanto produto de um ente exterior ao processo histórico, ou como sujeito de si mesma, mas como produto das ações e relações humanas, defende um humanismo que enfatiza o papel histórico "dos de baixo", visão carente em grande parte das correntes teóricas hegemônicas até então. Ainda assim, Thompson, reproduzindo uma noção comum ao pensamento moderno universalizante e homogeneizador, reafirma uma concepção unitária do tempo e do processo histórico: não ignora as diferentes e diversas histórias possíveis, mas as submete uma progressão uniforme.

Já Althusser, por sua vez, parece, por um lado, alheio – ou, ao menos, não familiarizado – ao fazer historiográfico e defende o que podemos chamar de "teoricismo" que, afirmando a primazia da prática teórica, tende a depreciar o trabalho empírico dos historiadores enquanto momento fundamental na produção do conhecimento histórico. Aliado a isso, o filósofo se apresenta como ferrenho anti-humanista, desprezando o papel da atividade humana nos tempos, e transformando os sujeitos históricos em "portadores" (*Träger*) de estruturas. O estruturalismo althusseriano, pois, ao transmutar os *sujeitos* em *sujeitados* – sujeitados nem mesmo à História-sujeito, típica da modernidade, mas às Estruturas-sujeitos – anula, junto da atividade humana, a possibilidade de se estabelecer de um diálogo mais produtivo com a historiografia e com a análise histórica concreto. Ainda assim, o autor, por outro lado, compreende e conceitua a existência de uma multiplicidade temporal, destacando a autonomia relativa entre os tempos. Afirma, sem cair no "pontilhismo dos acontecimentos", a necessidade de se determinar a natureza de suas inter-relações. Defende, com certo mérito, que nenhuma teoria da história, especialmente a marxista, pode se sustentar sem uma compreensão dessa multiplicidade.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Assim, enquanto a autêntica historicidade das elaborações thompsonianas se encerra num tempo unitário e uniforme, o estruturalismo althusseriano, há muito tratado como superado por seus críticos – aos quais devemos, em grande medida, fazer coro –, tanto dentro como fora do marxismo, compreende a pluralidade dos tempos históricos, não só a constatando, mas propondo uma possível interpretação que medeie suas relações.

Algumas outras considerações possíveis

Antes de finalizarmos, nos arriscamos a realizar algumas considerações acerca do materialismo histórico enquanto corrente historiográfica e teórica, a partir do que já discutimos, e que pensamos pertinentes a essa tradição.

Se seguirmos o princípio da "cautela" defendido por Thompson e segundo o qual os conceitos aparecem mais como expectativas e hipóteses provisórias que se modificam e devem se modificar no diálogo com as evidências, podemos defender que o materialismo histórico nasce com uma hipótese a ser problematizada, mas que foi muito cara aos fundadores do marxismo, qual seja, a de que a produção e reprodução da vida seria, em última instância, a mais dominante das determinações que, inter-relacionadas e entrecruzadas em autonomia relativa, compõem a totalidade da vida social em determinado período, em determinada formação social. Essa hipótese, se elevada a condição de princípio universal, e encarada como base para toda a concepção materialista da história ou do marxismo enquanto esforço teórico-prático em geral, empobrece, por sua tendência ao reducionismo, o potencial criativo da análise dessa importante e profícua tradição. Tendo sido "experimentada" desde sua concepção, tal tese se provou verdadeira e muito útil para a compreensão de determinados fenômenos e processos históricos – por exemplo, o imperialismo, o neocolonialismo etc. –, mas deve ser relativizada em produções historiográficas sobre tantos outros processos.

Essa hipótese surge, podemos sustentar, em um momento em que o modo de produção capitalista se impõe como a força/lógica dominante em meio a multiplicidade de tempos e formas sócio-históricas dos indivíduos e grupos humanos. Em grande medida, essa lógica de produção e reprodução da vida de fato tem se tornado e, em certos momentos, se tornou a determinação, em última instância, mais totalizante (por meio, justamente, do colonialismo, do imperialismo, com o surgimento da geopolítica global, mas também pela mercadorização das relações humanas etc.) nos últimos séculos. As pressões exercidas pelo tempo e ritmo do capital sobre as múltiplas formas culturais, de sociabilidade e de experiências com a pluralidade dos tempos, são as evidências com as quais aquela velha hipótese marxista pode estabelecer

diálogos seminais. Mas essa, como dissemos, é apenas uma das hipóteses possíveis no âmbito do materialismo histórico, não podendo a tradição marxista se encerrar nela, muito menos tomá-la em sua forma mais abstrata e universal.

A cautela expressa por Thompson pela elaboração e a aplicação de conceitos fechados e apriorísticos, evidenciada por sua preferência pelas noções de "expectativas" e "hipóteses" sempre provisórias e por sua insistência na importância do permanente confronto desses conceitos com as evidências empíricas, é justificada por ele não apenas por sua experiência enquanto historiador profissional. O autor insiste, com efeito, que a concepção materialista da história tem se desenvolvido no sentido de superar conceituações abstratas na análise da realidade social desde Marx e Engels. Mesmo que os pensadores alemães por vezes tenham incorrido em generalizações redutoras, ainda em vida tiveram oportunidade de revisitar e superar, ou pelo menos admitir, os erros de algumas dessas formulações, apontando a necessidade de uma análise histórica do particular que não parta de preconcepções abstratas. Engels, percebendo o que considerava distorções e simplificações das concepções marxianas que os marxistas[476] de então realizavam, alerta contra modelos explicativos fechados e deterministas:

> *Mas a nossa concepção de história é, sobretudo, um guia para o estudo [...] É necessário voltar a estudar toda a história, devem examinar-se em todos os detalhes as condições de existência das diversas formações sociais antes de procurar deduzir delas as ideias políticas, jurídicas, estéticas, filosóficas, religiosas, etc. que lhe correspondem [...] Nem Marx nem eu jamais afirmamos mais que isto. Se alguém o tergiversa, fazendo o fator econômico o único determinante, converte esta tese numa frase vazia, abstrata, absurda (Marx, Engels, 2010, p. 103-107).*

Para que a historiografia marxista não se encontre encerrada em sua própria história, e não caia nas abstrações advertidas por Engels, mas mantenha e renove seu inegável potencial explicativo dos diversos processos históricos, urge a reconceituação de alguns de seus

[476] É comum referir-se como *marxianas* as obras e teses da lavra de Marx (e, às vezes, também de Engels), distinguindo, assim, suas elaborações daquelas desenvolvidas pela tradição *marxista*, fundada por eles e que os sucedeu. Ainda sobre o descontentamento de Marx com as interpretações e defesas realizadas pelos autoproclamados marxistas da época, é conhecida sua recusa ao termo *marxista*: "Now what is known as 'Marxism' in France is, indeed, an altogether peculiar product — so much so that Marx once said to Lafargue: '*Ce qu'il y a de certain c'est que moi, je ne suis pas Marxiste*.'" ["O que agora é conhecido como 'marxismo' na França é, de fato, um produto completamente peculiar – tanto é que Marx uma vez disse a Lafargue: '*Se uma coisa é certa, é que eu mesmo não sou marxista*'".] (Carta de Engels a Eduard Bernstein, 2-3 de nov. 1882. Disponível em: <https://marxists.architexturez.net/archive/marx/works/1882/ letters/82_11_02.htm>. Visitado em: 13 abr. 24).

pressupostos à luz das questões levantadas pela perspectiva das múltiplas temporalidades. Quem sabe, assim, algumas das inúmeras querelas, aparentemente insolúveis, no interior do marxismo possam ao menos se estabelecer em um terreno mais ou menos comum, não um terreno uniforme, mas plural e mais frutífero.

Bibliografia

ALTHUSSER, Louis; et al. *Ler o Capital*, vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
GATTINARA, Enrico C. A multiplicidade temporal: um problema no qual ciência, história e filosofia se encontram. In: SOLOMON, Marlon (org.). *Heterocronias:* estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos. Goiânia: Ricochete, 2018. p. 40-72.

HINDESS B.; HIRST, P. Q. *Pre-capitalist modes of produtcion*. Londres: Routledge; Kegan Paul, 1975.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo*: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

MARX, Karl. *O capital:* crítica da economia política, livro I. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cultura, arte e literatura:* textos escolhidos. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

THOMPSON, Dorothy. Introduction. *In*: THOMPSON, E. P. *The poverty of theory*. Londres: Merlin Press, 1995.

THOMPSON, E. P. *The making of the English working class.* Londres: Victor Gollancz, 1963.

THOMPSON, E. P. *Miséria da teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

THOMPSON, E. P. *Customs in common*: studies in traditional popular culture. Londres: Merlin Press, 1991.

O OFÍCIO DAS CARREGADEIRAS D`ÁGUA DOS CHAFARIZES DE GOIÁS DESCORTINADO PELA ARTE

Ana de Oliveira Barbosa (UEG)[477]
Luana Nunes Martins de Lima[478]

O presente artigo objetiva abordar o ofício das carregadeiras d´água vilaboenses no século XX, descortinando um passado ligado a um grupo de pessoas importantes, mas pouco valorizadas pela sociedade da época e que não figuram como agentes históricos por pertencerem a um gênero e classe invisibilizadas. Foram incluídas no estudo narrativas, fotografias e imagens artísticas que possibilitaram uma abordagem no campo das visualidades e do patrimônio cultural. As narrativas utilizadas foram retiradas de artigos e dissertações e das obras de Goiás do Couto, Cora Coralina e Regina Lacerda. As imagens são fotos artísticas de acervos nacionais e uma pintura de Marly Mendanha Bavani. A análise teve como pilares as três dimensões das imagens artísticas: formal, a semântica e a social. O estudo demonstrou como a arte (escrita ou visual) são possibilidades de desvelar histórias subterrâneas, inserindo os sujeitos, por vezes marginalizados, que participaram do construto histórico-social dos bens culturais de Vila Boa de Goiás.

Palavra-chave: mulheres, carregadeiras d'agua, chafariz.

Introdução

No Brasil, até o final do século XIX, os chafarizes e fontes tinham um significado muito diferente do que tem hoje. Eles eram utilizados para o abastecimento de água nas residências, sendo que a construção de chafarizes estava diretamente relacionada à necessidade humana de obter água potável próximo de suas casas.

Ao longo do tempo, a construção de chafarizes e fontes contribuiu para o desenvolvimento das sociedades, pois permitiu que as pessoas tivessem acesso facilitado à água. Hoje, essas construções são vistas como um elemento de embelezamento dos espaços públicos, mas é importante lembrar que sua origem está ligada a uma necessidade básica e fundamental do ser humano. Ainda existem muitos lugares no mundo onde o acesso à água

[477] Graduado em História pela Faculdade de Filosofia "Cora Coralina", discente do Programa de Pós- Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio, PROMEP/UEG. E-mail: anissima1964@gmail.com.
[478] Professora Doutora do Programa de Mestrado Profissional em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio, PROMEP/UEG. E-mail: luana.lima@ueg.br

potável é limitado, e por isso a construção de chafarizes e fontes continua sendo uma forma importante de promover o bem-estar e a qualidade de vida das pessoas.

A construção de monumentos com finalidades hídricas é um aspecto histórico crucial para o desenvolvimento de pequenas comunidades, como Vila Boa de Goiás, proporcionando o abastecimento de água para os moradores e viajantes, tendo um impacto significativo no cotidiano da comunidade.

O conjunto arquitetônico da cidade de Goiás inclui o "Chafariz de Cauda da Boa Morte" que foi construído em 1778 com o objetivo de dividir o abastecimento de água da cidade com o Chafariz da Carioca, minimizando as dificuldades em ter água potável suficiente. O Chafariz de Cauda também tornou um ponto de encontro da comunidade, fazendo parte da vida cotidiana dos moradores de Vila Boa. Foi tombado pelo Iphan em 1951. Este monumento foi ponto de encontro dos moradores da Antiga Vila Boa de Goiás. Em distintas funções se encontravam as carregadeiras de água, os tropeiros, as crianças ou quem necessitasse de água de beber fossem essas pessoas livres ou escravos.

Esse estudo busca nas narrativas literárias nas fotografias e pinturas uma maior aproximação com a história das mulheres da cidade de Goiás que tinham o ofício de carregadeiras d'água. Ele justifica-se pela necessidade de recuperar uma imagem mais nítida desse grupo social a fim de lançar luz sobre histórias do cotidiano e do trabalho feminino, e assim, reconhecer a importância que essas mulheres tiveram para o desenvolvimento da antiga Capital. A água de beber era carregada em latas na cabeça e se transformaram em um ofício para mulheres de baixa renda que encontraram nesse afazer a possibilidade de obter ganhos para o sustento da família distribuindo água potável às famílias abastadas.

O estudo foi embasado considerando narrativas, fotografias e imagens enquanto elementos artísticos que dão visibilidade e resgatam fragmentos históricos destas mulheres. Foi realizada pesquisa bibliográfica e iconográfica para maior compreensão do objeto de estudo.

As narrativas foram buscadas na literatura goiana a partir de pesquisa bibliográfica de artigos sobre o trabalho das mulheres em Goiás e nas obras dos escritores Goiás do Couto, Regina Lacerda e Cora Coralina.

Em relação às imagens foi realizada uma pesquisa em banco de dados de imagens do acervo do IPHAN/Ministério da Educação, do acervo do IPHAN/Ministério da Educação DPHAN, acervo dos municípios brasileiros e obra (pintura) da artista plástica Marly Mendanha Bavani hospedados na internet. Foram escolhidas as fotografias e pintura referentes ao tema que melhor representam a realidade do estudo.

Narrativas que Descortinam Memórias Subterrâneas

Sant`Anna e Custódio salientam em seu artigo "Vestidos e descalços: uma arqueologia da visualidade na fotografia de escravos do Brasil do século XIX" a importância de lançar um olhar zeloso para a análise da visualidade das fotografias.

> Um olhar atento aos detalhes, às relações possíveis de serem tecidas, como se a fotografia fosse um feixe de relações a ser não traduzido, mas construído como mapa de objetos, como um rizoma de conexões onde se articulam visibilidades, práticas, técnicas. É um mapa de visualidades não isoladas, mas coexistem sem uma organização prévia, tecidas no mesmo movimento em que as olhamos enquanto elas também nos olham (SANT´ANNA; CUSTÓDIO, 2017, p. 86).

Nas palavras de Sant`Anna e Custódio (2017) "as imagens dentro da imagem são visualidades dispersas, esmaecidas na frágil unidade sugerida pela fotografia, em que emergem, e que as delimita, específica e produz objetos visuais a partir dos quais é possível construir histórias visuais passíveis" (SANT`ANNA E CUSTÓDIO, 2017, p.86).

Em seu artigo "Carregadeiras d`água: um ofício silenciado pela modernização em Vila Boa de Goiás" Lúcia Ramos de Souza discorre sobre as mulheres vilaboenses que fizeram parte das memórias subterrâneas e a importância da história oral para trazer à tona o reconhecimento da importância dessa parcela social para a construção da sociedade vilaboense.

A memória caracterizada como subterrânea refere-se a um tipo de memória que ficou apartada da história oficial e por não ter um espaço social, sobrevive clandestinamente pela via oral entre indivíduos de um mesmo grupo social. A história oral age como instrumento capaz de captar o imaginário e o cotidiano das mulheres possibilitando a "reconstrução" da memória feminina.

A historiografia atual, impulsionada pela história cultural, norteia o estudo sobre as mulheres como forma de dar vez e voz às mulheres que tendo suas histórias silenciadas, no espaço social compõe parte da memória subterrânea.

Segundo Souza (2012) "A história oral registra a memória viva, emoções e sentimentos de pessoas das mais diversas origens socioculturais." A posição secundária, vivida pelas mulheres, cria na história da sociedade "zonas mudas".

> Subsistem, no entanto, muitas zonas mudas e, no que se refere ao passado, um oceano de silêncio, ligado à partilha desigual dos traços, da memória, e, por muito tempo, "esqueceu" as mulheres, como se, por serem destinadas à obscuridade da reprodução, inenarrável, elas estivessem fora do tempo, ou ao menos fora do acontecimento (PERROT apud SOUZA, 2012).

As mulheres, principalmente as que exerciam atividades ditas mais simples, porém com importância fundamental, como as carregadeiras d`água, não eram visíveis nos espaços públicos, portanto não eram objeto de observação e da narrativa. A existência dessas mulheres se configurava como grupos – Carregadeiras d`água, lavadeiras, parteiras etc. O que impediu o conhecimento e reconhecimento individual das mulheres como sujeito protagonista da história.

Souza (2012), ressalta que a escassez de vestígios acerca do passado das mulheres acarreta grande dificuldade encontrada pelos historiadores de investigar e relatar com propriedade o lugar ocupado por elas na construção da sociedade.

A ausência das mulheres em atividades consideradas dignas de serem registradas para as gerações futuras justifica a insuficiência de vestígios nos arquivos públicos. Nessa perspectiva, o autor assevera:

> A escassez de vestígios acerca do passado das mulheres, produzidos por elas próprias, constitui-se num dos grandes problemas enfrentados pelos historiadores [...] daí a maior ênfase na realização de análise visando captar o imaginário sobre as mulheres, as normas que lhe são prescritas e até a apreensão de cenas do seu cotidiano, embora à luz da visão masculina. Nos arquivos públicos sua presença é reduzida. Destinadas a esfera privada, as mulheres por largo tempo estiveram ausentes das atividades consideradas dignas de serem registradas para o conhecimento das gerações subsequentes (SOIHET apud SOUZA, 2012)

As indagações feitas na tentativa de compreender o trabalho das mulheres dos segmentos populares nas sociedades foi bem detalhada:

> Muitas adaptaram ao novo contexto urbano estratégias rurais de acréscimo à renda familiar, criando e vendendo galinhas, ovos e vegetais. Faziam o parto, vigiavam crianças para as mulheres que trabalhavam fora de casa, manufaturavam e vendiam bebidas alcoólicas, mascateavam, penhoravam e ainda aceitavam pensionistas. Apesar disso, introjetavam a visão dominante e não reconheciam suas atividades como trabalho, mesmo quando recebiam remuneração. Pesquisadoras descobriram que muitas dessas mulheres respondiam aos censos que não trabalhavam. (SOIHET apud SOUZA, 2012).

Refinando as buscas por vestígios das carregadeiras d'agua em Vila Boa foram encontradas narrativas artísticas como contos e poesias com descrições que elucidam aspectos da vida dessas mulheres e seu ofício. O estudo encontrou três figuras exponenciais da cultura vilaboense e goiana: Goiás do Couto, arrojado pioneiro nas letras, nas artes, na historiografia e

na pesquisa histórica; Regina Lacerda, artista, intelectual e folclorista; e Cora Coralina poetisa e contista, uma das mais importantes escritoras brasileiras.

Goiás do Couto (1992), contribui com uma descrição poética acerca do ofício de carregadeiras d´água exaltando a atividade de trabalho que requer técnica e habilidade específica:

> Ao apelo das evocações comparecem as típicas e inolvidáveis carregadeiras d`água, profissionais no manejo do líquido, com potes de barro e latas sobre a cabeça protegidas por rodilhas de pano, moringues ao braço, desde o claro das alvoradas ao sonambúlico lusco-fusco, enchendo talhas e vasilhames residenciais. (COUTO,1992, p. 30)

A poetisa Cora Coralina (2001) dentre os poemas e contos que retratam as mulheres, dedica um conto a Miquita, carregadeira d'água. Esses fragmentos descrevem com primor a moça e seu ofício:

> Miquita foi moça como toda moça. Contou seus 15 anos como toda jovem. Era parda. Nem preta, nem morena, nem mulata: de pele manchada. Seca, sem ancas, de pernas compridas, canela fina e jeito de boneca de pano malfeita – sem sal e desajeitada. [...] Jogou fora os sapatos cambados. Vestiu uns por cima dos outros, os três vestidos repuxados que possuía. Ajeitou rodinha. Botou pote na cabeça e passou a carregar água, da Carioca para a casa de uns e de outros. Trabalho mal pago, embora sempre lhe dava sobra de almoço e de jantar, canto para dormir e um ou outro cruzeiro para cigarro e pinga – seu maior prazer. Ia vivendo a Miquita. Pedregulho das ruas não lhe doíam nos pés. Distância da Carioca ao Largo do Chafariz nada era. Sempre seca, sorridente e calada... [...]. Lata vai, pote vem, coitezinho nadando em cima todo dia... (CORALINA, 2021, p.10)

Regina Lacerda (1977), escritora e folclorista vilaboense, contribui com o resgate da importância do trabalho das carregadeiras d´água de Vila Boa elucidando essa história subterrânea:

> Poucas são hoje as que se dedicam ao trabalho de buscar água na carioca ou nos chafarizes para casa de família. Em outros tempos, era muito grande o número de mulheres que ganhavam o sustento da casa com o pote na cabeça, transportando água (potável) o dia todo. Não serviam apenas às famílias, serviam também às repartições públicas, / às escolas, escritórios, e casas comerciais. (A água do poço não era utilizada para beber por conter alto teor de sais minerais, que a tornavam de sabor desagradável – salobra). Recebendo por mês ou por viagem dada, lá iam as carregadeiras (...) (LACERDA, 19 77, p. 54)

Prado (2016) em sua obra "Cantilenas de Goiás: memórias, gênero e patrimônio das culturas negras da obra de Regina Lacerda" analisa a importância das bibliografias da autora para o estudo das mulheres negras e miseráveis em Vila Boa, inclusive as carregadeiras d`água. Suas análises oportunizam os questionamentos sobre as limitações da categoria de patrimônio no que se refere a memória de mulheres negras das culturas afro-brasileira.

O autor norteia seu estudo a partir de uma etnografia histórica propondo discutir a cultura, a memória, as identidades e legados patrimoniais afro-brasileiros registrado pela folclorista goiana. Prado (2016) destaca a poesia de Regina Lacerda que evidencia entre tantas mulheres negras o ofício das carregadeiras da água retratada na figura de Aniceta.

> Coitadinha da Aniceta.
> — Tem tanta ilusão: Anéis de prata.
> Colares de contas de leite, contas azuis, contas de coral e uma figa de guiné.
> Nas orelhas, bichas de ouro.
> Tôda manhã busca água no poço da casa de "seu" Bí.
> — O sol vai entrando, ela volta com o pote. Tira água e... e fala sozinha.
> Gosta de vestido novo, de chita engomada, enfeitado de fita e cinto de fivela.
> Ontem lhe perguntei curiosa:
> — "É triste viver puxando água todo o dia, não é Niceta"?
> — "Você vai fazer isso toda a vida"? - Ela descansou o pote e pensou.
> Por entre a sapiroca dos seus olhinhos miúdos, um brilho de esperança iluminou a resposta:
> — "Não Yayá. Hoje no poço, amanhã no braço do môço".
> Consertou a rodinha na cabeça, ajeitou o pote e foi subindo a ladeira, remoendo sua ilusão, côr de rosa. (LACERDA, 1954, p. 24-5).

Segundo Prado (2016) poema Aniceta desestrutura as noções patriarcais/elitista do patrimônio e evidencia os limites do patrimônio, seus problemas e seus silêncios. O autor propõe que o patrimônio deve ser tratado como uma categoria "plástica" que se alarga conforme o tempo passa e conforme outras/os agentes anteriormente silenciadas/os, legam suas experiências e exigem que elas sejam lembradas. O autor sugere que o patrimônio seja visto como um processo e que precisa ocorrer debates em torno do gênero, da classe e raça. Além de manter o cuidado de reconhecer que a transmissão do patrimônio se dá a partir dos mais variadas/os agentes históricas/os impedindo uma visão limitada patriarcal e elitista do patrimônio que totalmente silencia as outras sexualidades, que cala as mulheres principalmente as negras e pobres. Prado (2016) exemplifica essa situação com as carregadeiras d'água goianas, sua cor e classe, no interior do patrimônio cultural de Goiás, os seus diferentes problemas silenciados e as suas limitações.

Segundo o autor as publicações de Regina Lacerda conduzem à diferentes dimensões de gênero e da miscigenação cultural, retratando mulheres desempenhando importantes papéis nas áreas de serviços, da produção artesanal, do comércio. Mulheres que enfrentavam sofrimento e que tentavam a todo tempo contornar as dificuldades cotidianas.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Para além das narrativas, as fotografias e as imagens corroboraram para o desvelamento dessas mulheres. Em seus contextos sócio-históricos, corroborando com o que Costa (2016) apontou como a necessidade de ativação do patrimônio-territorial, na qual uma das metas é o reconhecimento da prática dos sujeitos-patrimônio: homens, mulheres e descendentes diretos (vivos ou não) que participaram ou participam da formação e da consolidação do lugar, perpetuadores de práticas culturais, de saberes e fazeres.

Imagens que desvelam um contexto histórico

As imagens sempre foram objeto de estudos e forma de expressão na humanidade. A história aponta que em 1826 o francês Daguerre, criador do daguerreótipos, faz a primeira impressão fotográfica batida em uma chapa de alumínio. Após treze anos a engenhoca chega ao Brasil pelas mãos de D. Pedro II, mante da fotografia e propagador aqui do que iria se tornar arte.

A fotografia, para Benjamin (2012), aproxima as paisagens, monumentos e os países mais distantes, assim como as obras de arte, que antes apenas o viajante podia ver ao visitar os museus. A publicação recente de álbuns de velhas fotografias nos aponta a compreensão real da essência da arte fotográfica.

> Apesar de toda a perícia do fotógrafo e de tudo o que existe de planejado em seu comportamento, o observador sente a necessidade irresistível de procurar nessa imagem a pequena centelha do acaso, do aqui e agora, com a qual a realidade chamuscou a imagem, de procurar o lugar imperceptível em que o futuro se aninha ainda hoje em minutos únicos, há muito extintos, e com tanta eloquência que podemos descobri-lo, olhando para trás. (BENJAMIN, 2012, p.94)

Em seu artigo “História e imagem artística: por uma abordagem tríplice” Artur Freitas dedica-se a um estudo metodológico para a interpretação histórica das imagens artísticas. O eixo consiste em propor que as fontes visuais, e sobretudo as artísticas, sejam vistas em função de três dimensões: a formal, a semântica e a social.

A análise formal de uma imagem artística estaticamente visual ou mesmo semântica cria uma articulação com outras representações culturais de um certo período. Enquanto a função social caracteriza-se pela releitura das suas condições de produção e da circulação institucional, além do rizoma de informações e valores eventualmente gerados a partir da imagem.

Freitas (2004) considera como fato incontestável que a imagem, como qualquer artefato, é também uma “coisa”. Artur Freitas cita a proposta da semioticista Lúcia Santaella,

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

que todos os processos sígnicos humanos (considerada sua complexidade) sejam interpretados como processos de combinação baseados em somente três matrizes lógicas: a verbal, a sonora e a visual. No caso de fotografias se trata de matriz visual.

Ao analisar as imagens é possível perceber a partir da análise semiótica que fazem parte de momentos e de um processo de um mundo visual voltada para uma atividade que nos remete a sua própria temporalidade construindo a nossa noção de história e automaticamente consistindo na própria história. Na discussão de Freitas (2004):

> "É preciso entender que se a imagem artística não está, de forma alguma, isolada de algo como um contexto histórico, até porque é dele parte construtiva, por outro lado ela deve, num primeiro momento, ser metodologicamente isolado dele, pois só assim o conhecimento historiográfico se torna capaz de formar, junto à imagem artística, um vocabulário apto a reduzir minimamente o fosso – em última análise intransponível – que separa o discurso visual do verbal." (FREITAS,2004, p. 10)

Ao analisar de maneira isolada metodologicamente as imagens artísticas estamos fazendo uma investigação histórica pois a imagem nos conduz a um momento histórico específico com sua dimensionalidade, materialidade e sua visualidade. A análise isolada adicionada a forma lógica e a matéria formada resultaram a condição visual-tátil da imagem artística revelando uma história produtiva.

Em sua análise, Freitas (2004) aponta que as imagens artísticas podem ser compreendidas a partir da relação da bagagem cognitiva do observador e do artista. Assim, atribuindo a elas um caráter formal social e visualizando as imagens como signo. A imagem passa a ser compreendida como um objeto material constituído em um determinado tempo e a abordagem social discorre os rumos que esse objeto percorreu até o presente.

As imagens percorreram instâncias e instituições e passa pelas mãos (de críticos colecionadores etc.) concebendo um circuito de relações com outras "coisas" adicionando a elas certos valores. Descrever as imagens como coisa possibilita visualizá-las como um artefato que consiste no resultado de um trabalho que se manteve em circulação. Além da circulação e dos efeitos observados nas imagens é importante frisar o diálogo que elas fazem com os acontecimentos sociais aliados a um conteúdo cultural (FREITAS, 2004)

A dimensão semântica se relaciona com sua forma e visualidade, mas está intimamente ligada a um sistema de referência e valores de um observador, nascendo assim da construção subjetiva de um conteúdo. Desse modo, quando um conteúdo é atribuído por um intérprete a uma forma visual contextualizada, a imagem deixa de ser entendida como pura forma ou fato

social, e passa a funcionar como uma relação de atribuição, ou seja, como um signo. As imagens são reconhecidas como signo quando passa pelo processo de interpretação de forma contextualizada atribuído a um observador.

Artur Freitas (2004), reforça que é preciso compreender que o processo de interpretação cultural das imagens não varia apenas de acordo com o enfoque dado ou o "setor cultural" considerado, mas igualmente, varia conforme a estrutura semiótica da própria imagem.

> [...] Há nas imagens, um significado formal, ele surge, a rigor, quando descrevemos uma imagem como "lisa", "escura" ou "granulada" – uma vez que esse simples vocabulário de formas encobre um processo incrivelmente complexo de interpretação, de atribuição de sentido, de conteúdo."

A imagem é vista por Artur Freitas como "constitutiva da própria cultura, na medida em que, pela irradiação de novos significados e pela relação com toda a teia semântica já conhecida, a nova visualidade passa a forçar a reconstrução da própria teia, ou melhor, da ideia que temos dela." Sendo assim, analisadas irão revelar significados temáticos que envolvem os domínios iconográficos e os significados simbólicos que fazem parte do aspecto semântico.

Elas vão sendo analisadas a partir de diversos e singulares olhares construindo e constituindo a história de uma sociedade. As fotografias e a pintura foram incluídas considerando o principal objetivo que permeia este estudo: compreender como os monumentos que possuíam uma função pragmática, viabilizar o uso da água potável na cidade de Goiás, na relação com a população vilaboense e os passantes no momento de crise hídrica (final do sec. XVIII) geram mudanças significativas na vida das pessoas constituindo uma função social, inclusive um novo ofício de Carregadeira D'água.

As figuras serão descritas e posteriormente analisadas na perspectiva do estudo.

Figura 1: fotografia eternizando a forma como a água era distribuída à população na época.

Carregadeiras de água e chafariz, Goiás-GO, década de 1940



Fonte: acervo do IPHAN/Ministério da Educação – DPHAN

Água é um elemento fundamental para o homem e para a existência da sociedade. A foto em preto e branco nos remete a cidade de Goiás na década de 1940, período que, como tantas outras "*urbes*", não tinha uma rede de saneamento domiciliar que atendesse a população. Nesse contexto, entra em cena o trabalho árduo das mulheres que carregavam água potável para abastecer as casas de pessoas da elite utilizando os chafarizes que tinham espalhados pela cidade.

Uma lata de 18 litros, contendo água, pesa mais de 19 kg, partindo do princípio de que as distâncias percorridas poderiam ser longas e íngremes se tratava de uma atividade bastante difícil que exigia habilidade e possivelmente mal remunerada.

As mulheres carregadeiras d'água faziam parte da população de baixa renda. A imagem retrata o cotidiano de parte dos marginalizados da época. Demostra um conjunto sociocultural que fez parte daquele momento histórico.

Em primeiro plano temos as carregadeiras de água. São mulheres negras, vestidas com chita, pés no chão, latas nas mãos e rodilha de pano colocadas sobre a cabeça. A atividade destas mulheres faz parte do aspecto cultural pois remete a hábitos coletivos de um determinado momento histórico. Descendo o beco notamos um homem que passava por ali no momento da fotografia.

O calçamento da rua e do beco são de pedras (hoje permanecem assim) notamos um muro irregular feito de adobe característico de várias casas da cidade. Abaixo temos uma casa com janelas e porta de madeira. Os telhados das casas escurecidos pelo tempo e com telhas coloniais denunciam os desníveis da rua e das construções. O chafariz é bastante simples (foi demolido dando lugar a uma residência) se comparado a outros como o da Carioca e o Chafariz de Cauda.

Ao fundo temos a parte de trás da Igreja Catedral de Sant´Ana que começou a ser construída em 1743, ícone da religiosidade local. O prédio apresenta uma mistura muito interessante entre rústico e colonial na cidade Patrimônio Histórico e Cultural da Humanidade. Emoldurando a cena temos morros que circulam a cidade, com uma visão exuberante da natureza envolvendo o meio urbano. O fotógrafo se colocou na rua Antônio Joaquim Rodrigues (Rua da Pedra) e registrou um momento do cotidiano das pessoas que possivelmente não observaram a presença do fotógrafo que viu na imagem a beleza aliada a simplicidade.

Figura 2: Chafariz de Cauda sendo utilizado pelas carregadeiras d'água

Chafariz de Cauda, Goiás-GO



Fonte: Acervo Antônio Carlos Costa Campos

A foto acima em preto e branco retrata o Chafariz de Cauda da Boa Morte na cidade de Goiás. Foi construído no ano de 1778, faz parte do conjunto arquitetônico do Patrimônio

Histórico da cidade. Se trata de uma construção que teve o objetivo de dividir o abastecimento de água na cidade de Goiás com o Chafariz da Carioca. Está localizado na Praça Brasil Caiado. A construção é em alvenaria de pedra, com detalhes em pedra-sabão. Em sua parte superior, encontra-se um escudo entalhado. O Chafariz possui em seu corpo central bicas que forneciam água a população a parte externa possuí dois tanques destinados aos animais.

O monumento conta com um pátio onde é possível observar algumas carregadeiras d´água enchendo as latas para iniciar o transporte da água. A foto foi tirada durante o dia. Algumas casas pregadinhas umas nas outras fazem parte da imagem. Ao fundo alguns arbustos compõe a cena.

Figura 3: Chafariz



Fonte: Guia Goiás Mais

A imagem acima é uma pintura da artista plástica da cidade de Goiás Marly Mendanha Bavani. A obra retrata uma parte da cidade de Goiás. Em primeiro plano temos um chafariz

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

construído em 1906 na administração do Dr. Jeronymo R. de Moraes (Intendente Municipal) com duas torneiras que servia para ajudar no abastecimento de água potável na cidade.

Em segundo plano está o Museu de Arte Sacra com as portas fechadas. A construção exibe duas colunas brancas que divide a fachada do monumento em três partes e a cor que predomina é o marrom. Caminhando pelas ruas calçadas de pedras uma carregadeira d´água faz mais uma entrega do líquido precioso a alguma família. Equilibra sobre a cabeça a lata d´água e está vestida com um vestido vermelho. Do lado direito do quadro aparece parte do palácio Conde dos Arcos com sua janela azul e uma pessoa observa a cena. A pintura conta com pinceladas fortes e marcantes com cores alegres com o predomínio do azul em várias tonalidades. Pássaros sobrevoam alegremente o ambiente iluminado.

Da pesquisa acerca das imagens que pudessem trazer melhor compreensão do tema nesse estudo foram incluídas as fotografias e pintura que serão analisadas abaixo.

As imagens investigadas constroem uma noção de história das mulheres carregadeiras d`água, exemplificando o que é trazido por Freitas (2005) ao referir-se a análise formal de imagens artísticas que possibilitam a articulação com outras representações culturais, nesse caso especificamente, da cidade de Goiás nessa época.

A função social também é retratada inserindo na própria história do lugar a relação com os indivíduos do seu tempo. As fotografias e a pintura apontam para condição de produção de mulheres que tinham nesse ofício a possibilidade de subsistência de suas famílias denunciando as diferenças sociais estabelecidas.

A dimensão social das imagens artísticas relacionadas pode ser compreendida a partir do funcionamento dependente do relato de sua circulação e dos seus efeitos e sobretudo de uma integração dialética entre os acontecimentos sociais e as propriedades visuais caracterizadas em cada imagem dando às margens uma função sígnica.

As imagens artísticas desse estudo também podem ser analisadas a partir da dimensão semântica que diz respeito aos “conteúdos” que se relacionam com as demais dimensões artísticas e nasce dos significados atribuídos pelo sistema de referências e valores do observador.

Ao observar essas fotografias e a pintura, o observador pode construir subjetivamente um conteúdo único a partir do processo de interpretação desencadeado que depende de vários fatores que trazemos em nossa “bagagem de modelos, categorias, hábitos de dedução e analogia” (Freitas, 2005 apud Wollheim, 2002). A água como elemento essencial à vida, sendo

carregada em latas na cabeça para saciar a sede, exemplifica como um ofício de baixa remuneração teve tamanha importância para comunidade vilaboense.

O processo de interpretação cultural das imagens acima não se prende apenas ao setor cultural, mas se modifica conforme a estrutura semiótica da própria imagem e ainda de quem a interpreta.

Considerações Finais

Estudar os monumentos históricos, nesse caso o chafariz de Cauda da Boa Morte, abriu caminho para uma realidade pouco documentada e descrita: a história das carregadeiras d`água. O monumento assim, guarda em sua história várias histórias vivenciadas aos seus pés.

As narrativas, as fotografias e a pintura incluídas nesse estudo apresentam um potencial para análises mais detalhadas e profundas. A arte apresenta-se como uma referência que materializa histórias subterrâneas dando visibilidade às mulheres e a seu ofício silenciados por uma sociedade que aparta da história oficial aqueles que consideram serem memórias desnecessárias.

Aqui foi lançada uma fagulha para que novos estudos sejam feitos reavivando um passado que se descortina para que novos futuros sejam possíveis.

O monumento "Chafariz de Cauda da Boa Morte" é exemplo da superação da falsa dicotomia entre patrimônio material e imaterial, pois há uma clara relação entre o homem e os monumentos, tanto em seu uso original de abastecimento de água potável quanto pela importância que tiveram ao longo do tempo como pontos de encontro entre pessoas da cidade e visitantes de outras regiões. Esse trânsito de pessoas pode ter gerado histórias, lendas e contos fantásticos, constituindo assim um patrimônio cultural integral.

O chafariz se transforma em local de memória, envolto em simbolismos e lembranças vinculando o patrimônio ao cotidiano dos sujeitos reafirmando a função social do monumento. Descortinar o ofício das Carregadeiras D'água em sua singularidade e na importância para vida dessas mulheres e para comunidade local reacende a memória que é formada a partir de grupos que compartilham uma visão coletiva, plural e individualizada.

Bibliografia

BENJAMIN, Walter. Pequena história da fotografia. Magia e técnica, arte e política ensaio sobre a literatura e história da cultura. P. 91- 107. Vol.1. Série Obras escolhidas. 2012.

CORALINA, Cora. Estórias da casa velha da ponte. 10ª edição, São Paulo: Global, 2001.

COSTA Everaldo Batista da. "Utopismos patrimoniais pela América Latina: resistências à colonialidade do poder." Em ***Las utopías y la construcción de la sociedad del futuro: Actas XIV Colóquio Internacional de Geocrítica***. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2016.Disponivelem:http://www.ub.edu/geocrit/xiv_everaldocosta.pdf.

COUTO, Goiás do. Memórias e Beleza da Cidade de Goiás. Conferência pronunciada na Assembleias Legislativa do Estado de Goiás, em 1 de agosto de 1956. Cidade de Goiás, 1958. P. 28.

FREITAS, Arthur. História e imagem artística: por uma abordagem tríplice. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, nº34, p. 3 -21julho – dezembro de 2004.

FREITAS, Artur. As Três dimensões da imagem artística: uma proposta metodológica em história da arte. p. 174- 185. III Fórum de pesquisa científica em arte. Escola de Música e Belas Artes do Paraná. Curitiba, 2005.

LACERDA, Regina. *Pitangas: poesias.* Goiânia, 1954.
LACERDA, Regina. Vila Boa: História e Folclore. 2ª ed. Goiânia: Ed. Oriente, 1977.

SANT'ANNA, Thiago Fernando; CUSTÓDIO, Ana Carolina. Vestidos e descalços: uma arqueologia da visualidade na fotografia de escravos do Brasil do século XIX. Visualidades, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 81-104, 2017. Disponível em: https://www.revistas.ufg.br/VISUAL/article/view/40812/24639>

SOUZA, Lúcia Ramos de. Carregadeiras d`água: um ofício silenciado pela modernização. Revista Mosaico, v.5, n. 1, p. 69-74,.2012.

O PAPEL DAS OPERAÇÕES DE INFORMAÇÃO E DAS ACISO NO DESENVOLVIMENTO DA GUERRILHA DO ARAGUAIA

Guilherme Rodrigues Maia Pimenta[479]

A Guerrilha do Araguaia foi um conflito que teve como seus agentes os camponeses, os militantes e os militares, em que as forças armadas reprimiram violentamente a tentativa de construção de uma revolução por parte do Partido Comunista do Brasil. Ela ocorreu de 1972 até 1974, mas seus desdobramentos são motivos de debate até os dias de hoje. Esta pesquisa tem como objeto de estudo a Guerrilha do Araguaia e a relação entre os agentes desse conflito, e tem como objetivo entender de que maneira as Ações Cívico-sociais (ACISO) e as Operações de informação das forças armadas brasileiras interferiram na relação entre militante e camponês e, consequentemente, no andamento da guerrilha. As fontes utilizadas para o estudo partem desde documentos do PC do B, até entrevistas com sobreviventes desse conflito e também documentos oficiais das forças armadas e, em grande parte, do relatório da Comissão Nacional da Verdade sobre o que aconteceu no Araguaia.

Palavras-chave: Guerrilha do Araguaia. ACISO. Camponeses. Militantes.

Introdução

Durante a Ditadura Civil militar no Brasil surgiram movimentos de esquerda com o intuito de derrubar o sistema vigente, principalmente a partir de 1966, em que movimentos como a Ação Libertadora Nacional (ALN) e a Vanguarda Popular Revolucionária (VPR) se consolidaram. Alguns desses movimentos, como o da guerrilha organizada pelo PC do B, passaram para a luta armada.

A decisão de partir para a luta armada fica bem clara no documento do partido intitulado: "Guerra Popular: O caminho da luta armada no Brasil", publicado pelo comitê central do Partido Comunista do Brasil (PC do B) em janeiro de 1969. Segundo o Partido:

> A ditadura que se instalou no país com golpe do primeiro de abril coloca-se frontalmente contra os interesses nacionais. Nenhum governo como o atual foi tão despótico e entreguista. Os movimentos democráticos e patrióticos são duramente perseguidos (Coletivo Bandeira Vermelha, 1969, s/p).

[479] Mestrando em História, turma de 2023, pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Sob a orientação do professor Dr. David Maciel, esta pesquisa é amparada pela CAPES.

O partido reforça que, desde 1962, defende-se a ideia de que o caminho para a revolução no Brasil seria através da luta armada, pois as classes dominantes tornavam inviável o caminho pacífico para a revolução:

> Desde fevereiro de 1962, em seu Manifesto-Programa, o Partido Comunista do Brasil afirmava que as classes dominantes tornavam inviável o caminho pacífico da revolução. Os comunistas estão convencidos de que o povo, mais dia menos dia, terá que recorrer à luta armada. Não por amor à violência ou pelo desejo absurdo de derramar sangue. Mas sim como resposta à política terrorista da reação interna e do imperialismo norte-americano. Onde há opressão, torna-se inevitável a luta revolucionária. [...] Aos brasileiros não resta outra alternativa: erguer-se de armas nas mãos contra os militares retrógrados e os imperialistas ianques ou viver submissos aos reacionários do país e aos espoliadores estrangeiros. (Coletivo Bandeira Vermelha, 1969, s/p).

No entanto, partir para a luta armada não era uma opção unanime entre os grupos mais à esquerda que faziam oposição para a ditadura. Algumas outras organizações, como o Partido Comunista Brasileiro (PCB), defendiam a tese do *etapismo*, em que parar ocorrer a revolução haveriam etapas prévias, em que o Brasil ainda precisava passar pela "revolução burguesa" para depois partir para uma revolução proletária:

> A história dos partidos comunistas latino-americanos desse período é uma história de fracassos contínuos, apesar da dedicação, da coragem e do espirito de sacrifício de numerosas gerações de militantes. Não há dúvida de que uma das razões desse "fracasso permanente" é a compreensão errada que esses partidos tinham do processo revolucionário no continente, compreensão baseada na teoria menchevique-stalinista da "revolução por etapas" (Löwy, 2004, p. 91).

Então, ao reforçar uma posição a favor da luta armada contra o Estado brasileiro, o PC do B, além de se opor diretamente a ditadura militar, queria se colocar como vanguarda diante dos outros partidos marxistas no Brasil. Isso fica claro nesse trecho do documento sobre o caminho da luta armada no Brasil:

> Atua no país um partido marxista-leninista, o Partido Comunista do Brasil, que acumulou experiência revolucionária e que passou pelo crivo de uma acirrada luta ideológica contra o oportunismo e o revisionismo. Seu programa corresponde às tarefas da atual etapa da revolução brasileira, possui clareza de objetivos e orienta-se por uma teoria de vanguarda. Tem condições para dirigir com êxito a luta emancipadora do povo brasileiro (Coletivo Bandeira Vermelha, 1969, s/p).

Para chegar na conclusão que era viável o caminho da luta armada, o PC do B elencou características físicas e políticas do Brasil que favoreciam uma guerrilha rural, começando pelo

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

fato do Brasil ser um país subdesenvolvido, em que existe uma monopolização da propriedade da terra por um pequeno grupo de pessoas e por uma crescente dominação imperialista norte-americana que, segundo o partido, estava se fazendo cada vez mais presente.

> Brasil é um país dependente com sobrevivências pré-capitalistas bastante acentuadas. A propriedade da terra é monopolizada por um pequeno grupo de pessoas e a imensa maioria dos que se encontram no campo não possui terra para trabalhar. (...) A dominação imperialista norte-americana faz-se sentir cada vez mais pesadamente no país. Setores fundamentais da economia estão nas mãos dos monopolistas ianques. Esta dominação aumenta dia a dia e tende a transformar o Brasil em colônia dos Estados Unidos (Coletivo Bandeira Vermelha, 1969, s/p).

Outra questão muito importante era que o partido compreendia o Brasil dividido em dois "brasis", "o Brasil das grandes cidades, com relativo desenvolvimento econômico e cultural, e o Brasil do interior, quase totalmente abandonado." (Coletivo Bandeira Vermelha,1969, s/p). Esse seria um dos pontos chaves para o sucesso de uma guerrilha rural, pois o partido iria ouvir essas pessoas que foram "abandonadas" pelo Estado brasileiro, ajudá-las e, assim, ganhar apoio para o sucesso da guerrilha.

Por causa dos pontos elencados acima, o PC do B acreditava fortemente que a construção de uma guerra prolongada no âmbito rural seria o caminho para uma revolução Brasileira, porém seria um caminho demorado visto que, segundo o partido, o movimento revolucionário no interior do país era fraco:

> [...] O movimento revolucionário no interior que, presentemente, ainda é fraco, transformar-se-á, no quadro de uma luta prolongada, em poderoso e combativo movimento de massas. [...] Os fatores favoráveis, ao contrário, atuam de maneira permanente e tendem a influir de forma sempre mais favorável. A existência do monopólio da terra, por exemplo, fará com que os camponeses se voltem cada vez mais para o lado da revolução (Coletivo Bandeira Vermelha, 1969, s/p).

O local escolhido para realização da guerrilha foi a região do Sul do Pará, que englobava, inicialmente, as cidades de Xambioá, São Domingos do Araguaia, São Geraldo do Araguaia, São Sebastião, Araguatins, Tocantinópolis e Brejo Grande do Araguaia. Essa era a área em que os guerrilheiros estavam espalhados na chegada ao território em 1972. No total eram 69 guerrilheiros espalhados em uma área de 6.500 km² (Comissão Nacional da Verdade, 2014, p. 685).

Para escolher a região, o PC do B levou em conta aspectos políticos e territoriais que atendiam a cartilha publicada em 1969. A região do Bico do Papagaio era "perfeita" em termos estratégicos e políticos, pois era uma região que favorecia muito a guerra de guerrilhas, estratégia na qual o partido se escorava para o sucesso da revolução. Também era uma região

em que haviam muitos embates entre a população local e os latifundiários/agentes do estado, fato que facilitaria a aproximação dos camponeses com os militantes e futuros guerrilheiros.

Segundo o relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV), mesmo que o documento indicando a participação do PC do B na luta armada tenha sido publicado em 1969, o Partido já desenvolvia atividades relacionadas à guerrilha há cerca de três anos.

> Em 1966 e 1967 os primeiros membros do partido chegaram ao sul do Pará, sendo o primeiro o próprio Oswaldo Orlando da Costa, já sob o codinome de Oswaldão, seguido por Nelson Piauhy Dourado, João Amazonas, João Carlos Haas Sobrinho, Maurício Grabois, Líbero Giancarlo Castiglia, Ângelo Arroyo e Elza Monerat – a qual se tornou a responsável pelo trânsito de outros guerrilheiros para a região. (Comissão Nacional da Verdade, 2014, p. 683)

A partir de 1972 começaram os conflitos entre os guerrilheiros e os militares na região, conflito esse que teve como seus principais agentes os camponeses do Araguaia, os militantes do PC do B e o Estado Brasileiro representado pela polícia e as forças armadas.

Caracterização dos camponeses

A população da região era formada por pessoas que migraram de outras regiões, como nordeste e centro-oeste, para o Araguaia em busca de uma vida com condições melhores. Essas pessoas viviam em pequenas cidades ou vilas que dependiam do rio Araguaia para a sobrevivência.

Devido ao abandono dessas populações pelo Estado brasileiro, elas viviam em constante combate com os poucos agentes do Estado que passavam pela região, a Polícia Militar do Estado de Goiás[480], e também em constante luta com os grileiros de terra que se aproveitavam desse abandono para invadir e oprimir os camponeses.

Durante o conflito, o papel dos camponeses era central. Os militantes do PC do B buscavam adquirir a confiança dos moradores do Araguaia através do trabalho de base, com o objetivo de transformar os camponeses no exército popular para a guerra popular prolongada. Em depoimento, Danilo Carneiro, militante do PC do B no Araguaia, para a Comissão Nacional da Verdade descreve um pouco dessas ações que eram consideradas trabalho de base:

> [...] Dentro deste contexto de conhecer e tal, o que nós fizemos? Aqui dá para montar uma escola. Chamava os caras, discutia e tal, a Cristina dava aula. Eles não têm

[480] Neste período o Estado de Goiás ainda ocupava o que hoje delimita-se como Estado do Tocantins.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

> dinheiro: paga com galinha, paga com arroz, moranga. [...] E dávamos preferência a quem? [...] Às famílias que têm filhos jovens que podem servir para a luta (Comissão Nacional da Verdade, 2014, p. 684)

A população local também era ponto chave para as forças armadas, pois, após a descoberta de atividades do Partido na região, consideradas como "terroristas", as Forças Armadas, além das ações truculentas, criaram várias operações com o intuito de trazer essas pessoas para o "seu lado". Essas ações eram denominadas de Ações Cívico-Sociais (Aciso), com o intuito de enfraquecer a influência dos guerrilheiros sobre a região.

A respeito dos Militantes

Outro agente muito importante nesse conflito foi os militantes do PC do B que foram para o Araguaia. Como dito anteriormente, desde 1966 militantes já estavam se estabelecendo na região com o plano de ganharem a confiança da população local. Dentre essas figuras, um guerrilheiro que ficou muito conhecido durante o conflito foi Osvaldão que, além de ter sido bem importante nos conflitos armados, era muito bem visto pela população local.

A presença de militantes na região não estranhava tanto os moradores, devido o auto fluxo de migração para o Araguaia, mesmo assim os futuros guerrilheiros ficaram conhecidos como "paulistas". Muitos deles eram mandados para prestar serviço a população local, construíram escolas, hospitais e davam um apoio que até então a população não estava acostumada.

Ao longo da guerrilha foram enviados mais de 70 militantes do PC do B de todo o Brasil que, ao chegarem na região eram realocados para destacamentos. Inicialmente existiam três destacamentos, A, B e C, mas com o andamento da Guerrilha esse número diminuiu até a derrota dos guerrilheiros, em 1974.

A respeito do Estado: Exército e Polícia Militar

Durante esse conflito, o Estado brasileiro, que teve seus representantes no exército e na polícia militar, foi o principal antagonista dos militantes e de grande parte da população. Na região, antes da descoberta dos guerrilheiros, o Estado se fazia presente na figura da Polícia Militar do Estado de Goiás, que agia junto aos latifundiários para oprimir os moradores locais.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Segundo relatório das forças armadas (CNV, 2014b), a ação da polícia era bastante truculenta, chegando a prender civis sem motivo aparente, para esses, enquanto detidos, realizarem tarefas braçais que eram responsabilidade da própria polícia. Outro exemplo foi a prisão do prefeito de uma das cidades da região justamente por questionar o abuso de autoridade exercido pelos representantes do Estado.

Com o desenvolvimento da guerrilha, as forças armadas estiveram à frente da representação do Estado, tornando-se responsáveis por operações de espionagem, de reconhecimento, como a operação Papagaio e operação Marajoara, criando programas de auxílio à população local como a Aciso e, também, foram responsáveis por torturas à militantes e camponeses.

O conflito e seu desenvolvimento: as campanhas

A Guerrilha do Araguaia, então, consistiu em uma série de conflitos existentes na região norte do Brasil, mais especificamente na região do bico do papagaio, no sul do Pará, entre os anos de 1972 a 1974. Esse conflito envolveu camponeses, militantes do PC do B e militares das forças armadas. Podemos dividir esse conflito em campanhas feitas pelas forças armadas, no total foram três.

A primeira campanha ocorreu em 1972 com o primeiro ataque do Exército Brasileiro em dois dos três destacamentos dos guerrilheiros. Cerca de vinte soldados atacaram um dos pontos de apoio do Destacamento A. Os militantes ficaram surpresos, pois não sabiam como as forças armadas descobriram as movimentações para a guerrilha. Eles pensaram que o ataque havia sido fruto de delação de um militante desistente de participar no conflito, porém a descoberta foi fruto da Marajoara – operação do exército.

Nesse momento não houve muitos embates entre os guerrilheiros e as forças armadas, pela falta de preparo dos militares que subestimaram a organização dos militantes. Em contrapartida, esse primeiro “choque” serviu para os guerrilheiros se prepararem melhor para os futuros conflitos, focando em melhorar os abastecimentos dos destacamentos, fazer mais propagandas para as massas e planejar emboscadas nos militares que estavam na região.

A segunda campanha teve início em setembro de 1972 e durou até final de outubro do mesmo ano. Segundo o Relatório Arroyo (2009), nesse segundo embate foram enviados de 8 a 10 mil soldados do exército brasileiro, porém, os guerrilheiros também estavam mais preparados e conseguiram se sobressair. Houveram poucas baixas por parte dos guerrilheiros,

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

o que os deixou confiantes para futuros encontros. Porém eles não estavam conseguindo fazer emboscadas e tomar as armas dos inimigos abatidos, tática que seria fundamental para o sucesso da guerrilha.

A terceira campanha, que ocorreu em outubro de 1973, deu fim a guerrilha do Araguaia. Foram enviados soldados especializados em combates na mata e o exército usou como recurso "demonizar" os guerrilheiros para a população, assim qualquer camponês que tivesse algum tipo de contato com um guerrilheiro seria preso e torturado. Nesse sentido, percebemos que houve uma mudança de táticas por parte do Exército na maneira de combater os guerrilheiros na selva. Como observou Campos filho (1995), a terceira campanha se parecia mais com uma caçada, toda mata estava cercada pelo Exército e, assim, o movimento guerrilheiro acabou sendo sufocado pelas forças armadas, tendo seus participantes presos, torturados e/ou mortos pela Ditadura Civil militar brasileira.

As ACISO e a Operação SUCURI

Como dito anteriormente, as ACISO foram ações com que auxiliaram a população local, mas tinham como principal objetivo a desmoralização das ações de trabalho de base dos guerrilheiros e a coleta de informações. Acontecendo desde 1972, essas operações estiveram presente em toda a guerrilha, mas sempre com um caráter duplo, como diz o relatório da CNV:

> Desse relatório, destaca-se o caráter duplo das Aciso realizadas no Araguaia: em primeiro lugar, garantir o apoio dos regionais às ações das forças do Estado – isolando "socialmente" os guerrilheiros, como ensinam os manuais de contraguerrilha do Exército; em segundo lugar, garantir a estabilização de uma rede de informações sobre as ações dos guerrilheiros. Com efeito, tais ações eram parte de uma manobra maior, sendo antecedidas e sucedidas pela infiltração de agentes disfarçados no meio da população (CNV, 2014a, p.22)

Essas ações vinham em formas de ajudas médicas, como campanhas para a vacinação contra a malária, também com auxílios nas demarcações de terra dos camponeses, algo que era de interesse da população local.

A estratégia, como disse o relatório, era isolar socialmente os guerrilheiros, tentar neutralizar o trabalho de base que havia sendo feito até então, visando assim enfraquecer o vínculo que se criava entre os "paulistas" e os camponeses.

As ACISO também fizeram parte da Operação Sucuri, que foi uma operação realizada pelas forças armadas em meados de 1972 com o objetivo coletar informações sobre os

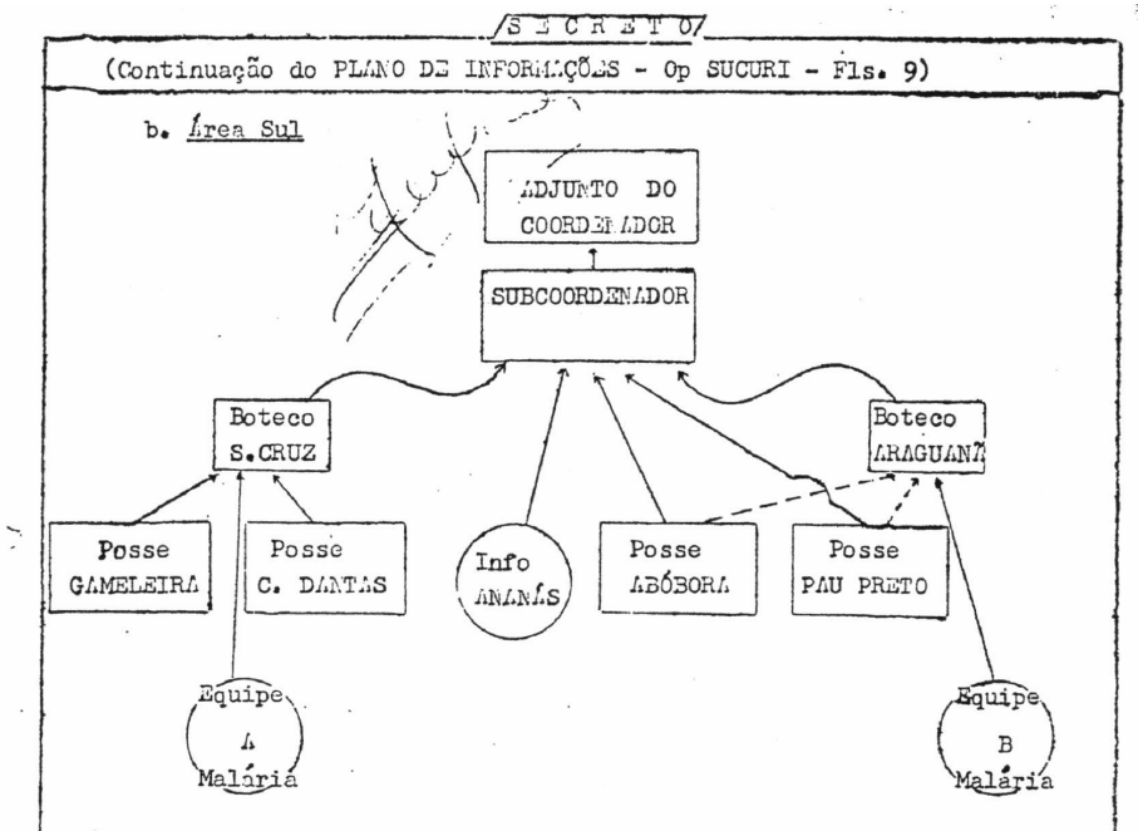
Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

guerrilheiros. As ações dessa operação iam desde infiltrar agentes do exército como moradores da região, como agentes do governo, até a compra de estabelecimentos como bares para maior circulação de informação:

> No planejamento da Operação Sucuri, realizado pelo CIE, há a indicação da instalação de dois "botecos", um em Araguanã ou Caiano e o outro em Santa Cruz. Essas "bodegas" estavam destinadas a funcionar "como pontos de controle e coleta de dados da área, sendo, por esse motivo, as primeiras a serem instaladas" (CNV, 2014a, p. 22)

Podemos ver, a seguir, na Figura 1 como era organizadas redes de informação disfarçadas de programas governamentais:

Figura 1. Redes de informações disfarçadas de programas governamentais.



Fonte: Comissão Nacional da Verdade, Nota 86, 2014c.

Toda essa estrutura e redes de informações desenvolvidas pelo exército brasileiro tinha como finalidade dar fim aos objetivos dos guerrilheiros. Em um dos relatórios feitos pelo exército, chegou-se a mapear a relação de grande parte dos camponeses com os guerrilheiros.

Esses apoios, segundo o relatório, se dividiam em “apoios circunstanciais”, “apoios por interesse” e “apoio ideológico”:

> [...] a partir de 1972, no que se referia ao apoio aos guerrilheiros, quase a totalidade dos camponeses poderia ser enquadrada nos seguintes grupos: 1) “apoios circunstanciais”, regionais que, “dentro do hábito de hospitalidade da área, ou premidos pela presença do grupo armado”, forneciam alimentação ou prestavam pequenos favores aos guerrilheiros; 2) apoios por interesse, regionais que, “pelas mesmas razões dos anteriores”, mas, também, por “promessas de cargos e função de destaque no futuro governo que já está se implantando”, colaborariam de maneira mais sólida com os guerrilheiros; 3) apoios ideológicos, ou seja, pessoas que compartilhavam da ideologia dos guerrilheiros. (CNV, 2014a, p. 22)

Após a coleta dessas informações, as forças armadas tinham mais meios para acabar com a guerrilha. Na operação Marajoara, que ocorreu em 1973, as forças armadas usaram as informações referentes aos camponeses para oprimi-los e, consequentemente, na terceira campanha, vários desses camponeses foram sequestrados e torturados com base nas informações coletadas nas operações de informação.

Ao reprimir o camponês no Araguaia, o exército também isolava ainda mais os guerrilheiros, o que facilitou a aniquilação da guerrilha. Além disso, vários desses camponeses, que conheciam mais a mata, foram obrigados a servirem de guias para as forças armadas na procura dos guerrilheiros.

Objetivo e problematização da pesquisa

Como vimos anteriormente, as operações de informações ajudaram as forças armadas a aniquilar a guerrilha obtendo informações dos guerrilheiros e dos seus pontos de apoio nas cidades próximas ao Araguaia. O objetivo da pesquisa gira em torno de entender de quais outras maneiras essas operações, principalmente as ACISO, impactaram na relação entre o camponês e o guerrilheiro, e consequentemente na guerrilha. Assim, buscamos compreender de que maneira ações “humanitárias”, que tinham como objetivo isolar os guerrilheiros, fizeram alguma diferença na relação dos camponeses com o Estado brasileiro e se isso afetou de alguma maneira o vínculo que vinha se criando a mais de quatro anos na região norte do Brasil.

Essa problemática emerge, pois, segundo relatório da Comissão Nacional da Verdade, as forças armadas tiveram dificuldade de mudar o lado da população no conflito, afirmando que, caso as ACISO saíssem da região, os conflitos se acentuariam novamente:

> Diversos relatórios fazem referência às dificuldades encontradas pelas Forças Armadas para trazer a população local para o seu lado, afirmando que as operações de Ações Cívico-Sociais (Aciso) obtiveram sucesso apenas temporário, e que, tão logo o Exército retirasse suas tropas, as chamadas "condições favoráveis para a guerrilha rural" – concentração de terras, alto índice de analfabetismo, elevada parcela da população vivendo em extrema pobreza etc. – reaparece- riam, possivelmente, de maneira mais aguda. (CNV, 2014a, p. 12)

Buscaremos entender se esse sucesso momentâneo das ACISO, foram devido ao trabalho de base dos guerrilheiros na região, as outras disputas que já ocorriam no sul do Pará, a ineficiência do exército em operar uma ação não-truculenta ou uma junção de todos esses fatores.

Busca-se, também, saber da efetividade de uma guerra psicológica em um ambiente de revolução, o papel da hegemonia em sufocar uma vontade camponesa no Brasil. Para isso, um dos autores utilizados durante esse processo é o Gramsci (2017; 2023) na questão de hegemonia e vontade coletiva, bem como as contribuições de Mechi (2012) e Lowy (2004), assim como os demais documentos elencados durante a análise.

Assim, para alcançar o objetivo dessa pesquisa e responder à questão problema, serão usadas as contribuições teóricas de Gramsci no que se refere a *vontade coletiva* e seus escritos sobre *grupos subalternos*. Esses conceitos nos ajudam, pois, ao falar sobre os camponeses no Araguaia e sua relação com o Estado, os escritos sobre os grupos subalternos em Gramsci evidenciam uma tendencia de criação de autonomia por parte das comunidades "abandonadas" pelo Estado. Já o conceito de vontade coletiva auxilia na compreensão de como os militantes do PC do B lidaram com os moradores da região do Araguaia para a construção de uma guerra popular prolongada.

Referências Bibliográficas

ARROYO, A. **Relatório Arroyo (1974)**. 2009. Disponível Em: docplayer.com.br/1726340-Relatorio-arroyo-1974.html

CAMPOS FILHO, R. P. **A esquerda em armas:** História da Guerrilha do Araguaia (1972-1975). Dissertação (Mestrado em História das Sociedade Agrárias). Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Goiás. 239f. 1995. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/ROMUALDO_PESSOA_CAMPOS_FILHO_1_A_214_mesclado.pdf

COLETIVO BRANDEIRA VERMELHA. **Guerra Popular:** O caminho da luta armada no Brasil. Comitê Central do Partido Comunista do Brasil. Transcrição Fernando A. S. Araújo. 1969. Disponível em: www.marxists.org/portugues/tematica/1969/01/luta.htmGRABOIS, M.

Diário da Guerrilha – Maurício Grabois. Carta Capital. 2013. Disponível em: https://www.marxists.org/portugues/grabois/1973/12/diario.pdf

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. Relatório da Comissão Nacional da Verdade. Volume 1. **Documentos sobre a Guerrilha do Araguaia.** 2014a. Disponível em: http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/todos-volume-1/658-documentos-sobre-a-guerrilha-do-araguaia.html#:~:text=Durante%20seus%20dois%20anos%20e,do%20Volume%201%20do%20Relatório.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. Capítulo 14. Arquivo CNV, 00092.001629/2013-18: "**Contraguerrilha na selva**", elaborado pelo CIE; e Arquivo Nacional, SNI: BR_DFANBSB_V8_AC_ACE_CNF_54903_73. 2014b. Disponível em: http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/todos-volume-1/41-documentos-citados-no-volume-i-do-relatorio/619-documentos-citados-capitulo-14.html.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. Capítulo 14 Nota 86 - Arquivo Nacional, Taís Morais: BR_DFANBSB_VAY_0021_d, p. 5. 2014c. Disponível em: http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/todos-volume-1/41-documentos-citados-no-volume-i-do-relatorio/619-documentos-citados-capitulo-14.html

GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere. Vol. 3. Maquiavel - Notas sobre o Estado e a Política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere: volume 5: o risorgimento, notas sobre a história da Itália**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

MECHI, P. S. **Os protagonistas do Araguaia:** trajetórias, representações e práticas de camponeses, militantes e militares na guerrilha (1972-1974). 2012. 401 f. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

LOWY, M. **O pensamento de Che Guevara**. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

O PENSAMENTO DE ANTÔNIO CONSELHEIRO NO SEIO DO MOVIMENTO MESSIÂNICO: AFINIDADES ELETIVAS ENTRE AS CONCEPÇÕES POLÍTICAS E RELIGIOSAS

Leticia Queiroz Silva[481]

A presente pesquisa tem como objetivo analisar o movimento social messiânico de Canudos e o seu líder religioso, Antônio Conselheiro. O movimento messiânico de Canudos foi objeto de diversos estudos que mostram diferentes interpretações sobre o conflito, pesquisas que vão desde a perspectiva euclidiana até as ideias que divergem em muitos aspectos desse pensamento. Muitas delas se debruçam em compreender a figura de Antônio Conselheiro, líder religioso do movimento, sujeito de fundamental importância para os acontecimentos em torno da comunidade messiânica de Belo Monte. Nesse sentido, esse trabalho busca compreender a figura de Conselheiro a partir da noção de intelectual orgânico, assumindo como fonte principal os seus escritos "Prédicas aos canudenses e um discurso sobre a república". A partir daí refletiremos acerca de como uma forma religiosa de visão de mundo dialoga com a realidade material vivida por ele e ganha corpo político manifesto em sua liderança na região de Canudos. A pesquisa analisa ainda quais possíveis afinidades eletivas contribuíram para a formação e prática política de Antônio Conselheiro e como estas permitiram um entendimento particular acerca dos regimes políticos como Monarquia e República.

Palavras chave: Antônio Conselheiro. Guerra de Canudos. Movimento messiânico. Intelectual orgânico.

Introdução

No Brasil, diversos movimentos populares ocorreram no início da Primeira República. Muitos por sua origem/motivação calcada na teologia escatológica judaico-cristã eram chamados de messiânicos (devido à esperança ativa na vinda de um reino de justiça e paz na Terra). Destaque para os movimentos de Juazeiro, Contestado e Canudos. Tais movimentos aconteceram de acordo com Hermann (2008), no período de 1889 a 1930, onde a crise provocada pelo desmonte das formas de mandonismo local, no contexto da transição política que instaurou o regime republicano, teriam fornecido as condições para as reações messiânicas nos — sertões brasileiros. Nesse sentido, o presente trabalho busca investigar um dos maiores movimentos conhecido pela história do Brasil: o movimento messiânico de Canudos.

[481] Mestranda em História pela Universidade Federal de Goiás. Email: leticiaqueiroz@discente.ufg.br. Orientador: Rildo Bento de Sousa. Bolsista Capes.

Assim, é possível compreender que este momento de transição que marca a passagem da monarquia para a república está eivado de muitas interpretações. COSTA (1999), afirma que a Proclamação da República teria sido um resultado da conjunção de três forças: uma parcela do Exército, dos fazendeiros do oeste paulista e dos representantes das classes médias urbanas, sendo que a organização do poder político em sua operacionalidade não resultou em mudanças sociais e econômicas fundamentais. Tivemos, portanto, apenas uma mudança da fração dirigente do país, sem uma ruptura estrutural significativa.

No entanto, o que também se observa é que do ponto de vista das instituições sociais, ocorreram algumas mudanças em suas dinâmicas. Como exemplo, a própria Igreja Católica, que com o fim do padroado e do regalismo, ou seja, o poder de intervenção direta do imperador em assuntos eclesiásticos, teve que se adaptar e estabelecer novas relações, com os novos governantes, mas também com o povo. De acordo com Hermann (2008, p.123), esse momento foi recebido com um duplo e contraditório sentimento pelos representantes da Igreja Católica no Brasil: alívio, devido aos novos tempos que permitia certa liberdade de ação por parte dos líderes eclesiásticos, e apreensão por que o projeto da nova Constituição apresentava propostas que limitavam a ação da Igreja.

Dessa forma, apesar de ficar restrita de realizar certas coisas, a Igreja consegue "(...) firmar uma sólida aliança político-doutrinaria com os setores dos grupos dirigentes" (BARROS, 1985, p. 35). Fazendo esse movimento de construir novas alianças com os setores católicos dirigentes, a Igreja passa a prestar serviços de apoio para eles, sendo um deles é o enfrentamento dos movimentos religiosos concorrentes, como por exemplo, protestantes em Juazeiro, Contestado e Canudos. É nesse meio então que a figura de Antônio Conselheiro e o movimento de Canudos surgem.

A construção de Antônio Conselheiro e a Guerra de Canudos

"Talvez que o Conselheiro,
O Bom Jesus guerreiro,
No fundo do sertão,
Já chupe neste dia,
Não mangas da Bahia,
Mas balas de canhão".

O verso citado acima foi escrito por Olavo Bilac em fevereiro de 1897. O autor faz referência a um dos principais acontecimentos no período da Primeira República, isto é, a Guerra de Canudos (1896-1897). A Guerra de Canudos foi o movimento popular mais estudado

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

entre os diferentes exemplos já conhecidos no Brasil (Hermann, 2008). Isso ocorre por conta da popularidade que o líder do movimento Antônio Conselheiro tinha ao ser um pregador popular da Igreja Católica e em razão de sua popularidade, ao tratamento político-militar que o movimento sofreu por parte dos governantes. Assim sendo, faz-se necessário entender quais os motivos que levaram esse movimento se tornar tão importante para a História do Brasil e em como sua memória e história é analisada nas diversas áreas do conhecimento.

O movimento popular que ficou conhecido como Canudos, teve seu início segundo José Calasans (1996), em 1874. Foi nesse ano que teria surgido à figura do homem que seria o líder de Canudos. O tal homem que diziam chamar Antônio dos Mares ou Santo Antônio dos Mares foi um pregador da palavra de Deus e da Igreja Católica. Ia andando e rezando nos arraiais, vilas e províncias, fazendo pregações, dando conselhos e construindo, reformando igrejas e cemitérios. Foi por meio de suas andanças que conquistou muitos seguidores, mas também muitos inimigos. Mas afinal, quem seria Antônio dos Mares?

Nasceu em Quixeramobim-CE, no dia 13 de março de 1830, Antônio Vicente Mendes Maciel. De acordo com Calasans (1991), Antônio era filho ilegítimo de Maria Joaquina e Vicente Mendes Maciel. Com cerca de cinco anos, sua mãe faleceu o deixando com seu pai e suas duas irmãs. O pai que vinha de uma família importante na localidade, era dono de uma loja. Antes de toda história com Antônio Vicente acontecer, a família Maciel já havia enfrentado uma luta desigual contra os Araújo e Veras. Calasans (1991) afirma que foi uma luta com muitas traições e mortes, mas que o pai de Antônio Vicente esteve alheio à situação. Assim, após a morte de Maria Joaquina, Vicente Mendes Maciel se casa novamente.

Uma das principais preocupações do pai de Antônio V. eram os estudos, isto é, "procurou dar ao filho uma instrução de melhor nível do que geralmente recebiam os meninos da época. Frequentou aulas de latim, ministradas pelo professor Manuel Antônio Ferreira Nobre, na Vila de Quixeramobim" (Calasans, 1991). Após a morte do pai em 1855, Antônio V. que já havia completado 25 anos, passa a cuidar dos negócios da família, antes disso sendo caixeiro da loja. Percebeu então que os negócios não iam bem, tendo que vender a casa em que o comércio se encontrava. No ano de 1857, passado os problemas relativos à loja do falecido pai, Antônio V. se casa com Brasilina Laurentina de Lima. Junto à esposa saiu em caminhada por diferentes lugares do Ceará. Foi nessas andanças que abriu uma escola e virou professor, mas que também não teve sucesso, além disso, teria trabalhado como vendedor e advogado dos pobres. Em meio às caminhadas e desemprego, Brasilina, sua esposa, o trai com outro homem. Sobre isso, Calasans mostra que "Antônio Vicente flagrou o adultério e, sem nenhuma reação,

abandonou o lar. Não houve fuga da esposa com o amante e sim o abandono da mulher pelo marido traído" (Calasans, 1991).

Continua andando pelo sertão cearense, às vezes conseguia trabalho, outras vezes não. Em torno do ano de 1870, em companhia de alguns padres que pregavam missões no interior, andou certo tempo, com eles aprendeu ainda mais sobre as Leis Divinas, "praticava para se tornar um singular missionário, de indiscutível aceitação popular" (Calasans, 1991). No ano de 1973, a notícia que tinha de Antônio V. era que tinha se tornado um beato, diziam que o homem tinha força inigualável, se vestia com uma batina e um chapéu e palha, pedia dinheiro para os pobres e "anunciava que iria construir vinte e cinco igrejas. No seu resto de vida, tudo praticou para realizar o objetivo anunciado" (Calasans, 1991). Com isso, é possível perceber a construção em torno do líder de Canudos. Em pouco tempo, o sertanejo se transformara naquilo que logo mais seria apresentado como Antônio Conselheiro.

Assim, em razão de sua crescente fama, Antônio V. passa a ser conhecido como Antônio dos Mares, Santo Antônio Aparecido e Antônio Conselheiro, este último sendo o que foi consagrado. Junto aos seus seguidores, iam a diferentes lugares do sertão do Nordeste, mas principalmente no sertão baiano. Com suas rezas, cantorias e ladainhas fizeram inimizades. Calasans diz que quando Antônio Conselheiro, chega à Vila de Itapicuru-BA, a cantoria desagrada.

> Surgiram reclamações, que foram apresentadas ao delegado, quando ele voltou, num sábado, de sua propriedade, onde se encontrava no dia da chegada do grupo conselherista. Boaventura Caldas, no intuito de fazer valer o poder de autoridade, entrou em entendimento com o Conselheiro, sem alcançar bom êxito. As orações prosseguiam, aumentando o número de participantes, sobretudo depois que o vigário da freguesia, o cônego Agripino da Silva Borges, da corrente política oposicionista, criticou do púlpito a atitude do delegado querendo silenciar os rezadores (Calasans, 1991).

Por onde passavam, chamavam atenção dos moradores, religiosos e lideres políticos. Não tinham boa fama em muitos lugares que percorrera (Calasans, 1988), mas isso não os impediu de continuar fazendo aquilo que o Conselheiro falava, continuavam a rezar, seguir as Leis Divinas, construir igrejas, cemitérios e ajudar os desvalidos. Além disso, é importante ressaltar que apesar das contradições, em alguns locais, principalmente de divergências entre os representantes da Igreja e do Estado, tinham certo apoio dos padres ou dos delegados e políticos (Calasans, 1988). Em meio há tantas contradições e acontecimentos, no ano de 1876 é solicitado que Conselheiro seja preso. Antônio Conselheiro foi preso sem resistência alguma,

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

em junho do mesmo ano, na vila de Itapicuru. Não permitiu que seus seguidores fizessem qualquer coisa que impedisse sua prisão. A princípio fora preso por suas pregações e enfrentamentos – sem violência – por onde passava, pois como já citado, não agradava os padres e os políticos, contudo a acusação toma outra forma quando em julho ainda de 1876, é acusado de matar Brasilina, sua esposa. Tal informação foi provada não ser verdadeira, mas apesar disso, foi criada uma imagem "arrepiadora" do beato (Calasans, 1988, p. 63).

Passado tais acontecimentos, Antônio Conselheiro e seus seguidores continuavam suas caminhadas por todo o sertão. Eram mal vistos por uns, benquistos por outros. Mantiveram a tradição de construir ou reconstruir igrejas e cemitérios, ajudando todos àqueles que necessitavam, não havia diferença entre as pessoas e a todos chamavam de irmãos (Calasans, 1993). Ademais, em meados de 1893, em uma região que era conhecida como "deserto dos Canudos" (Calasans, 1987, p. 47), que se estabeleceu "acompanhado de milhares de seguidores, o "messias brasileiro mais conhecido e estudado", Antônio Vicente Mendes Maciel, Antônio Conselheiro de alcunha, também cognominado Bom Jesus Conselheiro e Santo Conselheiro". A região[482] em que fizeram morada tinha uma posição privilegiada, pois havia estradas que ligavam diversas vilas, chegando até mesmo aos caminhos do rio São Francisco (Calasans, 1987). Além do mais, após sua chegada o arraial de Canudos (ver imagem 1), teve seu nome modificado por Conselheiro. Logo, o arraial passaria a ser chamado por aquele povo de Belo Monte.

Ao se instalarem e construírem muitos casebres, foi determinado que se construísse uma nova igreja, visto que o local já havia a Igreja de Santo Antônio ou como ficou conhecida, Igreja Velha. (ver imagem 2) A nova igreja levaria o nome de Bom Jesus e teria uma estrutura maior do que a antiga. As ruas foram batizadas de acordo com os moradores a que elas pertenciam. Calasans (1995, p.63) diz que Antônio Conselheiro conseguiu reunir "em torno de sua figura carismática, brancos, negros, mulatos e caboclos", como também doentes mentais e incapacitados, ou seja, havia no arraial gente de todas as origens e regiões do Nordeste brasileiro. Sabendo disso, o autor mostra por meio de cartas de moradores da região que havia

[482] José Calasans afirma que "Segundo a tradição recolhida no meio de velhos moradores da área, as terras da fazenda pertenceram à gente da Casa da Torre, que as obtivera de sesmaria. Em 1856, possuíam quinhões de terras no lugar denominado Canudos, segundo o registro efetuado perante o vigário da freguesia de São João Batista de Jeremoabo, padre Joaquim Inácio de Vasconcelos, os senhores Lázaro Pereira Leal, Sebastião José Quadrado e Vitorino José de Santana". Além disso, o autor complementa que antes da chegada de Conselheiro e os conselheristas, havia moradores (Calasans, 1987, p. 48).

uma rua com o nome de "negro[483]", outra apelidada de "caboclos" e outra rua "da professora", todas elas faziam referência ou homenagem aos conselheiristas. Nesse sentido, como é possível perceber, em virtude da diversidade de pessoas, o povo do Belo Monte continuou a crescer cada vez mais, pois segundo Nogueira (1978, p. 6), Conselheiro "acolhe com carinho principalmente as vítimas da politicagem infrene, do fisco voraz e das arbitrariedades policiais".

Como consequência do seu crescimento, por volta de 1895 foram enviados em missão dos capuchinhos da Piedade, frei João Evangelista, frei Caetano e o Padre Vicente. A visita não foi pacificadora, como era o objetivo no início, depois de poucos dias no arraial, "a trindade missioneira teve de abandonar o povoado, agravando assim o relacionamento dos canudenses com o poder público" (Calasans, 1996). Assim, após a visita frei João Evangelista escreve um relatório em que identificou no povo do Belo Monte um grupo de rebeldes que desrespeitavam as leis, era preciso então que o governo estadual intervisse, em sua última palavra dizia "o arraial tem de ser dissolvido" (VASCONCELLOS, 2017, p. 23). Vale ressaltar que Antônio Conselheiro e seu povo já eram conhecidos na Bahia, não apenas por seus feitos de construção e reza, mas também o que ficou conhecido como o primeiro ato direto contra as decisões do governo recém-instaurado. Sobre isso, Calasans observa que

> a ser envolvida pela agressividade dos jagunços em dezembro de 1895, quando Antonio Vicente e seus adeptos lá estiveram, em clima de guerra, arrebentando as tabuletas de impostos, mudando o lugar da feira, ameaçando autoridades, desafiando os "miseráveis republicanos" (Calasans, 1994).

Em vista desse acontecimento e de outros, o poder público solicitou a intervenção da polícia baiana, entretanto não tiveram sucesso. Dessa forma, foi no ano de 1896 que houve a intervenção do governador do estado. Foi criado um boato que repercutiu em todo povo baiano, fazendo com que ficassem com medo dos conselheiristas e seu líder. O boato em questão era que Conselheiro e seus seguidores iria invadir Juazeiro-Bahia e saquear o comércio, se vingando também de desavenças do passado[484]. Sabendo disso, o juiz de direito de Juazeiro, contatou o governador da Bahia para que tomasse "enérgicas providências" (NOGUEIRA, 1978, p. 17). Apesar de em um primeiro momento o governador não atender ao pedido do juiz, envia um grupo de cem pessoas do exército para lidar com os moradores do arraial.

[483] De acordo com Calasans (1995, p. 72), os indígenas eram "do aldeamento de Mirandela e Rodelas; os pretos libertos pela lei áurea, conhecidos por 13 de maio".
[484] Sobre esse fato a bibliografia analisada, afirma que não há como comprovar sua veracidade.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Após isso, houve o conflito e como resultados disso, os sertanejos foram fuzilados e "baquearam em grande número: e tornou-se-lhes a luta desigual a despeito da vantagem numérica. Batidos pelas armas de repetição, opunham um disparo de clavinote e cem tiros de Comblain" (CUNHA apud NOGUEIRA, 1978 p. 18). Porém, apesar disso e das muitas mortes e feridos, os canudenses armados com foices, faças e pedações paus combateram fortemente, fazendo a força expedicionária fugir para Juazeiro (NOGUEIRA, 1978). A segunda expedição aconteceu no começo de 1897, havendo mais homens convocados pelo exército. Certos da vitória, partiram triunfantes em direção a Belo Monte, contudo, Conselheiro e seus seguidores prepararam para nova investida 31 (CUNHA, 2020). Novamente, mesmo com muitos mortos e feridos, os seguidores de Antônio derrotaram os militares e isso deixou o então presidente Prudente de Morais, frustrado.

A terceira expedição contou com a intervenção do governo federal, assim, pela indicação do presidente, o coronel Moreira César assume o controle das investidas contra Belo Monte. Mais homens e mais armas foram levados para as redondezas do arraial com o objetivo de dar fim ao arraial. No meio do conflito, Moreira César morreu, fazendo com que os homens recuassem (CUNHA, 2020). A quarta e última expedição acontece com a disposição de mais homens e de grande poder de fogo enviadas pelo governo federal. Vasconcellos (2017, p. 23), diz que "fora o Prudente de Morais a exigir: 'não fique pedra sobre pedra'". Nesse sentido, em razão do poder de fogo do exército, o arraial é cercado e invadido. O número de mortos era muito alto, não havendo muitos prisioneiros, pois aqueles que eram capturados eram degolados. Cerca de vinte e cinco mil pessoas, incluindo mulheres e crianças foram mortos, Antônio Conselheiro foi uma das vítimas que fora morto violentamente. Nogueira (1978), afirma que após a morte do líder de Belo Monte, seu cérebro foi levado para a Faculdade de Medicina do Estado da Bahia para o detalhado estudo, com o objetivo de encontrar alguma anormalidade, mas segundo o autor, nada foi encontrado.

Algumas considerações

O movimento religioso criado por Antônio Vicente Mendes Maciel ou como ficou conhecido, Antônio Conselheiro, como é possível observar, teve diferentes nuances. O objetivo principal de Antônio era pregar as Leis Divinas e acolher todos aqueles que sofriam diante as desigualdades sociais e o clima avassalador. A construção do arraial de Canudos, logo batizado como Belo Monte, ocorreu em meio a contradições da igreja e do governo, que ora apoiava, ora

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

perseguia, visto que em muitos momentos e em diversos lugares, os poderes vinculados à igreja e aos políticos tiraram vantagens de Conselheiro e seus seguidores, seja para construir/reconstruir igrejas e cemitérios, seja para dar apoio político. Com isso, mesmo havendo perseguição, Belo Monte seguia firme no seu intuito, ou seja, pregar a palavra divina. Devido a sua grandiosidade, fama e boatos, o arraial recebeu um decreto, era preciso que chegasse ao fim. A fama de que seria apenas monarquistas e fanáticos religiosos foi espalhada por todo Brasil.

Após 4, quase 5 expedições realizadas pelo exército brasileiro, Canudos/Belo Monte foi derrotado, havendo muitos mortos e prisioneiros. A história repercutiu tanto que virou livro. O jornalista Euclides da Cunha sendo enviado pelo O Jornal de São Paulo a Canudos para escrever a história do que estava acontecendo no sertão baiano. Euclides presenciou quase o final da guerra, esteve presente nas instalações dos soldados e conversou com sobreviventes conselheristas. Em um primeiro artigo, publicado ainda em 1897, nomeado como "A nossa Vandéia", o jornalista descreve a região em que os moradores do arraial haviam se instalado. Dessa forma, ao escrever seu artigo, Euclides da Cunha tenta compreender as relações entre o homem e o meio em que vive, já que para ele, o meio em que estão inseridos, seria propicio para o surgimento de "um homem fanatizado, ingênuo e simples, à mercê dos propagandistas do Império" (BARONI, 2011, p. 8). Cunha afirmava também em seu artigo, que a terra para os sertanejos teria papel fundamental nas batalhas.

Euclides da Cunha não ficou até o final das expedições, mas escreveu em seu diário de campo, tudo o que viu e ouviu no campo de batalha. Alguns anos mais tarde, em 1902, finalmente publica o livro "Os Sertões". O livro contava toda a história de Canudos, do sertão brasileiro e do sertanejo. Em pouco tempo o livro ficou conhecido e muitos o consideravam um grande feito na literatura brasileira. Por todo conhecimento do autor, o livro perpassava diferentes áreas do conhecimento, sendo reconhecido como um estudo histórico, geográfico, literário, jornalístico, antropológico, etc (Santana, 2002). Por sua perspectiva, descrições e fundamentos teóricos metodológicos o livro foi compreendido como uma denúncia do que o brasileiro que vive no sertão sofre (Santana, 2002). Como consequência disso, "Os Sertões" passa a ser usado como a principal referência para estudar e analisar a Guerra de Canudos.

> *Os Sertões* arrancam do esquecimento uma região que o país marginalizara. O livro questiona aqui o julgamento circunstancial feito a Canudos – quando a paixão política alargou um mal-entendido até o desastre. [...] A grande força do testemunho euclidiano vem do modo de reconstituição da vida social

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

> conjugada a uma análise antropológica empática. E que resulta numa abordagem nova, em nossas letras, da questão cultural (Holanda, 2002, p. 345).

Nesse sentido, ao compreendermos a importância do livro "Os Sertões" para a história do movimento e da Guerra de Canudos é possível pensar em como a análise seguirá. Os objetivos desta pesquisa serão baseados nas diferentes perspectivas que estão ligadas a história do movimento de Canudos. José Calasans divide em 3 fases principais que fazem a analise da guerra. Para ele a primeira vai de 1874 a 1092 com os primeiros escritos e publicações, incluindo aqui o livro de Euclides da Cunha; a segunda fase tem a perspectiva euclidiana como base, essa fase vai de 1903 até a década de 50; e a terceira e para o autor a última, nos anos de 1960 até os anos 1996 – ano em que escreve o artigo "Canudos não euclidiano" (Calasans, 1996). Dessa forma, será feita análise da bibliografia de cada período, identificando os autores e em como escreveram e pensaram Canudos/Belo Monte. Além disso, como uma das hipóteses deste trabalho é pensar em uma possível quarta fase sobre a historiografia do arraial, isto é pensar na existência de trabalhos que vão desde os anos 2000 até o momento atual.

Ademais, o trabalho tem como sequência analisar os feitos de Antônio Conselheiro a partir da ideia de que o mesmo criou um movimento social messiânico com bases no catolicismo popular e de seus conhecimentos e experiências. Para isso, será utilizada a obra escrita pelo líder religioso "Prédicas: aos canudenses e um discurso sobre a República", que teria sido escrito no ano de 1987, ou seja, quando a batalha ainda estava acontecendo. Com isso, é por meio desse escrito que será levantada a hipótese de Conselheiro ser, além de um líder religioso, um líder político e intelectual orgânico, entendendo aqui não como um intelectual tradicional, mas sim dentro da perspectiva gramsciniana. Para tanto, tal análise será compreendida levando em consideração o conhecimento e experiências materiais do líder do Belo Monte.

Anexos

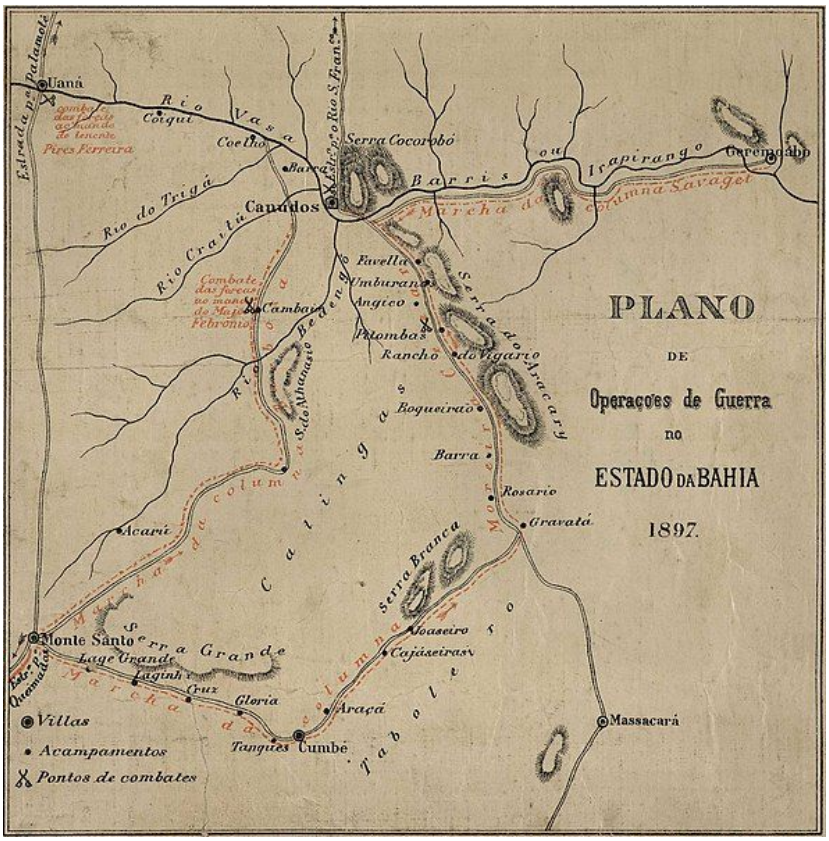


Imagem 1: Mapa do Plano de operações de Guerra no Estado da Bahia.
Autor: Desconhecido. 1897
Fonte: Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Baianos, arquivo de José Calasans.



Imagem 2: Planta do arraial de Canudos/Belo Monte.
Autoria: Coronel Siqueira de Menezes, 1897.
Fonte: Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Baianos, arquivo de José Calasans.

Referências bibliográficas

BARROS, Sergio Miceli Pessoa de. A elite eclesiástica brasileira (1890-1930). 1985.

BARONI, Alice. Guerra de Canudos: uma leitura euclidiana. VIII Encontro Nacional de História da Mídia. Unicentro, Guarapuava-PR, abril, 2011.

CALASANS, José. Canudos – origem e desenvolvimento de um arraial messiânico. Publicado nos Anais do VII Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História, (Belo Horizonte, 2 a 8 de Setembro de 1973), São Paulo, 1974, p.461/81; republicado in Revista da Academia de Letras da Bahia, nº 34, Salvador, Janeiro de 1987, p. 47/63.

CALASANS, José. Aparecimento e prisão de um messias. Revista da Academia de Letras da Bahia, n. 35, p. 53-63, set. 1988.

CALASANS, José. Antônio Vicente no Ceará. Revista da Academia de Letras da Bahia, n. 37, março de 1991.

CALASANS, José. Centenários canudenses. A Tarde, Salvador, 27 dez, 1994.

CALASANS, José. O séquito de Antônio Conselheiro. Revista FAEEBA, nº especial (Canudos), 2º ed., jan/jun, 1995.

CALASANS, José. Canudos não euclidiano. In: Canudos – subisidios para sua reavaliação histórica. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Ruy Barbosa, Monteiro Aranha S. A., 1996, p. 1/23.

COSTA, Emília Viotti da. Da Monarquia à República: momentos decisivos. 6. Ed. – São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1999.

CUNHA, Euclides da. Os Sertões. 2º ed. – Jandira, SP: Principis, 2020.

HERMANN, Jacqueline. Religião e Política no alvorecer da República os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado. In: DELGADO, Lucilia; FERREIRA, Jorge. (org.). O Brasil Republicano – Livro 1. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

HOLANDA, Lourival. Canudos – o marco amargo da memória. . In: O clarim e a oração: cem anos de Os Sertões. Org. Rinaldo de Fernandes; ilustrações T. Gaudenzi. São Paulo: Geração Editorial, p. 341-348, 2002.

NOGUEIRA, Ataliba. Antonio Conselheiro e Canudos: revisão histórica. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

SANTANA, José Carlos Barreto de. A construção do discurso científico de Euclides da Cunha: uma análise da geologia em Os Sertões. In: O clarim e a oração: cem anos de Os Sertões. Org. Rinaldo de Fernandes; ilustrações T. Gaudenzi. São Paulo: Geração Editorial, p. 199-220, 2002.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. Antônio Conselheiro por ele mesmo. 1ª ed. São Paulo: É Realizações, 2017.

O PENSAMENTO MÉDICO DE AFRÂNIO PEIXOTO (1876-1947)

Ana Cláudia Costa Pereira[485]

Buscamos percorrer e analisar o pensamento médico de Afrânio Peixoto, perpassando por categorias fundamentais para o pensamento médico brasileiro do século XX, como saúde, doença e degeneração. Desse modo, destacamos como essas categorias estavam imbricadas e apresentavam-se relacionadas no pensamento médico de autor. Desse modo, ressaltamos o perfil eugênico e higiênico das análises de Peixoto constituindo uma espécie de 'racionalidade higiênica'. Desse modo, percebemos como Peixoto sempre parte de um ideal de saúde fundamentada em categorias de antecipação e prevenção, que se deve ao papel importante que atribuía tanto a Higiene quanto a eugenia.

Palavras-chave: Pensamento médico. Saúde. Doença. Degeneração.

Ao investigarmos o pensamento médico no contexto brasileiro, os conceitos de saúde, doença, e degeneração assumem um papel fundamental na compreensão dos debates e análises no campo médico. Em termos teóricos-metodológicos, elegemos o pensamento médico como objeto de reflexão[486] ancorado no filósofo e médico Georges Canguilhem. Assim, Dominique Lecourt, no prefácio de *Dictionnaire de la pensée médicale*, evidencia como esse objeto deve ser compreendido "em toda sua profundidade histórica, sua espessura social" (Lecourt, 2004, prefácio). A partir das reflexões de Canguilhem sobre a determinação social das categorias médicas 'saúde' e 'doença', como apresentadas em seu livro *O Normal e o Patológico*, podemos observar a importância do exame histórico-epistemológico de conceitos fundamentais para refletir sobre os problemas encontrados nas fontes e, consequentemente, no contexto de produção desses médicos. Por meio dos conceitos de normal e patológico, podemos perceber

[485] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. É bolsista da Fundação de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: ana.c.bjj@gmail.com.

[486] Ver: ALMEIDA, Tiago Santos. "Canguilhem e o Pensamento Médico", In: MOTA, André e MARQUES, Maria C. da C. (org.). História, Saúde Coletiva e Medicina: Questões Teórico-Metodológicas. São Paulo: Hucitec, 2018, p. 217-249.

as relações diretas entre as concepções de saúde e doença, que são inseparáveis do contexto social de análise, e as discussões em torno da raça e da degeneração no pensamento médico. Logo, é essa orientação que adotaremos e que nos permitirá compreender, dentro do tecido social, a prática e o discurso médico.

Desde o século XIX, muitos dos médicos-intérpretes[487] desejavam contribuir para o debate intelectual de construção nacional. Por esse motivo, elencavam categorias-chaves para intervir no debate público. Para uma investigação que dê conta dessas noções no pensamento médico, é crucial explorar as relações estabelecidas entre elas. Nesse contexto, Afrânio Peixoto surge como uma figura relevante nos estudos sobre as construções discursivas presentes em campos disciplinares como a higiene, a psiquiatria e a medicina legal. Em suas obras, os conceitos de saúde, doença e degeneração surgem como eixos de discussão importantes, permitindo-nos analisar a mobilização dessas categorias.

Para entendermos melhor a importância de examinar a partir de quais perspectivas esses conceitos foram empregados, consideramos relevante mencionar o médico Raimundo Nina Rodrigues. Reconhecido como o fundador de uma escola de pensamento, a 'Escola Nina Rodrigues'[488], ele influenciou discípulos que, embora não tenham prosseguido com suas questões nos mesmos termos, frequentemente o citavam como uma referência. Dessa forma, Afrânio Peixoto, bem como outros colegas de profissão, autodenominavam como seguidores dessa Escola. Ao analisarmos as obras de Peixoto e Rodrigues no que diz respeito às discussões sobre questões psicopatológicas, é evidente que, embora ambos partam de concepções deterministas, abordam as noções de como raça e degeneração de forma distinta. Enquanto Nina Rodrigues explora problemas relacionados à ideia de hereditariedade através do atavismo, alinhando-se mais de perto às concepções lombrosianas, Peixoto adota uma abordagem mais crítica a essa corrente de pensamento.

A tese de Afrânio Peixoto, *Epilepsia e crime* de 1897, pertence ao debate intelectual sobre os diagnósticos psiquiátricos na avaliação da imputabilidade criminal, discutindo a relação entre epilepsia e crime. Nessa perspectiva, a epilepsia é definida como um tipo de degeneração patológica, enquanto o crime é visto como uma manifestação da inadaptação do indivíduo às normas sociais. Desse modo, ao estabelecer que a epilepsia seria uma manifestação da degeneração enquanto o crime uma tendência hereditária, conclui que epilepsia e crime não

[487] Ver: HOCHMAN, Gilberto; LIMA, Nísia Trindade de. (Org.). Médicos Intérpretes do Brasil. São Paulo: Hucitec, 2015.
[488] Ver: CORRÊA, Mariza. *As Ilusões da Liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. 2. ed. Bragança Paulista, EDUSF, 2001.

poderiam ser equivalentes, já que nem todo criminoso seria um epilético e nem todo epilético seria um criminoso. Essa constatação adveio de seu interesse em analisar a proposição lombrosiana de identificação dessas duas figuras, além de analisar a questão da imputabilidade nos casos em que não ocorre a abolição completa da consciência durante a prática de um crime. É interessante notar na defesa de sua tese que o conceito de degeneração aprece desvinculado da hereditariedade, mas ambas não se desvinculam do terreno patológico. É preciso este elemento para sustentar as imprecisões, contradições e a abrangência do discurso médico.

Para compreendermos a multiplicidade de empregos dessas concepções de hereditariedade vinculadas à psicopatologia, apontemos algumas precisões terminológicas no contexto brasileiro sobre o conceito de degeneração. A degenerescência, enquanto modelo explicativo, constituiu-se como um dos eixos centrais no desenvolvimento da psiquiatria. Tematizada pelas principais escolas do campo psiquiátrico, como a francesa, a alemã e a italiana, repercutiu dentro e fora do âmbito europeu, como teoria que elucidaria a etiologia das doenças mentais. Maria Odila Oda (Oda, 2003), em sua tese de doutorado dedicada a obra de Raimundo Nina Rodrigues, faz uma observação interessante sobre a imprecisão em que eram usados os termos *degenerescência* e *degeneração* nos textos dos alienistas franceses e brasileiros da segunda metade do século XIX – consideração que podemos verificar, principalmente, na leitura das fontes, em que os termos aparecem alternados sem mudança de sentido, sendo empregados como sinônimos. Essa alternância, de acordo com a autora, deve-se à incorporação ao léxico nacional da palavra *degenerescência* dada ao termo em francês *dégénérescence*, ao passo que a palavra *degeneração* corresponderia ao termo luso-brasileiro. Essa nomenclatura estava presente nos mais diversos escritos dos médicos brasileiros, isso devido a uma teoria bastante conhecida e empregada em suas análises.

Retomemos brevemente a história da teoria da degeneração, tão presente nos trabalhos de Afrânio Peixoto e seus pares. Apresentada por Bénedict Augustin Morel (1809-1873) em 1857, no *Traité des dégénérescences*, a teoria da degenerescência adentra o campo médico, primeiramente, a partir de uma perspectiva antropológica. De acordo com Serpa Jr. (Serpa Jr. 2010), somente a partir de 1860, essa teoria passou a ser aplicada de modo direcionado a esfera da psiquiatria, conforme apresentado no *Traité des maladies mentales*. Serpa Jr (Serpa Jr. 2010). ainda destaca que a emergência e disseminação dessa teoria são fundamentadas pelas noções de hereditariedade e meio e passam a se relacionar com o saber psiquiátrico na medicina mental francesa da metade do século XIX.

O historiador Claude-Olivier Doron (Doron, 2011) destaca dois aspectos importantes relacionados às noções de degeneração e hereditariedade mórbida. O primeiro aspecto refere-se à posição dessas noções, introduzidas por Morel, na convergência de dois conceitos distintos de família: a família no sentido genealógico, a família-linhagem e a família no sentido lógico e classificatório, a família típica. O primeiro sentido de família, conforme observado por Doron, demonstra que toda a história das reflexões sobre degeneração e hereditariedade mórbida, na segunda metade do século XIX, consistiu em descrever e, consequentemente, estabelecer *linhagens patológicas*, nas quais os mais diversos estados de doença são transmitidos e conectados ao longo das gerações.

Por outro lado, o segundo sentido, consistiu em objetivar e, ao mesmo tempo, constituir *tipos mórbidos*. Esses tipos, segundo o autor, no sentido antropológico do termo, são definidos por um conjunto específico de características físicas, anatômicas, fisiológicas, morais e intelectuais, determinadas e regulares. A convergência desses dois conceitos de família, possível por meio das noções hereditariedade mórbida e a degeneração, resultaram na definição de "raças" anormais (Doron, 2011, p. 1352). Desse modo, como demonstra Doron, a força da noção de *degenerescência* situa-se exatamente na interseção desses dois problemas: denota tanto o processo genealógico de afastamento progressivo da norma quanto a formação de variedades pouco saudáveis dentro da espécie. É justamente isso que permitirá que essa noção funcione em um esquema evolutivo darwinista ou lamarckiano, mesmo tendo sido desenvolvida a partir de uma teoria essencialista da espécie (Doron, 2011, p. 1352).

É pertinente destacar que a teoria da degeneração atinge seu ápice no seio do conhecimento psiquiátrico somente com a obra de Valentin Magnan (1835-1916), consagrando-a como saber legítimo e consolidado. Contudo, algumas transformações importantes que ocorreram até essa consolidação. A mais interessante, no que concerne aos interesses desta pesquisa, refere-se à difusão do darwinismo no cenário intelectual francês. Desde 1862, data da primeira tradução de *Origem das espécies*, a recepção do pensamento de Darwin enfrentou resistência por parte dos naturalistas franceses.[489] No entanto, na década 1880, o cenário altera-se, dando lugar a assimilação de suas ideias sobretudo por meio da interpretação e leitura sob o enfoque de Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829) (Serpa, 2010). A concepção de hereditariedade lamarckiana desenvolverá um papel fundamental para os adeptos da teoria da degeneração. Outra transformação que nos chama atenção esteve relacionada à introdução,

[489] A principal referência sobre a recepção das teorias de Darwin na França é Yvette Conry e seu trabalho de 1974 *L'introduction du darwinisme en France au XIX siècle*.

realizada por Théodule Ribot e Charles Féré, das ideias evolucionistas na psicologia e psicopatologia, ancoradas em Herbert Spencer (1820-1903). Assim como os teóricos da degeneração, esses autores e outros aparecem com frequência como referências importantes no debate nacional sobre as questões de saúde, doença e raça.

Na década de 1920, por exemplo, período marcado por uma agenda eugênica no Brasil, essas três categorias despertaram interesse dos mais diversos intelectuais e especialistas, como epidemiologistas, higienistas, psiquiatras, clínicos, médicos legistas etc. Dessa forma, temas como degeneração racial atravessaram obras de medicina, criminologia e raça escritas entre o início do século XIX e as décadas de 1930 e 1940 (Stepan, 2004). Nesse período, problemas sociais, como o alcoolismo, foram associados a população negra e pobre e definidos como elemento que provocaria condições hereditárias ligadas à criminalidade, à prostituição, às doenças mentais, entre outros. Todas essas ideias estavam fundamentadas na tendência neolamarckiana do movimento eugênico brasileiro. De acordo com Stepan (Stepan, 2004), entre as décadas de 1920 e 1930, pode-se observar a continuada vitalidade das ideias neolamarckianas nas biologias e medicinas francesas e latino-americanas.

Ao analisarmos os tratados de higiene, refiro-me ao compêndio *Higiene* escrito por Afrânio Peixoto, podemos observar a preocupação do médico em promover a eugenia por meio de práticas como a proibição de casamentos entre cônjuges considerados 'tarados', a segregação de criminosos, degenerados e loucos, e a esterilização de deficientes e criminosos. Ele enfatiza essas ações como uma preocupação humanitária que havia sido incorporada à legislação de alguns estados americanos como higiene social (Peixoto, 1926). É a partir da convicção da herança de características adquiridos, que Afrânio Peixoto, ao abordar problema sociais, a exemplo do álcool, argumentava que trariam consequências não apenas para o indivíduo, mas para sua descendência, o que resultaria em uma geração de degenerados, loucos e incapazes.[490] Ademais, a paranoia na concepção desse autor seria concebida como uma degeneração psíquica, tema que também despertou interesse de seu professor, Nina Rodrigues[491]. Destaco seu estudo de 1903, *La Paranoïa chez les Nègres*[492], sobre a paranoia nos negros e mestiços brasileiros,

[490] Ver: Peixoto, Afrânio; Couto, G. *Noções de Higiene: livro de leitura para as escolas*. Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte: Francisco Alves & Cia, 1914.

[491] Como por exemplo o texto *Atavismo Psíquico e Paranoia*, originalmente publicado como Atavisme Psychique et Paranoïa, nos Archives d'Anthropologie Criminelle, de Criminologie et de Psychologie Normale et Pathologique, de Lyon (ano 17, n. 102, p. 325-355, 1902). Ver: RODRIGUES, Raimundo Nina. Atavismo Psíquico e Paranoia. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund. São Paulo, v. 12, n. 4, p. 766-789, dez. 2009.

[492] Publicado originalmente na revista francesa Archives d'Anthropologie Criminelle, de Criminologie et de Psychologie Normale et Pathologique, de Lyon, em 1903, analisa o conceito de paranoia em diálogo com a literatura psiquiátrica internacional, discutindo pontos como as formas clínicas desse estado e suas relações com a

publicado na *Archives d'Anthropologie Criminelle, de Criminologie* et de *Psychologie Normale et Pathologique*, de Lyon.

No campo psiquiátrico, Afrânio Peixoto criou, com Juliano Moreira, os *Arquivos Brasileiros de Psiquiatria, Neurologia e Ciências Afins*, a fim de debaterem tantos as práticas como as teorias as quais se filiava. Destacamos nessas produções, a importância atribuída a profilaxia social, concepção que atravessava os trabalhos de Peixoto. Desse modo, Psiquiatria, Higiene e Medicina legal foram campos privilegiados de discussão desse médico que compartilham a ideia de *prevenção* como categoria fundamental.

Essa noção não à toa era compartilhada por outros médicos e intelectuais do período, principalmente relacionadas as preocupações raciais do país. Isso justifica-se devido à configuração particular do movimento eugênico brasileiro. Nancy Stepan (Stepan, 2004) lembra, em seus estudo sobre o tema, como a eugenia aqui referia-se à raça e ao aprimoramento racial, não à classe. A atenção dada pelos médicos às doenças que afetavam principalmente a população pobre, composta em grande parte por pessoas negras e mestiças, procurava dar conta de um projeto nacional viável perante a diversidade racial da nação.

À vista disso, não seria mais possível aceitar teorias que inviabilizassem o futuro nacional. É pensando nisso, que Afrânio Peixoto em algumas de suas obras[493], tece críticas aos cientistas e médicos europeus por atribuírem um papel negativo ao clima brasileiro. O objetivo de Peixoto era refutar a concepção de que existam doenças exclusivamente tropicais. Em contrapartida, o esforço contra a *degeneração tropical* destacou-se como um dos principais impulsionadores do reconhecimento das novas disciplinas científicas, como a bacteriologia e a microbiologia, e de sua importância para os trabalhos conduzidos pelo Instituto Oswaldo Cruz.

As preocupações de Peixoto relacionavam-se à atenção que ele dava ao papel da higiene e, portanto, às práticas sociais presentes na sociedade, às condições de vida e a todos os fatores vinculados às intervenções que visavam promover o desenvolvimento do país, sobretudo no que tange à saúde no Brasil. A importância atribuída ao campo da Higiene, sua concepção de ciência e sua noção de saúde foi o suficiente para estabelecer uma querela com Carlos Chagas,

violência e a criminalidade. RODRIGUES, Raimundo Nina. A Paranoia nos Negros: Estudo Clínico e Médico-Legal. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., São Paulo, v. VII, n. 2, p. 161-178, jun. 2004. RODRIGUES, Raimundo Nina. A Paranoia nos Negros: Estudo Clínico e Médico-Legal. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., São Paulo, v. VII, n. 3, p. 131-158, set. 2004. RODRIGUES, Raimundo Nina. A Paranoia nos Negros: Estudo Clínico e Médico-Legal. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., São Paulo, v. VII, n. 4, p. 217-239, dez. 2004.

[493] Refiro-me aos livros *Clima e doenças do Brasil*, *Minha Terra, Minha Gente* e *Hygiene*.

no período de controvérsias[494] sobre a Tripanossomíase americana - entre os anos de 1919 e 1922. Tencionando desvincular a insalubridade dos trópicos das teorias deterministas climáticas, argumentava que a medicina tropical impossibilitava o desenvolvimento da nação.

Um olhar atento ao pensamento médico daquele período, nos permite identificar concepções de ciências distintas, bem como concepções de saúde e doença particulares. A compreensão desses conceitos, por exemplo, acabou por definir as escolhas teóricas e metodológicas em seus trabalhos e em suas práticas. Isso fica evidente na ênfase dada à higiene por Afrânio Peixoto, que representava a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, enquanto, por outro lado, havia uma preocupação com a ciência experimental, que se manifestava como linha de orientação no IOC, com Oswaldo Cruz e Carlos Chagas.

A defesa feita por Peixoto da necessidade de desvincular os trópicos de estigmas e doenças na sociedade brasileira não implicava em afastar pesquisas que destacassem as especificidades geográficas do Brasil. Pelo contrário, a ênfase nessas particularidades era mantida, mas direcionada de modo diferente.

Conforme destacado por Stepan (Stepan, 2004), muitos acreditavam que o futuro do Brasil dependeria da promoção da higiene pública e do avanço das ciências do saneamento. Por essa razão, uma das principais ramificações da abordagem à saúde tropical na década de 1920 foi a associação entre eugenia e saneamento. Esta conexão é evidenciada também na perspectiva de Peixoto, que via a eugenia como um novo componente da higiene, enfatizando a importância da prevenção em relação à cura e destacando a eugenia preventiva como crucial para a saúde no Brasil.

Seria, portanto, um tipo de 'racionalidade higiênica' que conduziria todo o debate sobre saúde e doença na prática médica do século XX. No âmbito psiquiátrico, diversas foram as discussões sobre as etiologias das doenças mentais, especialmente aquelas relacionadas à degeneração e à raça. No contexto desse debate, as soluções centravam-se em medidas tidas como higiênicas, visando objetivos eugenistas. Apesar disso, esse ponto de convergência entre muitos médicos não escaparia a heterogeneidade tanto das respostas que cada um dava quanto a própria compreensão das categorias com as quais trabalhavam.[495].

[494] Ver: Kropf, Simone *Petraglia. Carlos Chagas e os debates e controvérsias sobre a doença do Brasil (1909-1923)*. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.16, supl.1, p.205-227, jul. 2009.

[495] É relevante ressaltar que, embora Peixoto não compartilhasse de uma perspectiva totalmente pessimista sobre a composição racial da população brasileira ou sobre os supostos danos ligados ao clima tropical do país, como procurou defender em coautoria com Juliano Moreira em *Les maladies mentales dans lês climats tropicaux*, isso não significa que ele não tenha adotado uma posição frequentemente negativa em relação a população negra e mestiça brasileira. Ver: Moreira; Peixoto. Les maladies mentales dans lês climats tropicaux. *Archivos Brasileiros*

Como podemos perceber, Peixoto sempre parte de um ideal de saúde fundamentada em categorias de antecipação e prevenção. Isso porque Peixoto (Peixoto, 1926) atribui um lugar importante para a 'Medicina Preventiva', entendida como parte da Higiene, portanto, aquela que cuida do indivíduo, e antes dele, da espécie e da raça; engloba a eugenia e a previsão da herança mórbida, visando à regeneração quando possível; aborda os danos à saúde e os métodos para evitá-los, como acidentes, intoxicações, infecções, doenças de deficiência e mesmo doenças comuns que podem ser prevenidas. Logo, para o médico, "é a consciência sanitária que se faz pela demografia e a administração e ensino de higiene que preparam apenas os meios idôneos de seu exercício." (Peixoto, 1926, p. 19). A partir disso, podemos inferir os motivos que levaram Peixoto a redigir seus compêndios didáticos voltados para o ensino da Higiene. Ele via esse campo como um agente transformador da sociedade e, ao mesmo tempo, como um mantenedor da saúde e da norma.

Considerações finais

O pensamento médico de Afrânio Peixoto possibilita-nos refletir tanto sobre os conceitos que o campo médico mobilizava naquele período quanto sobre a centralidade de dois desses conceitos articuladores para a comunidade médica: saúde e doença. Por essa razão, não podemos perder de vista, a determinação social desses conceitos, como eles dialogam fortemente com outras questões na sociedade que aparecem como preocupações para classe médica e política. O movimento higienista e o movimento médico-sanitarista demonstram de modo muito claro isso.

Como bem demonstra Sergio Arouca (Arouca, 1975) do ponto de vista histórico, a Higiene apresenta uma narrativa teleológica da medicina, progredindo em direção à realização de um conceito de saúde positiva que permeia todas as ações humanas. Ao percorrer os trabalhos de Afrânio Peixoto, podemos observar como a Higiene discursa normativamente sobre a vida, abrangendo desse modo recomendações e medidas orientadoras para preservar o estado de saúde, entendido como normal se permanente. Assim, como evidencia Peixoto, a Higiene seria a aplicação de todas as ciências na promoção do bem-estar; desse modo,

de Psychiatria, Neurologia e Sciencias Affins. Ano II – No 3 – setembro de 1906.p. 237. O campo médico-legal aspirava estabelecer-se de modo efetivo no debate jurídico sobre os problemas do crime e da reponsabilidade legal. A importância da medicina para a segurança pública e na esfera de decisões dos tribunais, também foram temas importantes para Afrânio Peixoto, sobretudo no que concerne ao debate criminológico e a questões raciais e eugênicas. Ver: Peixoto, A. Criminologia. São Paulo: Editora Nacional, 1936. [1.ed. 1933]

constituiria um "mito de uma unidade do conhecimento em prol do bem viver, espaço que se superpõe e acompanha a vida, difusa no próprio espaço dos homens." (Arouca, 1975, p.71).

Fontes

Peixoto, A. *Criminologia*. São Paulo: Editora Nacional, 1936. [1.ed. 1933]

Peixoto, Afrânio. *Clima e doenças do Brasil*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1907.

Peixoto, Afrânio. *Epilepsia e crime*. Salvador: Oliveira e Companhia. Tese apresentada à Faculdade de Medicina da Bahia, 1898.

Peixoto, A. *Minha Terra, Minha Gente*. São Paulo: Francisco Alves, 1916.

Peixoto, Afrânio; Couto, G. *Noções de Higiene: livro de leitura para as escolas.* Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte: Francisco Alves & Cia, 1914.

Peixoto, Afrânio. *Higiene. Medicina Preventiva*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1926.

Rodrigues, Raimundo Nina. A Paranoia nos Negros: Estudo Clínico e Médico-Legal. *Rev. Latinoam. Psicopat*. Fund., São Paulo, v. VII, n. 2, p. 161-178, jun. 2004.

Rodrigues, Raimundo Nina. A Paranoia nos Negros: Estudo Clínico e Médico-Legal. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund*., São Paulo, v. VII, n. 3, p. 131-158, set. 2004.

Rodrigues, Raimundo Nina. A Paranoia nos Negros: Estudo Clínico e Médico-Legal. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund*., São Paulo, v. VII, n. 4, p. 217-239, dez. 2004.

Rodrigues, Raimundo Nina. Atavismo Psíquico e Paranoia. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.* São Paulo, v. 12, n. 4, p. 766-789, dez. 2009.

Referências bibliográficas

Almeida, Tiago Santos. "Canguilhem e o Pensamento Médico", In: MOTA, André e MARQUES, Maria C. da C. (org.). *História, Saúde Coletiva e Medicina: Questões Teórico-Metodológicas*. São Paulo: Hucitec, 2018, p. 217-249.

Canguilhem, Georges. *O Normal e o Patológico*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

Corrêa, Mariza. *As Ilusões da Liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. 2. ed. Bragança Paulista, EDUSF, 2001.

Doron, Claude-Olivier. *Races et dégénérescence: l'émergence des savoirs sur l'homme anormal*. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) - Université Paris Diderot, Paris, 2011.

Hochman, Gilberto; Lima, Nísia Trindade de. (Org.). *Médicos Intérpretes do Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2015.

Kropf, Simone Petraglia. *Carlos Chagas e os debates e controvérsias sobre a doença do Brasil (1909-1923).* História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.16, supl.1, p.205-227, jul. 2009.

Oda, Ana Maria G. R. *Alienação Mental e Raça: A Psicopatologia Comparada dos Negros e Mestiços Brasileiros na obra de Raimundo Nina Rodrigues*. 2003. Tese (Doutorado em Ciências Médicas). Universidade Estadual de Campinas São Paulo, 2003.

Peixoto, Júlio Afrânio. *Dicionário Histórico-Biográfico das Ciências da Saúde no Brasil (1832-1970)*.

Serpa Jr., Octavio Domont de. O degenerado. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.17, supl.2, dez. 2010, p.447-473.

Stepan, N. Eugenia no Brasil, 1917-1940. In: HOCHMAN, G., and ARMUS, D., orgs. *Cuidar, controlar, curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004. História e Saúde collection, pp. 330-391.

OS CÓDIGOS PENAIS E A PERSEGUIÇÃO AO BAIXO ESPIRITISMO

Aline Rodrigues Marques[496]

O presente trabalho traz a relação das religiões mediúnicas no Brasil e como foram consideradas crimes no Brasil a partir de 1890 e nos demais códigos penais. O objetivo do trabalho é trazer uma contextualização dos códigos penais, e o baixo espiritismo, desde o início do período republicano no Brasil nos códigos penais de 1890 e 1940. O estabelecimento do "baixo espiritismo" como uma maneira de classificação de religiões mediúnicas e de matrizes africanas. E como esses códigos penais afetaram as práticas religiosas no Brasil durante sua vigência, como os praticantes e federações dessas religiões sofreram com essas perseguições, e como encontraram maneiras de desvincular desse termo, sendo o Espiritismo com a Federação Espírita Brasileira ou a Umbanda com o I Congresso Espírita de Umbanda em 1941. E como esses códigos penais contribuíram para a construção de uma intolerância que perdura até os dias atuais.

Palavras-chave: Baixo espiritismo. Perseguição. Códigos penais.

Introdução

Mesmo o Brasil, sendo um país que criminaliza a intolerância, sendo direito fundamental de qualquer pessoa, inscrito direito pela Declaração dos Direitos Humanos, o ato de ser e crer, professar sua fé, ser livre de pensamento e de manifestação religiosa e ser um estado laico, o século XX foi marcado por perseguições, agressões, prisões em relação principalmente em relação às religiões de matriz africanas.

A relação entre os códigos penais e a perseguição ao baixo espiritismo possui um longo histórico no Brasil, onde as práticas espirituais foram alvo de perseguição, marginalização e criminalização, sob a justificativa de que essas pessoas estavam violando as leis e a moral.

As religiões afro-brasileiras desde sempre precisaram conceber maneiras de permanência e de luta por liberdade e as mais variadas condições divergentes que enfrentaram e enfrentam ao longo de sua trajetória. Com a criminalização das religiões consideradas mediúnicas, ou de matriz africanas, trouxe uma repressão as pessoas dessas religiões. O que gera um profundo debate sobre as dinâmicas sociais, históricas e jurídicas, que traziam todo um

[496] Mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS-UEG). Bolsita de Pós-Graduação Stricto Sensu da UEG. aline0071@gmail.com. Orientador Doutor Léo Carrer Nogueira.

sistema jurídico que muito ajudou a dissipar não somente o medo ou a intolerância, mas trouxe muita violência contra esses praticantes, que foram presos por possuir uma religião que fugia das demais já enraizadas no Brasil.

O presente trabalho é um tópico do 1° capítulo da dissertação[497] que está em construção, onde será discutido a intolerância religiosa e suas vertentes.

Os códigos penais

Passou a vigorar em 11 de outubro de 1890 o decreto republicano de Deodoro da Fonseca, em que o Estado assume o papel de Estado não confessional, rompendo com o catolicismo que deixou de ser a religião oficial do país. E além dessas medidas, foram incluídos no código penal o combate aos feiticeiros, sendo esses considerados casos de atentado à saúde da população, juntamente com os casos de curandeirismo, levando a prisões e pagamento de multas. Sendo ele:

> CAPÍTULO III DOS CRIMES CONTRA A SAUDE PUBLICA
>
> Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos:
> Paragrapho unico. Pelos abusos commettidos no exercicio ilegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.
> Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:
> Art. 158. Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro.

Com a incursão do Estado nos casos de magia, o sistema judiciário se fortaleceu e foram criados juizados especiais e pessoas especializadas, o que acabou em culminar em combates e repressão aos espíritas, macumbeiros e umbandistas.

Com a vigência do Estado Novo após a revolução de 1930 com a ascensão de Getúlio Vargas ao poder, o Estado Novo que seria uma medida moderna, que lutaria contra os racismos, as práticas mágicas e que principalmente traria uma nova identidade para o povo brasileiro, não

[497] Intitulada Além das Fronteiras Religiosas: A Perseguição à Umbanda no Brasil sob a perspectiva dos Discursos Cristãos.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

foi bem assim, de acordo com Negrão (1996) as repressões acabaram sendo voltadas especialmente aos cultos dos negros, com a proibição da macumba, dos candomblés, o que gerou grandes combates e apreensões e prisões.

Na década de 40 seguindo com as criminalizações a autoridade policial passa a determinar não somente o registro, alvará e licença dos centros, mas também registro na Delegacia Especial de Segurança pública e na Delegacia Geral de Informações, em que era preciso que os membros passassem por pesquisas de antecedentes políticos, criminais e sociais.

Até 1940 no Brasil só se conhecia uma definição de feitiçaria, acreditava-se no seu poder maléfico. Maggie denota que desde a virada do século até 1940, existem várias menções à existência de espíritos, sendo que espíritos podem trazer o mal enquanto outros espíritos ou espíritos superiores que trazem a prática do bem, e a questão de que as pessoas usem mal, ou produzam maldades usando mal as ideias do espiritismo.

Legalmente só houve mudanças que favoreciam as religiões de matriz africana com a Constituição Federal (Brasil, 1988):

> **Art. 5º** Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:
> **VI** - E inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;
> **VII** - e assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;
> **VIII** - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei;

Um pequeno passo na luta contra a intolerância praticada contra todas as religiões que passaram por longas repressões, condenações, prisões. Traz legitimação para as religiões de matriz africana, proteção judiciária, mesmo que a intolerância perdure no âmbito nacional de outras maneiras.

Perseguição ao baixo espiritismo

Giumbelli (2003) esclarece que a criminalização do espiritismo, alegando-se a proteção à saúde pública, deve ser entendida no contexto da ação da categoria médica que visava resguardar em termos legais o monopólio do exercício da “arte de curar”. Sendo diferenciados

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

de “falsos e verdadeiros espiritismos” de acordo com os interesses de quem os analisa, e para quais fins e suas inclinações ele era utilizado, tanto que, não era proibido frequentar terreiros, mas ainda que a maior parte das denúncias eram feitas por frequentadores e conhecidos dos acusados.

Com a tentativa de patologizar o espiritismo como doença mental acreditado pelos cientistas sociais e médicos, também, nos processos é relativamente comum uma relação entre os espíritos e a loucura, muitas pessoas são acusadas de serem levadas à loucura pelos feitiços ou pelos feiticeiros que eles procuravam. O que era um verdadeiro achado para os jornalistas, que assumem que os casos de loucura especificamente de loucura trazidos pelos feitiços., sendo poucas as vezes concepções definitivas, mas se esperava que o leitor partilhasse da mesma definição.

Assim como a prática de magia, o curandeirismo e a prática de medicina sem título acadêmico, foram considerados crimes de saúde pública pelos códigos penais, sendo passíveis de multas e penas de detenção. Com a criminalização da prática de medicina, se inicia um rompimento entre os costumes herdados da homeopatia e os conhecimentos científicos.

Ele ressalta igualmente o quanto o “baixo espiritismo” está presente nas literaturas afro-brasileiras, e não se pode esquecer o desdém em relação às pesquisas acerca dos cultos mediúnicos no Brasil.

> Na literatura sobre os “cultos afro-brasileiros”, não é raro que encontremos a expressão “baixo espiritismo”. Dois elementos são básicos para sua definição: o “sincretismo” de formas culturais originalmente africanas com elementos advindos do “espiritismo” e a existência de práticas curativas inspiradas na mediunidade. (Giumbelli,2003, pg. 251)

Nogueira(2021) discute a questão da ideia do sincretismo ser uma maneira de distinguir os costumes que são tidos como genuínos, enquanto os demais deixaram se mesclar a outras culturas e práticas, mas também a necessidade de se descortinar “as práticas culturais e religiosas afro-brasileiras não apenas como vítimas da dominação colonial e da obrigação de se converter ao catolicismo, mascarando suas práticas religiosas, mas como uma forma autêntica de fusão de elementos aparentemente distintos e que faziam sentido para estes indivíduos é o que propõem os estudos pós-coloniais”.

Giumbelli (2003) da mesma maneira coloca em evidência a questão de o “baixo espiritismo” estar conectado com o direcionamento em relação ao futuro dos costumes e das práticas “banto”, sendo a mesma considerada inferior em relação às nações Iorubás e Nagô, muitas delas descritas nas literaturas dos cultos afro-brasileiros.

> Até o final da década de 20 as expressões e termos constantes nos autos de infração são basicamente aqueles previstos na lei: "espiritismo", "curandeirismo", "magia" (às vezes traduzido por "feitiçaria" ou "bruxaria"); a partir daquele marco é que "baixo espiritismo" começa a aparecer nos registros policiais, geralmente associado à acusação de exercício ilegal da medicina, e não raramente ao lado de outras designações descritivas – "macumba", "candomblé", "magia negra" – que compartilham com ele a condição de não estarem inscritos no texto legal. (Giumbelli, 2003, pg.255)

Devido ao desenrolar dos processos e condenações em muitos casos, fica explícito o crescimento das condenações em relação às práticas de religiões afro-brasileiras praticadas principalmente pelos negros, uma vez que praticantes de magia ou curandeirismo brancos possuíam penas reduzidas ou possibilidades de serem inocentados, sendo que os negros não possuíam tanta facilidade. Eram nítidas as diferenças nas condenações em paralelo aos ritos africanos do espiritismo considerado branco.

Giumbelli torna evidente a questão de "o "falso espiritismo" distinguia-se do "verdadeiro" por uma oposição basicamente formal, através da qual se revelavam seus fins e interesses condenáveis", levando à aquela sempre ligação da religião advinda do negro como magia negra, que traz engano e má, enquanto o Espiritismo Kardec que chegou ao Brasil como ciência e filosofia, voltada para a alta sociedade, era taxada como "alto espiritismo", como Maggie deixa claro o medo do feitiço sempre caminhou ao lado do medo que as pessoas que possuíam do negro.

> Daí sua dupla implicação: de um lado, a tendência a associar o "baixo espiritismo" à "macumba" e ao "candomblé"; de outro, a reificação de uma categoria que nascera com um evidente sentido relacional, tornando possível tratar dos "baixos" sem precisar se referir aos "altos espíritas".(Giumbelli, pg 267)

Umbanda por muito tempo ficou conhecida como "baixo espiritismo" por ser praticados pelos negros e pelas camadas mais pobres da sociedade, a todo momento sendo comparada as práticas que ficaram conhecidas como macumbas, tudo que fugia era perseguido, sofriam batidas policiais, por serem considerados ritos de magia e de feitiçarias. A Umbanda sendo uma religião extremamente plural, rica, complexas e de características únicas.

Maggie empenha em trazer à superfície o desenrolar dos processos, com as suas observações ela pode trazer a congruência da "moral", onde os condenados sem exceção usufruíram do "mal" para cometer esses atos em oposição a terceiros. E do lado do "bem" estavam os jornalistas, os policiais, entre outros, que concordavam que estavam ao lado certo da outra face da moeda. Ela também deixa claro que o termo "baixo espiritismo", não é nada mais que uma maneira de categorizar os enfrentamentos sociais e jurídicos. Um dos casos apresentados por Maggie é o "Pipocas e azeite-de-dendê fazem feitiçaria no Castelinho da Rua

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

do Lavradio[498] em 1899, Maria José do Cordeiro, consultou com o velho preto Antônio Francisco conhecido como o Rei Mandinga, que forneceu drogas indicadas pela sua ciência oculta para acabar com a má fé que acometia o Hotel Aliança. Maria José o acaba procurando novamente com a filha doente, que logo acaba falecendo de uma doença não identificada. mesmo pagando caro pelos serviços, Maria José não desanimou, foi novamente a procura do Rei da Mandinga para que de uma vez por todas fizesse o negócio de Maria José prosperar. O Rei pronto para acabar com aquilo, leva ao Hotel Aliança uma grande quantidade de ervas, búzios, galinhas mortas etc., para o "golpe da morte" como ele o nomeou. O delegado da 7ª Circunscrição Urbana acabou apreendendo todo esse material, o Rei acabou não sendo preso por ainda não ter chegado ao local da celebração.

Acabam sendo indiciados no artigo 157 do Código Penal de 1889, que criminalizava as práticas de espiritismo, de magia, usar talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, entre outros, Antonio Francisco, Justina Maria Conceição, Luiza Levy, Maria José Cordeiro, Ana Vieira de Carvalho e Leopoldo. Foram apreendidos pipocas, pimentas verdes, dois castiçais, vela branca, entre outros objetos. Luiza Levy e Antonio Francisco acabam por confirmar o depoimento de Maria José Cordeiro, enquanto os inquilinos afirmavam encontrar pipoca pelos cômodos e que isso era sinal de atraso da vida. Acabam ficando como réus Antônio Francisco, Maria José Cordeiro,Luiza Levy, Justina Maria Conceição ambos acusados de feitiçaria, sem advogados e não possuíram defesa, sendo Maria José a única a ser defendida por um advogado. Muito comum nos processos, a parte denunciante é muito próxima ao encontrar pipoca em sua porta Justina Maria Conceição, vai ao encontro do Rei da Mandinga a fim de retirar os feitiços aos qual ela acusa sua patroa e em seguida vai a delegacia para que se obtenha o flagrante. Sendo que apenas era preciso que existisse uma denúncia e a aceitação dos juristas e das forças policiais.

Em 1884 surge a Federação Espírita Brasileira (FEB), que foi idealizada por adeptos da doutrina Kardecista. Possuía como objetivo ser um órgão que buscava popularizar suas doutrinas, mas também se ocupava em conduzir determinados grupos e se fizesse necessário representá-los em processos.

> Para se defender, o argumento utilizado pelos advogados e representantes da FEB insistia na caracterização da "mediunidade" não como o exercício de uma profissão, mas como um serviço desinteressado, pelo qual o "médium", ao se utilizar de um "dom", torna-se um "instrumento da misericórdia divina". Por isso, para a FEB, as práticas terapêuticas que mantinha não representavam

[498] Processo n°. 756, ano 1899, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.

> senão o corolário de sua missão de "fazer a caridade". Tais definições foram incorporadas a uma dimensão referente à dinâmica interna das atividades da FEB, o que nos conduz ao segundo processo no qual se percebe a intervenção da oposição entre "falso" e "verdadeiro" espiritismo. Trata-se da questão dos "trabalhos práticos" ou "experimentais", que dominou as preocupações dos condutores da FEB muito mais do que o trabalho de federação dos grupos, pelo menos no que se refere ao período anterior a 1925. (Giumbelli. pg 261)

Giumbelli mostra que a " FEB adota uma posição circunspecta em relação aos "trabalhos práticos", especialmente em sessões públicas, chegando (a partir do início do século) a aboli-los de seu programa de atividades e desincentivando sua presença nas atividades de outros centros espíritas", mesmo com uma extensa divulgação e conscientização das pessoas acerca do espiritismos relacionados à Kardec não serem voltados ao mal, ou que não praticavam feitiçarias, a FEB também era não era deixada de lados nas repressões policiais[499]. Tanto que O Reformador que era o órgão voltado para divulgação muitas vezes orientava aos centros o que seria melhor ser praticado em contato com o público presente. E se prezarem pelos estudos doutrinários. A FEB passa a sofrer ataques dos aparatos policiais principalmente nas criminalizados a macumba, os candomblés e quaisquer atividades mediúnicas, o que levou a uma permanente organização de seus filiados.

> Diante disso, a FEB recomendava aos grupos que privilegiassem o "estudo metódico" de obras doutrinárias, fazendo-o acompanhar de "exercícios de recolhimento e concentração" e de "preces" que produziriam as disposições individuais e a ambiência adequadas aos "trabalhos práticos". (Giumbelli, pg 262)

Qualquer grupo que se filiasse à FEB devia entregas de relatórios, onde constavam todas as atividades, mas também era necessária uma contribuição em dinheiro para a "caixa propaganda, onde a FEB acaba se tornando responsável por defender juridicamente os seus grupos de processos judiciais que porventura pudessem acontecer. A Federação também levava materiais que facilitavam o ensino da doutrina e para o recebimento dos periódicos do O Reformador. Para a federação a fim de que ela pudesse de alguma maneira traçar caminhos para a efetivação de suas pretensões sendo essas de legitimação perante os demais grupos espíritas.

Giumbelli discute com interesse o momento em que a FEB, se empenha para uma desvinculação das atividades com os espíritos, que não os praticados dentro do arcabouço de

[499] Apenas os grupos mais preparados devem se dedicar a trabalhos de "desobsessão", para o que era necessária a invocação de "espíritos" (Reformador, órgão oficial de divulgação da FEB, edições de 1o de junho de 1907 e 15 de junho a 1o de agosto de 1909).

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

sua federação, afastando daquilo que é considerado “baixo espiritismo”, em um momento em que o Brasil passava por um período de repressão ao negro e a tudo que fosse vinculado a ele. E é nesse momento que ela alcança um lugar de privilégio em relação às demais.

> Os diretores e porta-vozes da FEB, pela imprensa e pelo Reformador, insistiriam, portanto, na ilegitimidade ou na inconveniência da repressão ao “baixo espiritismo”. Diante disso, fica ainda mais interessante perceber como a instituição terá um papel significativo na dinâmica de combate oficial às práticas do “baixo espiritismo”. Isso ocorre de modo bem evidente no caso da Capital Federal, onde podemos perceber como a atividade organizativa da FEB sofreu a influência decisiva dos contatos e dos acordos realizados com as autoridades policiais. O resultado imediato desses contatos foi a ausência de qualquer ação repressiva sobre as atividades da FEB ou de qualquer uma das sociedades que lhe eram filiadas – em períodos nos quais, ao que tudo indica, aquelas ações ganharam maior ostensividade. (Giumbelli, pg- 270)

Com a realização do I Congresso Brasileiro Espírita de Umbanda no Rio de Janeiro em 1941, em um momento em que havia grandes repressões em tudo que era voltado contra o movimento negro, a Federação Espirita de Umbanda criada em 1939, buscava com o congresso uma maneira de legitimação da Umbanda como religião e um afastamento da religião como trazida da África.

Considerações finais

Os adeptos às religiões de matriz africana continuaram sendo perseguidos, com poucos direitos em relação à defesa como vistos em muitos casos, em um segundo momento sofreram perseguição em relação também aos católicos, com o livro de Frei Kloppenburg, Espiritismo de Umbanda. O cenário só acrescenta uma pequena melhora com a promulgação da nova Constituição Federal de 1988, que traz garantia de inviolabilidade à liberdade religiosa, consciência de crença, assegurando o livre exercício de cultos religiosos e proteção aos locais de culto como assegura a lei, o que ainda não traz liberdade plena devido aos ataques das religiões pentecostais.

Bibliografia

Código Penal : Decreto-lei no 2.848/1940. – 7. ed. – Brasília, DF : Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2024. 153 p.

GIUMBELLI, Emerson. O "Baixo Espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. Horizontes Antropológicos, ano 9, n. 19, p. 247-281. Porto Alegre, julho de 2003. Dispónível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832003000100011

NEGRÃO, Lisias N. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. Tempo Social, n. 5 (1-2), p. 113-122. São Paulo: USP, 1993. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84951

NEGRÃO, Lísias. Magia e religião na Umbanda. São Paulo: Revista USP nº: 31, 1996, p.78. Disponível em: http://www.usp.br/revistausp/31/07-lisias.pdf. Acesso: 25/09/2013.

NOGUEIRA, Léo Carrer.Superando o sincretismo: por uma história das religiões afro-brasileiras à luz dos conceitos pós-coloniais Elisée, Rev. Geo. UEG – Goiás,

MAGGIE, Yvonne. Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAGGIE, Yvonne. Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. In: Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. 1992. p. 292-292.10, n.2, e102219, jul./dez. 2021

_____. O espiritismo diante da ideia republicana no Brasil. Fragmentos de Cultura, v. 15, nº 10, p. 1541-1551, out./2005. Goiânia: PUC-GO, 2005.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro – Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Braziliense, 1999.

SILVA, Vagner G. Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

PATRIMÔNIO CULTURAL, IDENTIDADE E MEMÓRIA: ANÁLISE DE IMAGENS ARTÍSTICAS DA FOLIA DE REIS

Maria das Dores da Costa[500]

Este artigo é uma proposta metodológica para a interpretação de duas imagens sobre a Folia de Reis e seus significados polissêmicos. Busca-se, também, discutir sobre a concepção de patrimônio cultural, identidade, imaterialidade e memória tendo em vista que esses eixos são centrais quando analisamos as práticas e as tradições de um povo, a exemplo das festas religiosas populares como é o caso da Folia de Reis, objeto de estudo. Busca-se com essa análise por meio de imagens, evidenciar aspectos formais e estéticos da Folia de Reis que, apesar de ser praticada em todo país, possui singularidades em cada região, em cada comunidade, as quais iremos destacar por meio das visualidades do patrimonio cultural na categoria festas da tradição do catolicismo popular. Objetiva-se compreender através de novos olhares como essas imagens contribuem para a construção e preservação social em relação à Folia de Reis.

Palavras-Chave: Folia de Reis. Patrimônio. Imagens. Identidade e Memória.

Considerações Iniciais

Alegria, músicas, crenças e valores, são termos que circulam nas maneiras de ver o mundo e representar a Folia de Reis, uma festa popular ligada à tradição católica que costuma movimentar campo e cidade e se perpetuar na memória coletiva[501], "e ao mesmo tempo, despertar determinadas curiosidades nas pessoas em relação à celebração dos Três Reis Magos"(Leite, 2019,p.1), uma das heranças portuguesas que resiste ao tempo.

Convém pontuar que as representações sociais, por sua vez consideram o uso da linguagem, numa perspectiva interacional, a qual tende a favorecer uma reconstrução do patrimônio, identidade e memória de um povo. A partir disso, acredita-se que novos sentidos tendem a ser ressignificados no que se o processo de interações dos indivíduos em seu convívio diário (Moreno e Moreninho, 2019). Essa pesquisa se justifica pela necessidade de discorrer

[500] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Mestrado Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP/UEG); E-mail: mel.costajp@gmail.com; Link do Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/7493046408143876. Orientadora: Professora, Doutora, Raquel Miranda Barbosa

[501] A memória coletiva encontra seu lugar na tradição e, ao mesmo tempo, dinamiza as tradições, num processo semelhante ao que foi descrito com relação às lembranças no contexto dos quadros sociais. A memória coletiva tem uma forte tendência a transformar os fatos do passado em imagens e idéias sem rupturas.

sobre os elementos constitutivos da Folia de Reis.

Logo, o objetivo geral deste estudo é desenvolver uma proposta metodológica para a interpretação de duas imagens sobre a Folia de Reis. Ao mesmo tempo, discutir sobre a concepção de patrimônio cultural, identidade e memória considerando que esses conceitos são primordiaais para analises do patrimônio inclusive no campo das visualidades como é o caso em questão.

Ao longo do texto apresentaremos duas imagens de momentos singulares desta representação do catolicismo popular que irão ser apreciadas à luz dos teóricos do campo das visualidades como testemunho histórico dos movimentos do patrimônio cultural.

Patrimônio

Para Boulos Junior (2017), o patrimônio cultural pode ser compreendido como o conjunto de coisas que tem valor especial para um povo, daí ressalta a necessidade de que este patrimônio seja preservado, citando como exemplo, as cidades históricas, edifícios, festas, músicas, danças, instrumento musical, bebida, modo de fazer determinada comida, dentre outros e classifica o patrimônio em três classificações: material, imaterial e natural.

Compreende-se que o patrimônio material se refere a todo o conjuntodos bens palpáveis e configurados como os bens materiais produzidos pelos antepassados e, no presente, considerados bens de valor inestimável para gerações futuras. Já o patrimônio imaterial, comprende-se todo o conjunto de saberes e práticas que normalmente são transmitidos de geração e geração, como são as festividades, as danças, os contos, o modo de elaborar uma comida, confeccionar um bordado ou artesanato, dentre outros. O patrimônio natural, por sua vez, se refere aos lugares que possuem relevância histórica, cultural, ou mesmo econômica para um determinado grupo de pessoas (Boulos Junior, 2017).

O conceito de patrimônio se deriva do latim patrimonium, vindo a significar herança familiar, bens familiares, vindo a designar até mesmo bens materiais pertencentes a um indivíduo, instituição ou coletividade. “Ou seja, é algo do passado que permanece no presente, ultrapassando a barreira do tempo. No caso do patrimônio cultural, é algo deixado por uma sociedade anterior que, de alguma forma, através da memória, representa um valor comum” Vieira, 2017, p. 18).

A concepção de patrimônio é fundamentada no processo de identificação coletiva entrepassado e presente a partir de elementos sociais, culturais, de cada grupo social. Além disso, “anoção de patrimônio é muito abrangente e vasta, podendo ser compreendida, de um

modo gerale simplista, como sendo um conjunto de bens materiais e imateriais pertencentes a um indivíduoe abastecido de algum valor, seja ele econômico ou sentimental". (Leão, 2009, p.8)

Desse modo, o valor atribuído socialmente ao patrimônio que irá caracterizá-lo como sendo um bem cultural ou não. Por isto, considerar o patrimônio como formador da identidade social é um dos principais aspectos de legitimação de sua preservação. É importante que se tenha socialmente a prática de preservação se opereem dois níveis: primeiro aquele da educação patrimonial (utilizando o significado de memóriae a história) transformando a comunidade parceira na preservação; o segundo, a intervenção propriamente dita, definindo-se para essa prática, critérios de orientação que respondam às necessidades específicas de uso sem causar a descaracterização do bem. Assim, define-se patrimônio cultural:

> [...] pode ser subdividido em três categorias: os elementos pertencentes à natureza, que são os recursos naturais que tornam o sítio habitável; os elementos não tangíveis, que são a capacidade de sobrevivência do homem no seu meio ambiente (conhecimentos, técnicas, saber e saber fazer); e os bens culturais, que são coisas, objetos e construções, enfim, artefatos, obtidos a partir do meio ambiente e do saber fazer (Lemos, 2004, p. 135).

Nota-se que a definição de patrimônio engloba elementos pertencentes da vivência humana, tais como elementos naturais, bens culturais e as técnicas queo homem desenvolve para viver em sociedade. Sendo justamente por isso, que a Educação Patrimonial é essencial para que se tenha um resultado satisfatório nas relações sociais, pois:

> A educação pode existir livre e, entre todos, pode ser uma das maneiras que as pessoas criam para tornar comum, como saber, como ideia, como crença, aquilo que é comunitário como bem, como trabalho ou como vida. Ela pode existir imposta por um sistema centralizado de poder, que usa o saber e o controle sobre o saber como armas que reforçam a desigualdade entre os homens, na divisão dos bens, do trabalho, dos direitos e dos símbolos (Brandão, 1981, p.4).

Para Brandão (1981), viver em sociedade implica também em uma autoeducação que deve partir de cada pessoa, pois se cada um fizer a sua parte pensando na preservação do meio em que vive e na coletividade provavelmente a preservação patrimonial será ainda maior e significativa para todos. É valido destacar, também, que as discussões sobre o tema das experiências de aprendizagens voltadas à conservação do patrimônio colocam a urgência da análise das ações dos técnicos do campo do patrimônio, dos educadores patrimoniais e ambientais, que buscam intervir num determinado contexto cultural de forma a modificar certos

hábitos e visões. (Beltrão e Cardoso, 2006. p. 86).

A preservação do patrimônio é responsabilidade de todos, tanto da sociedade quanto dos governantes, pois ambos precisam estar sempre à procura de meios e ações que garanta preservação do espaço em que vivem, uma vez que o mesmo é composto por histórias que se encontram em construções diversas, documentos dentre outros.

Patrimônio Cultural, Memória e Identidade

Ao se discutir sobre patrimônio cultural e memória, pode se compreender a memória como algo intrínseco do ser humano, mas vale ressaltar que por mais que pareça natural, ela apresenta uma limitação, sendo o esquecimento e portanto, são criados os mais diversos meios de preservação da memória, que também são tidos como Lugares de Memória, que têm como principal objetivo, manter vivo o passado. "O Patrimônio Cultural, como Lugar de Memória, é responsável por materializar esse passado para a sociedade atual, desse modo há uma intensa relação com a memória coletiva" (Vieira, 2017, p. 05).

Pode-se entender, então, que a memória é um elemento fundamental para o ser humano e pode ser individual, ou coletiva e está diretamente interligada à construção identitária dos sujeitos e está identidade se reforça frente a apropriação dos bens culturais, dos elementos históricos e da preservação e da materialização do passado. Ainda quanto a memória, está se trata de:

> Um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (Pollak, 1992, p.5).

O sentimento de identidade perpassa pela memória e ela atua fortemente na questão da continuidade, refletindo no indivíduo e na coletividade. Desta maneira, a memória fortalece os laços culturais e o sentimento de pertencimento e de identificação dos sujeitos nos mais diversos espaços e contextos em que estão inseridos. A memória também pode ser entendida como "interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra em tentativas de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades" (Pollak,1989, p.3).

Pollak (1992) traz a compreensão de que a memória não está restrita somente a vida de um ser, mas também se trata de uma construção coletiva, sendo, portanto, um fenômeno construído e organizado com base no presente e em alguns aspectos, herdada. Desta forma, observa-se que quanto a memória herdada, é possível notar uma relação entre memória e o

sentimento de identidade, ou seja, a imagem que se constrói e se apresenta a si e aos outros, bem como a maneira que se quer ser percebido.

Halbwachs (2006), também comunga do pensamento de que a memória não se refere unicamente a um fator de cunho individual, mas também necessita ser interpretada como um fenômeno coletivo e social e suscetível a mudanças ao decorrer dos tempos. Neste sentido, é importante a compreensão de que:

> Imagens transformadas em lembrança e impostas pelo coletivo modificam a impressão do indivíduo acerca de determinado fato. Todavia, tais imagens talvez não reproduzam muito exatamente o passado, sendo a lembrança individual a mais exata. Da mesma forma, inversamente, a lembrança coletiva poderá ser a mais exata, ajudando a corrigir distorções da lembrança individual, concomitantemente se incorporando a esta (Halbwachs, 2006, p. 32).

Diante do exposto, se observa que a memória coletiva exerce papel fundamental e inegável para a identidade de determinado grupo, sentimento de pertencimento, identificação e valorização das riquezas culturais herdadas do passado e a memória coletiva tende a ser mais coerente com este passado, que somente a memória individual.

De acordo com Vieira (2017), a definição de memória através de um único conceito não é uma tarefa fácil, uma vez que qualquer que seja a definição, esta irá inevitavelmente, depender do ponto de vista em que é estudada. No entanto, ressalta que no conceito utilizado pelas ciências humanas, a memória é tida como um fenômeno de recriação de lembranças, combase em experiências e sentimentos anteriores, um fenômeno que pode se dar no âmbito tanto individual, quanto coletivo.

Desta forma, Nora (1984) concebe a memória como um fenômeno vivo, mas não estagnado, uma vez que se encontra em constante transformação, que vem a resultar de processos individuais e coletivos e pontua que a memória é mutável e está sujeita a fatores internos e externos. E, segundo Vieira (2017), por si só, a memória é algo frágil, já que está relacionadatanto às lembranças, quanto ao esquecimento.

Ainda, segundo Nora (1984), a memória também se materializa por meio dos Lugaresde Memória e ressalta que os lugares que vêm a desempenhar a função de rememorar, podem se manifestar de maneira simbólica, funcional e material. Nesta perspectiva, fica compreensívelque o conceito de Lugar de Memória está fortemente relacionado ao Patrimônio Cultural.

Destaforma, vale destacar que:

> Memória e Patrimônio Cultural assumem uma relação cíclica. O patrimônio,

> como lugar de memória, é responsável por manter vivo, através do tempo, um passado que já não existe mais e que talvez nenhum indivíduo vivo o presenciou. A memória, por sua vez, além de construir a identidade coletiva, é responsável pelo estabelecimento de uma relação pessoal do indivíduo com o patrimônio, o que consequentemente, irá favorecer a sua preservação. Portanto a memória pode ser criada pelo patrimônio e o patrimônio preservado pela memória (Vieira, 2017, p. 44).

Memória e Patrimônio Cultural não se dissociam e o patrimônio enquanto lugar de memória, tem como premissa, manter vivo o passado e a memória, por sua vez, se apresenta como uma forma de construção da identidade coletiva e favorecer a relação das pessoas com o patrimônio, visando a valorização, conhecimento e preservação.

Neste sentido, Vieira (2017) destaca a importância de que haja mais debates e eventos voltados para a temática do patrimônio cultural, uma vez que grande parte da população ainda continua à margem, não reconhecendo o significado e relevância deste patrimônio em sua totalidade. Sendo assim, entende que essa ausência de conhecimento se traduz em um dos fatores que vem a dificultar a preservação do patrimônio, tanto material, quanto imaterial e natural, presentes em nossa sociedade.

Sendo assim, é muito importante haver a interação da população nos assuntos e temáticas relativas à preservação cultural, uma vez que "quando há a interação da população nos assuntos relacionados à preservação cultural, se torna mais fácil a efetivação de proteção aos bens culturais" (Vieira, 2017, p. 44).

Silva (2019) ressalta a importância da existência de uma educação patrimonial, uma vez que, acredita que quando existe a discussão e a compreensão da necessidade de se preservara memória e a história de um povo e de um lugar, pode haver maior conscientização e efetivação quanto a preservação destes locais e memórias. Desta forma, ressalta a importância de contar com o engajamento da população, para se obter resultados positivos neste sentido.

Desta forma, se observa que as pessoas, bem como as diversas sociedades, buscam preservar o passado, vendo este como uma espécie de guia, "que serve de orientação para enfrentar as incertezas do presente e do futuro e a Educação Patrimonial é responsável por viabilizar a formação de indivíduos capazes de conhecer a sua própria história local e cultural" (Silva, 2019, p. 15).

A mesma autora defende a necessidade de que as questões relativas ao patrimônio e memória sejam exploradas nos ambientes escolares, já que desta forma, serão ofertados subsídios para a construção de um conhecimento e de uma valorização e preservação desses bens culturais, que são tão valorosos para a humanidade.

Visualidades Artísticas da Folia de Reis

A Folia de Reis consiste em uma manifestação cultural a qual, não pode ficar desconhecida, sendo de vital relevância a sua revalorização no que se refere, a expressão de cultura popular. Ela faz parte do ciclo natalino, normalmente realizada de 24 de dezembro a 6 de janeiro, visando comemorar o nascimento de Cristo, por meio de um festejo, reconhecidamente:

> A tradição da Folia de Reis chegou ao Brasil por intermédio dos portugueses no período Brasil – Colônia, sendo que já era uma manifestação cultural realizada por toda a Península Ibérica onde era comum a doação e trocas de presentes, regadas a cânticos e danças nas residências. Dessa forma, a Folia de Reis teria sido introduzida no Brasil no século XVI, como instrumento pedagógico dos jesuítas, como crença divina para catequizar os índios e logo depois, os escravos (Alves, 2009, p.6).

A Folia de Reis no Brasil por sua vez ao longo dos anos foi composta pelas manifestações culturais de etnias e de povos diferentes, com diversas variações regionais no que se refere ao estilo, ao ritmo e ao som. Ela mantém a crença e devoção ao Menino "Jesus,a São José, à Virgem Maria e aos Reis Magos, uma das características da Folia de Reis justamente essa fortíssima religiosidade que os foliões possuem na relação de fé nos seres divinos" (Tremura, 2005, p.9).

Nessa perspectiva, salienta-se que a organização de uma Folia de Reis é responsabilidade do Capitão da Folia, em resposta a uma promessa. Diante disso, acrescenta-se que em folia existe, no mínimo, 12 foliões. "Se houver muitos componentes pode haver um fiscal que ajuda na organização da jornada. Eles desfilam em coluna, com o mestre no centro encabeçando as filas" (Tremura, 2005, p.19).

A afiliação dos foliões ocorre de maneira espontânea por parte de cada um deles, no entanto, quando se assume o compromisso, a folia passa a ter um prazo mínimo de sete anos para acontecer em ciclo completo de jornada, para se conseguir a graça almejada. Destarte os motivos para as promessas são: cura de doenças, superação de dificuldades, prosperidade dentre outros.

Castro e Couto (2000) pontuam que:

> A festa tem lugar em data marcada pelo mestre (...). Os foliões comparecem

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

> uniformizados e os palhaços vestemse a caráter. A festa realiza-se na casa do mestre, que a fez ornamentar festivamente para a ocasião. Serve-se uma lauta ceia, em que não vigoram as proibições contra a bebida. Os foliões sentam-se a uma mesa com o mestre e o contramestre às cabeceiras, mas os palhaços em geral tomam lugar em mesa separada ou, excepcionalmente, fazem-no somente depois de servidos os foliões. Amigos e conhecidos, a convite do mestre, podem participar da ágape. Antes ou depois da ceia, o mestre comanda uma oração de agradecimento ou faz um pequeno discurso alusivo à jornada (Castro e Couto, 1977, p. 6).

Assim, se observa que a folia se constitui como sendo uma manifestação comemorativa e alegre, pois representa o nascimento de Jesus Cristo. “Os foliões caminham cantando, dançando e rezando ao som de instrumentos como violas, violões, cavaquinhos, tambores, sanfonas, caixas e pandeiros” (Castro e Couto, 1977, p. 6).

Logo, diante ao exposto salienta-se que o objetivo central deste tópico é analisar duasimagens as quais abordem a Folia de Reis, que é uma manifestação cultural a qual, não pode ficar desconhecida, sendo de vital relevância a sua revalorização no que se refere, a expressão de cultura popular.

Figura 1: Imagem dos palhaços da Folia de Reis



Fonte:https://diariodegoias.com.br/tem-folia-de-reis-nesse-final-de-semana-na-matriz-de- campinasdd/16317/

Ao se observar essa imagem da Folia de Reis, na figura 01, nota-se que ela traz como algo marcantea presença de palhaços, os quais representam os soldados do Rei Herodes, por isso estes usam “máscara” e “porrete”, visando simbolizando o terror que os soldados despertavam no povo naquela época. Sobre esses personagens simbólicos desta tradição, ampliamos a analise a partir da citação:

> Os palhaços de Reis são o ponto alto da Folia, sua imagem é enriquecida pelo seu bailar (“o movimento é a atração mais intensa da atenção”) o que inviabiliza leituras uniformes. É o seu dinamismo enriquecido pela máscara e pela indumentária que marcam esses personagens “o que conta para a atuação artística é a dinâmica comunicada aos espectadores visualmente; pois a dinâmica em si é responsável pela expressividade e significação” (Peralta,2010, p.13).

Esteticamente, ainda analisando a figura 01, vemos personagens coloridos, com vestimentas com estampas variadas, mas todas confecionadas com o tecido de chita. As máscaras são as mais instigantes, pois trazem uma concepção artesanal, assimétrica e adornadas com elementos naturais. As figuras dos palhações possuem intensa dinâmica, mas um espaço delimitado para a apresentação na Folia. “Para a tradição da bandeira e demais foliões, significam os soldados de Herodes que seguiam os Reis Magos na tentativa de descobrir o Menino Jesus” (Peralta,2010, p.14). Ademais, se percebe que:

> Nas apresentações da Folia quando esta entra em casas amigas para louvar aos Reis com sua bandeira, os palhaços sempre ficam no exterior do ambiente, só podendo entrar caso tirem suas máscaras. Portanto, é no exterior do ambiente, após as ordens do mestre, que todos os foliões se calam e a atenção recai nas chulas dos palhaços. São seus momentos de glória. Estimulados por uma plateia ansiosa, começam seu bailado desconexo “que é antes um padrão de forças visuais cujo o impacto sente-se imediatamente”. (Peralta, 2010, p.14).

A riqueza visual que ganha em movimento é ampliada essencialmente, por tecidos em tiras ou até mesmo, emcortes pontiagudos, criando dessa maneira uma grande profusão de formas; “formas essas que,percebidas em inércia, criam uma figura nem homem nem animal – que parece ser reforçada pela máscara por vezes feita de couro de qualquer” (Peralta, 2010, p.15).

Além disso, ao se observar a máscara dos palhaços na figura 1 se nota que estas são máscaras populares cômicas as quais, surgem de uma origem ritualística e visa a preservação das manifestações humanas, ela possui como objetivo a expressão do riso, bem como da transgressão, do deboche e até mesmo, das diversões intrínsecas nas apresentações da Folia de Reis que se encontra relacionadas aos aspectos religiosos.

Figura 2: Palhaços em Minas Gerais em meio ao Hibridismo Cultural



Fonte:https://www.conhecaminas.com/2019/11/a-historia-e-origem-da-folia-de-reis.html#google_vignette

A imagem na figura 2 é um complemento ao que discursa a imagem quanto ao papel dos palhaços no protagnismo desta tradição. O discurso que esse testemunho visual traz em para esse artigo é a relação do catolicismo popular com o hibridismo religioso que existe tradicionalmente no Brasil, país de pluralidades etinicoculturais. Os palhaços, de posse da bandeira, com o simbolo central, os Reis Magos e outras santidades católicas, fazem reverencia diante de um presépio, aparentemente, montando no passeio público.

Convém salientar que a Folia de Reis se encontra diretamente relacionada a preservação da identidade e da memória, pois conforme a essas acepções, acredita-se que os festejos populares consistem em expressões dos modos de vida da comunidade os quais se inserem, resguardando sobretudo, a tradição, os saberes, arte, memória e as técnicas. Além disso, acredita-se que a festa de Reis, popular em praticamente todas as regiões do nosso país é um espaço onde se transitam algumas "práticas, representações, expressões, conhecimentos e aptidões, bem como trocas materiais e simbólicas, que criam umaampla circulação de dádivas e de conhecimento" (Tremura, 2005, p.19).

Falar da importância da Folia de Reis para a preservação do patrimônio, memoria e identidade, se faz necessário continuarmos a análise das vestimentas que a compõe, como por exemplo, os foliões. Estes que se destacam pela presença animada, desse modo se intenta que a indumentária dos foliões geralmente é composta de roupas variadas, dependendo da região

onde ocorre a celebração. Ela é constituída de uma camisa de manga, calça, ás vezes um lenço amarrado no pescoço. As roupas se constituem como sendo elementos de muita visibilidade na composição dos elementos da Folia de Reis.

Quanto às cores, como em todo o uniforme, mantém certa homogeneidade de cor, mas com criatividade, pois as vestimentas são coloridas. O que contrapõe os padrões pré-estabelecidos, visto que a maioria dos foliões da Folia de Reis se "vestem ou de branco, ou misturam este com outra cor criando um efeito binário, porém seco" (Alves, 2009, p.12).

Conforme Tremura (2005, p.9), o primeiro ato simbólico do caminho dos foliões o qual marca o início da jornada de visitas às casas, é a retirada bandeira da casa do festeiro, que"é uma figura importante, pois além de ser de sua casa que é feita a retirada da bandeira, é também para onde ela retornará no final do "giro" – que é o nome dado à jornada da Companhia". No caso da figura 2 se observa a presença da bandeira, a qual no universo culturalrepresenta a presença dos Três Reis Magos; por isso ela deve ir sempre à frente pelosrepresentantes dos pastores os quais, seguiram os Três Reis Magos.

Para Porto (1982), outra característica marcante da Folia de Reis é também a ausência de mulheres enquanto, participantes do festejo. Os foliões em sua maioria justificam que:

> Os Reis Magos não trouxeram consigo suas esposas; se os foliões levassem mulher na folia, estariam deturpando o sentido da representação; também, dizem outros, nenhuma mulher visitou o presépio de Jesus; admitir mulher entre os foliões, como participante, seria desviar o sentido da dramatização (Porto, 1982, p. 54).

Na citação acima normalmente as mulheres não participam do festejo, no entanto, ao se observar a imagem 2 se nota que quem carrega a imagem é justamente uma mulher e isto, comprova-nos que a "História Cultural tem relevante papel no sentido de estudar como manifestações culturais como as Folias de Reis surgem se solidificam e são reproduzidasao longo das gerações" (Alves, 2009, p.15). Além disso, se intenta que o processo de formação da identidade cultural dos foliões, normalmente é influenciado ou não pela modernidade, "enquanto que envolvidos na prática da Folia de Reis, tomando-a para elesmesmos como parte fundamental de suas vidas" (Tremura, 2005, p.9).

Considerações Finais

Ao longo dessa pesquisa pode se constatar que a Folia de Reis é um elemento

constitutivo do patrimônio cultural, identidade e memória de um determinado povo, uma vez que a partir do desenvolvimento do conhecimento humano e até mesmo, da afirmação da existência e do fortalecimento no que tange as diversas identidades, os bens culturais adquiriram importância enquanto instrumento de armazenamento de cultura específica e, por conseguinte, como potencial fonte de conhecimento diverso.

Por meio da análise das imagens representativas da Folia de Reis, observaram-se transformações que ocorrem de geração para geração como, por exemplo, a presença de mulheres no cortejo e as roupas coloridas, as quais fogem do padrão convencional.

Conclui-se, portanto, que os bens culturais dão visibilidade à cultura humana, estes são relevantes para a ampliação do conhecimento da história das civilizações, e para povos da contemporaneidade. Assim, se entende que as tradições como a Folia de Reis, por exemplo, refletem nas ações dos antepassados as quais, colaboram na construção de identidades e de memória nos dias atuais.

Referências

ALVES, Aroldo Cândido. Folia de Reis: Tradição e Identidade em Goiás. REVISTA PESQUISAE PÓS-GRADUAÇÃO. Goiânia, 2009.

BELTRÃO, Jane Felipe. CAROSO, Carlos. *Patrimônio, linguagens e memória social: problemas, estudos e visões no campo da antropologia.* 2006.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O Que é Educação. São* Paulo: Editora Brasiliense, 1981. BOULOS JÚNIOR, Alfredo. *História, Sociedade e Cidadania*. São Paulo, 2017

GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

LEÃO, Marina Soares. *A representação social do patrimônio cultural para a formação do sentimento de pertença do sujeito social*. Governador Valadares, 2009.

LEMOS Carlos A. C.*O que é patrimônio histórico*. 5 ed. São Paulo: Brasiliense,2004.

HALBWACHS, M**.** *A Memória coletiva.* Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo, Vértice/Revista dos Tribunais, 2006. Tradução de: La mémoire collective.

MORENO & MORENINHO. Hino de Reis**.** *Álbum Folia de Reis. 1991. 1 disco sonoro (31 min).* Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=hxB67hgUBMM. Acesso em 10/01/2023.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: A problemática dos lugares. In: NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*. I La République. Paris: Gallimard, 1993. p. 7-28. Tradução de Yara Aun Khoury

PERALTA, Patricia Pereira. *Palhaços & personagens da folia de reis do estado do Rio.* Rio de Janeiro, 2010. Artigo disponível em: file:///D:/Documents/Downloads/31882-83088-1-SM%20(1).pdf. Acesso dia 12 de dez. de 2022.

PORTO, G. As Folias de Reis. *Instituto Nacional de Folclore.* Rio de Janeiro: MEC/SEC/FUNARTE: 1982.

POLLAK, Michael; *Memória e identidade, Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

SILVA, Millena Erika Ramos. *Preservando memórias, construindo saberes" [manuscrito]: a SEDUC e a promoção da educação patrimonial nas escolas municipais de Campina Grande-PB.* / Millena Erika Ramos Silva. - 2019. Disponível em: http://dspace.bc.uepb.edu.br/jspui/bitstream/123456789/22833/1/Co%CC%81pia%20de%20TCC%20MILLENA%20-%20FINAL%20-%20Com%20ficha%20catalogra%CC%81fica-convertido%28s%29.pdf acesso em jan./2023.

VIEIRA, Letícia Aparecida Maciel. *Memória e Patrimônio Cultural*. Ouro Preto, 2017. Disponível em: https://restauro.ouropreto.ifmg.edu.br/wp-content/uploads/sites/33/2018/10/TRABALHO-FINAL-TCC-MEM%C3%93RIA-E-

PATRIMONIO-CULTURAL.pdf acesso em jan./2023.
TREMURA, W. A. *A música caipira e o verso sagrado na folia de Reis.* Disponível em: http://www.hist.puc.cl/historis/iaspmla.html. Data de acesso: 10/10/2023

PATRIMÔNIO FERROVIÁRIO NO MUNICÍPIO DE ANÁPOLIS – GOIÁS: A ESTAÇÃO PREFEITO JOSÉ FERNANDES VALENTE

Luciano Belina[502]

Neste artigo, a proposta é tecer reflexões sobre o patrimônio ferroviário composto pela Estação Ferroviária de Anápolis "Prefeito José Fernandes Valente", localizada na cidade de Anápolis-GO. Assim, a abordagem centra-se no estudo da arquitetura, apetrechos dos ferroviários, maquinários e itens pertencentes ao museu ferroviário localizado na Estação em estudo. Em Goiás, o ano de 1912 foi marcado pelo ingresso dos primeiros trilhos ferroviários em território goiano, promovendo mudanças de ordem econômica do Estado. Além da progressão econômica, as ferrovias nesta época, exerceram um importante papel na intermediação de notícias, fazendo comunicação entre esta região e os principais centros mandatários e influentes do país. Em 1933, iniciou-se a construção da Estação Ferroviária de Anápolis "Prefeito José Fernandes Valente. Inaugurada em 07 de setembro de 1935, a estação é ornada pelo estilo arquitetônico muito em voga a época, o estilo Art déco, com relógio em sua cúpula, linhas geométricas, mosaicos e portas e portões decorados.

Palavras-chave: Ferrovias. Anápolis. Patrimônio ferroviário. Arquitetura.

Introdução

Este artigo tem como proposta analisar o patrimônio ferroviário composto pela estação ferroviária "Prefeito José Fernandes Valente", localizada em Anápolis[503], em Goiás. Trata-se de um patrimônio ferroviário da cidade que teve o seu tombamento[504] no âmbito municipal pela Lei nº 1824, de 03 de janeiro de 1991. Essa estação foi projetada pelo engenheiro Wenefredo Barcelar Portela e inaugurada em 1935, localiza-se em frente à Praça Americano do Brasil. Após a retirada dos trilhos no ano de 1976, o espaço abrigou o Tiro de Guerra do Exército de 1978 a 1985.

---

[502] Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP) da Universidade Estadual de Goiás, e-mail: professorlucianojuridico44@gmail.com, orientadora Dra. Maria Dailza da Conceição Fagundes.

[503] A cidade está localizada na região Centro-Oeste do país, a 50 km da capital goiana e a 140 km de Brasília, capital federal do Brasil. A população de Anápolis é considerada a terceira maior no Estado de Goiás. De acordo com o Censo demográfico de 2022, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), é de 398.817 habitantes

[504] O tombamento é um ato administrativo realizado pelo Poder Público com o objetivo de preservar, por intermédio da aplicação de legislação específica, bens de valor histórico, cultural, arquitetônico, ambiental e também de valor afetivo para a população, impedindo que venham a ser destruídos ou descaracterizados.

As estações ferroviárias como a de Anápolis são monumentos históricos, cujos valores são vistos em sua arquitetura, em seu patrimônio ferroviário, em seu acervo de maquinários e outros apetrechos que sobreviveram ao tempo, bem como na significação para os moradores locais, que possuem memórias próprias ou transferidas por possuidores de saberes e memórias da época de soberania e imponência deste meio de transporte secular. Em decorrência do dia a dia conturbado da cidade de Anápolis, com seu comércio ativo, tráfego de automóveis e de pessoas, muitos acabam passando despercebidos diante deste belo exemplo de arquitetura do início do século XX.

Este artigo foi estruturado em três partes. Inicialmente, trata-se da história das ferrovias em solo goiano, especificamente em território anapolino coma instalação da estação ferroviária Prefeito José Fernandes Valente. Na segunda parte, a abordagem centra-se na análise sobre a configuração da Estação "Prefeito José Fernandes Valente" e sua configuração enquanto patrimônio cultural ferroviário. Por fim, a última parte tem como foco o estudo das leis e portarias destinadas à preservação da memória ferroviária.

O advento dos trilhos ferroviários no Estado de Goiás e a construção da Estação Ferroviária em Anápolis

As linhas ferroviárias foram instaladas no Estado de Goiás, estimuladas pelo programa Marcha para o oeste do Governo Getúlio Vargas. Acreditava-se que as ferrovias seriam uma nova forma de progresso, não somente para o transporte de mercadorias, mas, para o deslocamento de pessoas, gerando empregos, renda, crescimento demográfico e ocupação de territórios, antes desocupados ou tenuemente ocupados.

Pensar na perspectiva do patrimônio ferroviário, vai muito além do resplandecer de memórias que as estações despertaram entre idas e vindas de pessoas e até mesmo, como meio de se levar o progresso para o interior do país. A respeito da perspectiva da origem e surgimento das ferrovias brasileiras, Gustavo Neiva Coelho afirma que

> A história das ferrovias em território Brasileiro, se dá durante o período colonial, mais especificamente em 31 de outubro de 1835, onde Diogo Feijó, promulgou Lei autorizando a construção de uma estrada de ferro para interligar a cidade do Rio de Janeiro a são Paulo e Minas gerais (COELHO, 2004, p.19).

Em Goiás, o ano de 1912 foi o marco da vinda dos trilhos de ferro para o estado, entrando pela região sudoeste, tornando "una" a história dos municípios e de algumas famílias deste recorte temporal e territorial. Com a instalação das ferrovias, houve uma integração do território anexo aos trilhos ao mercado brasileiro, contribuindo com o escoamento da produção agrícola e pecuária goiana, além da interligação da comunicação com os principais centros de cultura e economia do país, tornando prósperas estas regiões. A região do sudoeste goiano foi consolidada pela estrada de ferro que influenciou o processo de urbanização das cidades servidas pelos trilhos, aumentando sua densidade populacional e dinamizando o dia a dia destas cidades, pela celeridade de seus crescimentos econômicos (Marinho e Dantas, 2017).

A emancipação para cidade, no início do século XX, gerou a necessidade de novas edificações, bem como de reformas nas mais antigas. Além disso, tendo como exemplo a cidade de Anápolis, observa-se que a conexão com outros centros culturais, como a região sudeste e mesmo outros países, possibilitou a entrada de novos materiais e modelos de construção, como revistas e jornais da época. Assim, a chegada de imigrantes, técnicos e engenheiros vieram de outros lugares, mudou a visão da arquitetura de início da cidade, onde se usava taipa de pilão, para materiais industrializados (Silva, 2019).

Nesta perspectiva, compreende-se que o sistema ferroviário trouxe novas perspectivas para a população goiana, nesta época, pois, gerou verdadeira euforia com sua chegada. Nas cidades beneficiadas pelos trilhos, dentre elas a cidade de Ipameri – GO, a população à época aguardava os trilhos e o que de bom lhes trouxesse, conforme afirmam Marinho e Dantas (2017). Assim, o início do século XX, trouxe a implantação e o efetivo funcionamento da Estrada de Ferro Goiás, forjando nova organização territorial, além da vida cotidiana por onde passavam os trilhos de ferro e suas locomotivas que perfaziam seu percurso em ritmo constante por morros, rios, campos, passando de estação em estação, levando a esperança de dias melhores para a gente destes rincões. As ferrovias, nesta época, além da progressão econômica, exerciam um importante papel de intermediação de notícias, fazendo comunicação entre esta região e os principais centros mandatários e influentes do país, promovendo e divulgando cultura e movimentos sociais diversos.

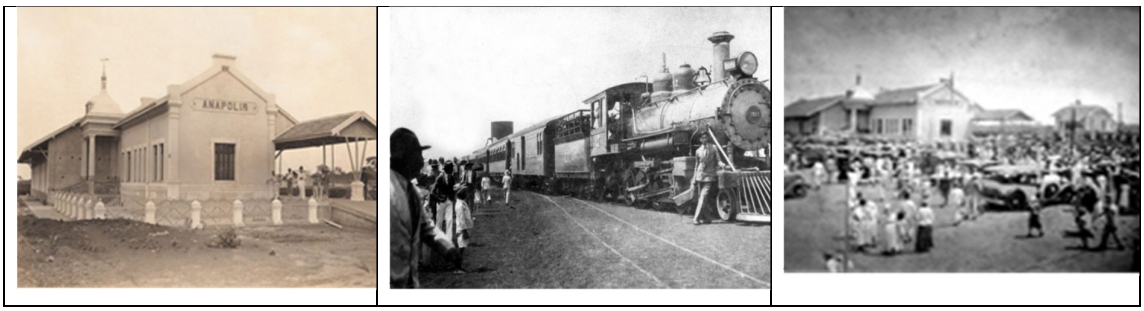
Na concepção de Ana Carolina Caixeta Silva (2019), os trilhos de ferro chegaram ao município de Anápolis, no ano de 1935, tendo sido recebido com grande festividade, e expectativa de trazer crescimento econômico para a região, o que de fato ocorreu, além de promover mudanças em termos sociais, urbanidade, arquitetura, desenvolvendo a vocação comercial já existente. A ferrovia interligou com seus trilhos, não só as pessoas, mas o território

local aos centros mais desenvolvidos do país à época, possibilitando a exportação dos produtos agrícolas para a região sudeste, ao mesmo tempo em que propiciava a importação de manufaturados para Goiás, além da intensa migração e imigração, engendrando a ocupação do interior do estado.

Os trilhos de ferro, ao chegarem a Anápolis, trouxeram simbolicamente a expectativa da modernização e de progresso material, ocorrendo de fato a dinamização da economia. Nesta perspectiva, observa-se que a cidade era o ponto final do terminal ferroviário, o que necessariamente a promovia a entreposto comercial para uma vasta região, comercialmente conexa (Silva, 2019).

A Estação Ferroviária "Prefeito José Fernandes Valente", iniciou sua construção no ano de 1933, sendo inaugurada em data de 07 de setembro de 1935 e se situa no Planalto Central Brasileiro, especificamente, em território do município de Anápolis no Estado de Goiás.

Figura 1 – Estação Ferroviária Prefeito José Fernandes Valente no dia de sua inauguração em 1935



Fonte: Acervo Iconográfico do Museu Histórico de Anápolis.

Podemos ver na primeira foto, pouco antes da inauguração da estação ferroviária, as linhas geométricas e o estilo Art. Déco. Ao centro temos a primeira locomotiva a chegar a Anápolis e no dia teve grande festividade para recepcionar a locomotiva de ferro, que trouxe o simbolismo do crescimento exponencial da cidade. No município de Anápolis, a construção da "Estação Ferroviária Prefeito José Fernandes Valente" foi ansiosamente aguardada. Concomitante a esta estação principal, houve a inauguração de outras estações ferroviárias e

estruturas de apoio: a Estação General Curado[505] (1935), Estação Engenheiro Castilho[506] (1951), Estação Ferroviária Jayme Tavares[507] e a estação de Engenheiro Valente[508] (1935).

A estação General Curado situa no Distrito Agro-Industrial de Anápolis, onde existe um porto seco, grandes industrias, inclusive automotiva. Em relação à Estação General Curado, restam ainda das edificações originais, a casa do chefe de estação, que segue um modelo mais comum de construção e um alojamento, ambos ocupados por famílias. A estação que atualmente é usada como depósito particular, está razoavelmente conservada e vive trancada.

Assim podemos observar que a construção das 4 estações ferroviárias junto ao município de Anápolis, mostra o planejamento de um sistema organizado, com a intenção de dar dinamismo ao escoamento da produção agrícola da região de Anápolis, bem como recepcionar produtos industrializados de múltiplos lugares, além de transportar pessoas, o que foi extremamente diferencial para as décadas iniciais das ferrovias na região.

Assim, a Estrada de Ferro Goiás pode ser compreendida enquanto duas vertentes principais: 1) os itens fixos, como os municípios e as estações; 2) os itens de fluxo, como os serviços prestados, as mercadorias, as pessoas envolvidas, as informações e tantos outros fatores envoltos pelos trilhos ferroviários. Nesse sentido, torna-se o lugar afetivo de vivência cotidiana mediante as relações sociais. A estação ferroviária se tornou à época o centro das ações de modernização das cidades, modificando o dia a dia das sociedades. As estações eram bilateralmente impactantes para a sociedade, pois, embora item fixo, representavam o fluxo intermitente de pessoas e mercadorias (Marinho e Dantas, 2017).

No interior da Estação Ferroviária "Prefeito José Fernandes Valente", destaca-se a existência de um museu físico, com acervo fotográfico que conta as nuances desde a inauguração até os dias proximais, além de um relativo acervo ferroviário, demonstrando o desenvolvimento da economia, cultura, sociedade de antes e visitado regularmente pelas pessoas de agora. São centenas de visitantes anualmente a este bem patrimonial, desde pessoas

[505] O nome é uma homenagem ao General Joaquim Xavier Curado, que nasceu nas imediações (em Pirenópolis), foi governador de Santa Catarina, lutou em várias guerras, do período colonial brasileiro.
[506] Tinha inicialmente a denominação de Faiana. Após ser desativada, o prédio da estação foi sede da Prefeitura e onde por anos funcionou a Feira Agroindustrial de Anápolis, ocasião em que unificou todos os órgãos administrativos. A antiga estação então passou a ser o Palácio da Cultura, que também reuniu todas as escolas: arte, música, teatro, dança, dentre outros.
[507] A Estação Ferroviária Jayme Tavares seria responsável pela ligação da Estrada de Ferro Goyaz (EFG), no trecho Anápolis-Goiânia. Contudo, com a construção do trecho saindo da estação de Jarina, na cidade de Leopoldo de Bulhões, terminada em 1952, o plano foi cancelado. Esta estação encontra-se preservada e sem uso desde sua construção, inclusive nem os trilhos de ferro foram instalados.
[508] A estação foi demolida restando somente a plataforma.

da comunidade local, de outras regiões, tendo inclusive a visita regular de estudantes da região, que recebem as noções de educação patrimonial, advindas da historicidade deste bem cultural.

A Estação Ferroviária Prefeito José Fernandes Valente: patrimônio ferroviário goiano

O patrimônio cultural é a referência de uma sociedade, sua ancestralidade, suas raízes e por isso mesmo deve ser implementada a conservação e a preservação destes bens. José Reginaldo Santos Gonçalves (2015), ao apresentar a definição e conceito de patrimônio cultural, partindo do entendimento multifacetado, quer jurídico, quer administrativo e cultural, afirma que:

> Ao explorarmos os usos sociais dessas categorias, podemos elaborar um entendimento do "patrimônio" que nos permitirá transitar entre os diferentes universos socioculturais, entre os diferentes perfis semânticos que essa categoria pode assumir, seja historicamente, seja geograficamente. Uma hipótese para viabilizar essa tradução consiste em pensar os patrimônios como sistemas de relações sociais e simbólicas capazes de operar uma mediação sensível entre o passado, o presente e o futuro (Gonçalves, 2010). [...] Os patrimônios são percebidos como "sintomas" de nossas experiências do tempo: ao descrever e analisar suas variações históricas e geográficas, estaríamos na verdade comparando formas diversas de se experimentar o tempo [...] (Gonçalves, 2015, p.216-217).

Em relação aos diferentes vetores do patrimônio temos como foco nesse artigo o estudo do patrimônio ferroviário que relaciona-se aos vestígios modernos das viagens mediante uma infraestrutura ferroviária. A esse respeito, compreende-se que o termo engloba "estruturas materiais (edifícios, pátios, sinalização, postes de eletrificação, hortos) foram construídas pelo homem para permitir a viagem em via férrea. Sendo assim, qualquer desses resquícios poderia ser passível de reconhecimento como patrimônio ferroviário" (Oliveira, 2020, p. 211-212).

Assim, em termos de patrimônio ferroviário, Silva (2019) insere os itens que integram esse tipo de bem de natureza material no campo de atuação do patrimônio industrial. Além disso, ressalta-se que a adoção de medidas visando a preservação da memória ferroviária, considera ainda que esses espaços, como a estação ferroviária em estudo, podem ser utilizados visando o desenvolvimento do turismo. Assim, em sua concepção, "No enfoque deste trabalho estão os terrenos, as edificações e as áreas abertas que têm um grande potencial para o reuso e que podem contribuir para a criação de espaços urbanos públicos" (Silva, 2019, p. 121).

Ao analisar a trajetória e/ou experiência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) na preservação do patrimônio ferroviário, nota-se que as ações são

concentradas aos elementos físicos da produção arquitetônica como o edifício da estação ferroviária. Nesse sentido, o estudo é realizado de forma fragmentada não considerando o contexto espacial de funcionamento da rede ferroviária, bem como o território onde está inserida. Abordagens nessa perspectiva revelam

> a tendência do tratamento unitário de partes constitutivas de um todo, visão ainda preponderante no tratamento dos sistemas industriais. Essa prática, ao tutelar o bem isolado do seu contexto socioespacial, deixa de fora do processo de preservação as estruturas e as conexões. [...] A compreensão parcial de um bem o deixa exposto a intervenções arquitetônicas e urbanísticas inadequadas, colocando em risco, na maioria das vezes, sua permanência no território (FREIRE, 2017, p.11-12).

Ainda em relação à ligação entre memória e o patrimônio ferroviário brasileiro, Lucas Neves Prochnow (2013), nos faz refletir sobre a memória ferroviária e dos bens culturais relacionados com as ferrovias brasileiras. Em sua concepção, se aproxima da noção de memória coletiva por envolver uma

> uma totalização de recordações individuais sobrepostas. Inseridas em um quadro social da memória tiveram seus discursos enquadrados em uma pretensa positividade da história ferroviária, das sociabilidades ferroviárias, do passado ferroviário, entre outros. A utilização da memória ferroviária pela sociedade deve-se, além de sua experiência, principalmente à intervenção da música, da literatura, do audiovisual, o que dá a ela sua dimensão coletiva. Dessa forma o discurso de uma memória individual sobre a memória ferroviária (coletiva) pode ser valorizado ou estigmatizado pela sociedade. E essa preocupação esteve no horizonte daqueles que forjaram tanto o conceito de memória ferroviária quanto a normatização de sua política pública. Nesta pesquisa, encaramos a formulação da lei e da portaria para o patrimônio ferroviário como uma reparação por parte do Estado à extinção da ferrovia (Prochnow, 2013, p. 54).

Partindo dessa perspectiva, a Estação Ferroviária Prefeito José Fernandes Valente em Anápolis/GO com os itens que possibilitam o seu estudo como patrimônio ferroviário e também por representar e caracterizar uma época da cidade, torna-se um elemento de rememoração e ligação dos grupos que possuem lembranças ligadas a essa estação.

O passado e o presente e sua relação temporal com os humanos em sociedade nos faz pensar nas relações entre o que se perpetua pelo tempo, justamente as memórias, os saberes, os patrimônios, e que mesmo assim, como passar dos anos, sofrem pelo esquecimento, abandono, destruição.

A memória é o que marca e fundamenta a origem do processo evolutivo humano. É pela memória se acresce conhecimentos novos, se estabelece parâmetros e condições de desenvolvimento intelectual e cultural, se alicerça o arcabouço de conhecimentos e se mantém

viva a perspectiva dos fatos históricos e seus agentes, se dá identidade aos atores e partícipes da jornada humana na terra.

> Algumas categorias aparecem de modo recorrente nos discursos do patrimônio. Elas mobilizam e dão direção aos empreendimentos de preservação dos diferentes patrimônios. Assim, é comum que se assuma como um dado que os patrimônios materiais ou imateriais expressam ou representam a "identidade" de grupos e segmentos sociais. Um tipo de arquitetura, assim como uma culinária, uma atividade festiva, uma forma de artesanato ou um tipo de música, pode ser identificado como "patrimônio cultural" na medida em que é reconhecido por um grupo (e eventualmente pelo Estado) como algo que lhe é próprio, associado à sua história e, portanto, capaz de definir sua "identidade". Defender, preservar e lutar pelo reconhecimento público desse patrimônio significa lutar pela própria existência e permanência social e cultural do grupo (Gonçalves, 2015, p.223).

A identidade é a ligação de uma pessoa ao grupo. É a marca deixada pelos que se foram, assim como o registro de seus legados, que servem de exemplo para os mais novos e que percorrem os mesmos caminhos ou mesmos outros, mas que precisam de referência e de suporte para seu comportamento social.

Ainda abordando o patrimônio ferroviário observamos que o passado glamoroso das Estações ferroviárias, por vezes, decai em esquecimento e importância, quanto a sua missão original. A esse respeito, compreende-se que "O drama da modernidade, que se institui a partir da certeza de ruptura do presente para sempre descolado do passado, instituidor das nações e das histórias nacionais, é também fundador das práticas de preservação do patrimônio cultural" (CHUVA, 2015, p. 14).

Assim, contextualizando com o cenário das ferrovias brasileiras, vemos que principalmente no século XX, estas foram fundamentais para a propulsão de economias regionais e o transporte de pessoas, promovendo migrações de pessoas em massa, gerando infinitas memórias e necessárias identificações com estas ferrovias e suas estações.

Este é motivo bastante para preservar e conservar suas estruturas remanescentes, que hoje tornaram-se mais que locomotivas, vagões, trilhos, estações e pessoas, modernamente. No Brasil, a estrutura ferroviária encontra-se sucateada e abandonada, relegando um passado de glórias, ao esquecimento, fator preponderante para respaldar memórias, identidades, através de ações de educação patrimonial.

E assim, diante deste imenso acervo que constitui o patrimônio ferroviário brasileiro, ressalta-se a importância de conservar e preservar a memória ferroviária. Nesse sentido, sensibilizar os grupos de interesse é fundamental para a preservação e conservação do bem

cultural. Isto se dá, dentre outras formas, quer seja pelo ato de tombamento, quer seja por políticas públicas efetivas ou através da população que consciente da necessidade da preservação de memórias e da história, mantenha os bens culturais "vivos" para as gerações futuras, para que não conheçam apenas pelos livros, mas presencialmente. Nessa perspectiva, a luta árdua deverá ser responsável pela ruptura do paradigma do esquecimento frente ao reavivamento das noções de memória, identidades, história, gerando importante devolutiva social.

A legislação e a preservação do patrimônio ferroviário

Em relação ao Patrimônio Ferroviário, há um conjunto de legislação, sobretudo no âmbito do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) visando a sua proteção: Lei 11.483, de 31 de maio de 2007, Decretos 6.018/2007 alterado pelo 6.769 de 10 de fevereiro de 2009, a Portaria 407 de 21 de dezembro de 2010, entre outros.

Ao analisar esse *corpus* documental, observa-se o uso da categoria memória ferroviária ao tratar da patrimonialização desse tipo de bem material originados da extinção da Rede Ferroviária Federal S.A. – RFFSA e também que coube ao Iphan coube a atribuição de salvaguadar o patrimônio ferroviário, expressão utilizada a partir da junção dos termos "memória" e "ferrovia". No momento em que essa demanda passou a ser discutida no âmbito do Iphan, o patrimônio ferroviário era definido e protegido a nível federal. Após a extinção da RFFSA e ao receber a tarefa de preservar a memória ferroviária, o Iphan defrontou-se com uma imensa quantidade de bens que não tinham sido inventariados. Neste contexto em que o Instituto preocupava-se em como inventariar e realizar a preservação desses bens em âmbitos regionais, a "A patrimonialização dos bens ferroviários partiu da admissão de que a memória ferroviária equivalia ao patrimônio ferroviário e, assim, que o patrimônio ferroviário era a própria memória ferroviária, um valor intrínseco e imanente" (Prochnow, 2013, p.11-12).

A preservação do patrimônio cultural brasileiro previsto na Constituição Federal de 1988, consolidou uma luta de mais de meio século, onde, desde de 1937, com o surgimento do SPHAN - Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, até o Decreto nº. 66.967, de 27 de julho de 1970, em que assumiu a denominação de Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Na Constituição, considerada a Carta Magna do Brasil, encontramos a formação de um sistema administrativo e jurídico do Estado para a fundamentação, preservação e conservação do patrimônio cultural brasileiro.

Na Constituição Federal, promulgada em 05 de outubro de 1988, encontramos a necessária fundamentação e conceituação de patrimônio cultural brasileiro que foi ampliado englobando, além dos bens de natureza material também os imateriais, conforme se verifica abaixo:

> Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (Brasil, 1988).

Ainda no artigo 216 da constituição de 1988, consta que cabe ao poder público com o apoio da comunidade a adoção jurídica de medidas visando à proteção de um patrimônio cultural. Estabelece como instrumentos de salvaguarda "inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação" (Brasil, 1988).

Seguindo o diálogo sobre patrimônio cultural e a sua preservação, Márcia Chuva (2020), aborda a formação e fundamentação histórico/jurídica da questão patrimonial cultural, elaborando hipóteses sobre o tema e indicando um significado mais atual para a evolução desta problemática em que nos anos 1980

> Vimos inaugurar-se nesse contexto um campo de investigações sobre as práticas de preservação do patrimônio e as políticas de memória, impulsionado por dois trabalhos emblemáticos, publicados nos anos 1980: A Invenção das tradições de Eric Hobsbawm e Terence Ranger, e Entre Memória e História: a problemática dos lugares trazida por Pierre Nora. Os processos de forjar patrimônios foram compreendidos como uma ação política – fruto de escolhas. Desse modo, as práticas de preservação do patrimônio tornaram-se objeto de reflexão historiográfica (Chuva, 2020, p. 13).

Em relação à indústria ferroviária, observa-se que na década de 1960 houve uma estagnação, considerando que o governo brasileiro passou a priorizar o transporte rodoviário que exigia investimentos iniciais menores. Tal medida ocasionou o fechamento de muitas linhas ferroviárias e as que permaneceram funcionando passaram a atender o escoamento de produção em detrimento do transporte de passageiros. A esse respeito, no Manual Técnico do Patrimônio Ferroviário do Iphan, consta

> As estações, em sua maioria, foram fechadas por não serem necessárias à operação ferroviária do transporte de cargas. Este fato gerou um processo de deterioração dos prédios, que, abandonados, passaram a ser depredados e

> pilhados, o que representa uma séria e constante ameaça ao desaparecimento de importantes exemplares do Patrimônio Ferroviário (Iphan, 2010, p. 19).

Em 2007, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), mediante a promulgação da Lei 11.483, instituiu medidas visando à preservação da memória ferroviária. No artigo 9 é atribuído ao Iphan receber, administrar esses bens e também zelar para a sua guarda e manutenção. Indica também medidas objetivando a proteção desse patrimônio:

> § 2º A preservação e a difusão da Memória Ferroviária constituída pelo patrimônio artístico, cultural e histórico do setor ferroviário serão promovidas mediante: I - construção, formação, organização, manutenção, ampliação e equipamento de museus, bibliotecas, arquivos e outras organizações culturais, bem como de suas coleções e acervos; II - conservação e restauração de prédios, monumentos, logradouros, sítios e demais espaços oriundos da extinta RFFSA[509] (Brasil, 2007).

Ainda no âmbito do Iphan, a Portaria nº 208 de 2008, instituiu a Coordenação Técnica para o Patrimônio Ferroviário, objetivando não apenas conhecer elementos ligados a esse patrimônio, mas também incentivar e promover discussões atreladas à lei 11.483, sobretudo nas medidas visando à preservação da memória ferroviária. Por sua vez, o Decreto Nº 6.769, de 10 de fevereiro de 2009, em seu Artigo 7, estabelece que "§ 2o O IPHAN poderá solicitar a cessão de bens imóveis de valor artístico, histórico e cultural para a utilização por parte de outros órgãos e entidades públicos ou privados **com o objetivo de perpetuar a memória ferroviária e contribuir para o desenvolvimento da cultura e do turismo**" (Brasil, 2009, grifos nossos).

O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, desde o ano de 2007, desenvolve Inventário sobre Patrimônio Ferroviário nacional, encontrando em seu acervo, itens nos mais variados estados de conservação e muitos em condições de precariedade e abandono. A esse respeito, a Portaria 407 de 2010 veio estabelecer os parâmetros de valoração e procedimentos para inscrição no rol de patrimônio ferroviário, com o forte intuito de dar proteção a memória ferroviária brasileira, estando a portaria em corroboração coma Lei n. 11.483 de 2007.

A portaria traz em seu bojo a previsão e o reconhecimento da necessidade de construir, e constituir acervos museológicos, bibliotecas, arquivos, entre outras fontes culturais, que tratem do acervo ferroviário brasileiro, visando sua conservação e restauração, tanto dos

[509] Rede Ferroviária Fe deral S/A

maquinários, quanto das edificações oriundas da extinta RFFSA. Difundindo e preservando essas memórias, conforme pode-se verificar do texto legal:

> CONSIDERANDO a necessidade de, em conformidade com o parágrafo 2o do art. 9 da Lei n. 11.483, de 31 de maio de 2007, estabelecer ações visando empreender a construção, formação, organização, manutenção, ampliação e equipamento de museus, bibliotecas, arquivos e outras organizações culturais - suas coleções e acervos, bem como a conservação e restauração de prédios, monumentos, logradouros, sítios e demais espaços oriundos da extinta RFFSA, com fins à preservação e difusão da Memória Ferroviária (Brasil, 2010).

No caso do patrimônio de natureza material como a estação ferroviária em estudo, o instrumento de salvaguarda é o tombamento, criado pelo Decreto Lei N. 25 de 30 de novembro de 1937 e, em 1988, reforçado pela Constituição Federal. O Decreto Lei N. 25 de 1937 versa sobre a organização da proteção do patrimônio histórico e artístico nacional e institui o tombamento como instrumento de proteção dos bens de natureza material. Assim, nota-se no artigo 4, que

> Art. 4º O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional possuirá quatro Livros do Tombo, nos quais serão inscritas as obras a que se refere o art. 1º desta lei, a saber: 1) no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, as coisas pertencentes às categorias de arte arqueológica, etnográfica, ameríndia e popular, e bem assim as mencionadas no § 2º do citado art. 1º. 2) no Livro do Tombo Histórico, as coisas de interêsse histórico e as obras de arte histórica; 3) no Livro do Tombo das Belas Artes, as coisas de arte erudita, nacional ou estrangeira; 4) no Livro do Tombo das Artes Aplicadas, as obras que se incluírem na categoria das artes aplicadas, nacionais ou estrangeiras (Brasil, 1937).

Para Rabello (2015), o tombamento é compreendido como um instrumento técnico-jurídico, criado pelo Decreto-lei no 25 de 1937 com o objetivo estabelecer a proteção e preservação de bens materiais públicos ou privados que têm sentido e valor cultural para o grupo na qual estão inseridos. O processo de tombamento tem como principal proposta a conservação dos bens materiais, sejam esses móveis ou imóveis. A esse respeito, afirma ainda finalidade desse instrumento de salvaguarda. Em sua concepção, o "tombamento é a forma pela qual o poder público seleciona coisas – bens materiais – que, por seus atributos culturais, devem ser preservadas contra mutilações e destruição; ou seja, coisas que, por serem portadoras de valor cultural, devem ser conservadas (Rabello, 2015, p.7).

Entre 1937 e 1987, observa-se que os tombamentos realizados pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) entre 1937 e 1987, são marcados pela

ausência de estruturas relacionadas às transformações urbanas vivenciadas no Brasil nas primeiras décadas do século XX, como as edificações ferrovias. Outro aspecto ainda em relação aos tombamentos é que atualmente têm evoluído ao considerar o conjunto, ou seja, não considera apenas o bem isolado, mas engloba todo arranjo ferroviário no qual o bem está inserido (RIBEIRO, 2019).

O tombamento faz o reconhecimento e visa a proteção do patrimônio cultural podendo ser executado pela administração pública federal, estadual e municipal. As pessoas físicas e as pessoas jurídicas poderão pedir o tombamento ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Iphan, encaminhando pedido, dentro das formalidades exigidas à Superintendência do Iphan no estado da federação respectivo, ou ao Ministério da Cultura. O bem cultural, então, terá tramitado um processo administrativo que analisará sua importância dentro das exigências e prerrogativas do órgão, tendo então a possibilidade de sofrer o tombamento. Os bens tombados estão sujeitos à fiscalização realizada pelo Iphan para verificar suas condições de conservação, e qualquer intervenção nesses bens deve ser previamente autorizada.

A Constituição Federal de 1988 nos incisos III a V, do artigo 23 estabelece que a proteção do patrimônio cultural compete à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios. Acrescenta no inciso IX do artigo 30 é competência dos municípios "promover a proteção do patrimônio histórico-cultural local, observada a legislação e a ação fiscalizadora federal e estadual (Brasil, 1988).

No contexto das discussões acerca de tombamento e considerando o bem cultural selecionado neste artigo, observa-se a partir da pesquisa realizada que a Estação Ferroviária "Prefeito José Fernandes Valente foi tombada no âmbito municipal pela Lei nº 1824, de 03 de janeiro de 1991, onde se reconheceu e se buscou a preservação de importantes patrimônios culturais para a cidade de Anápolis- Goiás. Assim, pode-se ver no bojo do texto legal:

> Lei nº 1824, de 03 de janeiro de 1991: Art. 1º Ficam os prédios onde funcionam a Cadeia Pública, IML e onde funciona a Polícia Técnica (Rua 14 de Julho); **a Estação Ferroviária (Praça Americano do Brasil)**; os prédios onde funcionam o Fórum (Praça Bom Jesus) e Museu (Rua Coronel Batista), considerados como parte integrante do Patrimônio Histórico Municipal. Art. 2º Em consequência desta Lei, ficam inalienáveis esses quatro (04) imóveis de propriedade do Município, na mesma forma como ficam proibida a destruição, a demolição ou a mutilação dos seus prédios e demais instalações. Art. 3º Fica o Chefe do Executivo Municipal autorizado a criar órgão municipal encarregado de registrar e fiscalizar nos termos do Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937 e outras Leis pertinentes, estes tombamentos de bens de interesse do Patrimônio Histórico Municipal. Art. 4º Revogadas as disposições em contrário, esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

> Prefeitura municipal de Anápolis, em 03 de janeiro de 1991 (Lei nº 1824, 1991, grifos nossos).

No estudo acerca da Estação Ferroviária "Prefeito José Fernandes Valente", nota-se que o tombamento, não é garantia de conservação do bem, muito menos de reconhecimento do seu valor. A guisa de exemplo, em 1998, houve a construção de um terminal rodoviário em volta da estação, ou seja, sete anos após a lei do seu tombamento, a construção obstruiu toda a fachada da estação que foi completamente abandonada. Percebe-se que houve um desrespeito e abandono de um patrimônio histórico e que, além disso, se passou por cima de uma lei de tombamento de um dos principais prédios históricos da cidade, não havendo nenhum impedimento da própria prefeitura municipal.

Assim, a estação objeto dessa pesquisa permaneceu por anos, em péssimo estado de conservação, com sua bela fachada em arquitetura Art déco, ocultada pelo Terminal Urbano de Ônibus. Somente em 2016, após ampla reforma, ressurgiu na paisagem do Centro de Anápolis, sob constantes ataques daqueles que alardeavam a necessidade da demolição da estação em nome do progresso e do crescimento econômico.

Em 2007, foi criado o Conselho Municipal do Patrimônio Histórico e Cultural de Anápolis (COMPHICA) ligado diretamente à Secretaria de Municipal de Cultura. Este conselho é responsável pelos procedimentos técnicos relacionados ao processo administrativo de tombamento de patrimônio cultural, que no caso é um bem imóvel. O processo de tombamento, parte de projeto de lei do legislativo municipal, via Lei ordinária, com a aprovação do legislativo e sanção pelo poder executivo.

Em todo caso, a preservação, conservação e proteção do patrimônio cultural brasileiro, parte da orientação de políticas públicas eficientes, ou seja, parte-se da vontade política, o que infelizmente não ocorre ao alcance das necessidades do acervo patrimonial cultural brasileiro, que abandonado e mal cuidado, acaba por ruir, levando consigo, memórias e identidades, que dificilmente poderão ser resgatadas.

Considerações Finais

O patrimônio ferroviário brasileiro alcançou o arcabouço legal protetor através da Lei nº. 11.483/2007 e dos decretos nº. 6.018/2007 e nº. 6.769/2009, dando ênfase a luta dos historiadores e defensores do patrimônio cultural brasileiro, desnudando um vasto acervo material e imaterial, memórias e identidades ligados às redes ferroviárias.

Buscou-se neste artigo a discussão sobre o tema do patrimônio ferroviário, dentro das acepções teóricas e mais especificamente tratar sobre a Estação Ferroviária Prefeito José Fernandes Valente, incrustada no centro da cidade de Anápolis, no Estado de Goiás com valores, significados e historicidades que contagiam os que por lá passam e mais ainda os que viveram os áureos tempos da importância desta estação para a cidade.

Verifica-se a pesquisa é nitidamente importante para o levantamento, apontamento e confronto entre a situação pretérita de importância da Estação Ferroviária "Prefeito José Fernandes Valente" e sua gradual situação de abandono, esquecimento e perda de significação. Espera-se que este trabalho incentive a adoção de políticas públicas efetivas para a conservação e preservação do patrimônio cultural, com a participação da comunidade.

Muito tem de ser feito para salvaguardar o patrimônio ferroviário nacional, resignificando e retomando noções de valores, memórias, identidades e principalmente chamar ao contexto histórico, no formato decolonial, atores que por processos diversos, tiveram apagamento de suas participações neste contexto memorial. Este artigo é a proposta entre muitas, que buscam e buscarão, trazer à tona, discussões dialógicas, transversais, democráticas, que bem acompanhado por práticas e discussões de educação patrimonial, trará contribuição para a preservação e conservação do rico acervo ferroviário brasileiro.

Referências

ANÁPOLIS. **Lei nº 1824**, de 03 de janeiro de 1991.Determina o tombamento de prédios pertencentes ao município, que menciona e dá outras providências. http://leismunicipa.is/cdgak. Acesso em Maio de 2024.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 25**, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. 1937. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto_ no_25_de_30_de_novembro_de_1937.pdf. Acessado em: Maio de 2024.Acesso em Maio de 2024.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ Constituicao/ Constituiçao.html. Acesso em: 14 Dez. 23

BRASIL. **LEI Nº 11.483 DE 31 DE MAIO DE 2007**. Dispõe sobre a revitalização do setor ferroviário, altera dispositivos da Lei no 10.233, de 5 dejunho de 2001, e dá outras providências. http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lei%2011483_ferrovias_iphan.pdf.

BRASIL.[http://legislacao.planalto.gov.br/legisla/legislacao.nsf/Viw_Identificacao/DEC%20 6.769-2009?OpenDocument].https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2009decreto/D6769.htm. Acesso em Maio de 2024.

BRASIL. **Portaria nº 407, de 21 de dezembro de 2010**. Dispõe sobre o estabelecimento dos parâmetros de valoração e procedimento de inscrição na Lista do Patrimônio Cultural Ferroviário. http://portal.iphan.gov.br/legislacao?pagina=8#:~:text=Portaria%20n%C2%BA%20407%2C%20de%2021,da%20Lei%20n%C2%BA%2011.483%2F2007..Acesso em Maio de 2024.

CHUVA, Márcia. Da referência cultural ao patrimônio imaterial: introdução à história das políticas de patrimônio imaterial no Brasil. In REIS, AlcenirSoares dos & FIGUEIREDO, Betania Gonçalves. **Patrimônio Imaterial em perspectiva**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015. pp.25-49.22.

CHUVA, Márcia (2020). Patrimônio Cultural em perspectiva decolonial: historiando concepções e práticas.In Alice Duarte (ed.), **Seminários DEP/FLUP**, v.1. Porto: Universidade do Porto, FaculdadedeLetras/DCTP,p.1635. https://doi.org/ 10.21747/ 9789898969682 /seminariosv1a1.

COELHO, Gustavo Neiva (organizador). **Ferrovia, 150 anos de arquitetura e história**. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2004.

FREIRE, Maria Emília Lopes. **Patrimônio ferroviário:** a preservação para além das estações. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Urbano da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 211-228, janeiro-junho 2015.Disponível em: < http://www.scielo.br/pdf/eh/v28n55/0103-2186-eh-28-55- 0211.pdf>

IPHAN. **Manual técnico do patrimônio ferroviário.** Iphan, Brasília-DF, 2010.

MARINHO, R. H. R.; DANTAS, D. A formação da Estrada de Ferro Goiás e a urbanização no Sudeste Goiano na primeira metade do século XX. **Ateliê Geográfico,** Goiânia, v. 11, n. 3, p. 213–234, 2017.

OLIVEIRA, Eduardo Romero de. Patrimônio Ferroviário. In: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (Orgs.). **Dicionário temático de Patrimônio:** debates contemporâneos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2020, p. 211-213.

PROCHNOW, Lucas Neves. **O Iphan e o patrimônio ferroviário: a memória ferroviária como instrumento de preservação.** Dissertação (Mestrado). Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2013.

RABELLO, Sônia. O tombamento. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015.

RIBEIRO, Eduardo Bacani. Comadres do noroeste paulista, das casas de turma às estações: as construções sem destino. **Rev. CPC**, São Paulo, n.27, p.114-143, jan./jul. 2019.

SILVA, Ana Carolina Caixeta. **Patrimônio ferroviário:** a questão do uso. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais e Humanidades: Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER), Universidade Estadual de Goiás, Anápolis, 2019.

PATRIMÔNIO PARA QUEM? RESISTÊNCIA E LUTA POR DIREITOS DA POPULAÇÃO NEGRA EM SITUAÇÃO DE RUA NA CIDADE DE GOYAZ - GO

Tayná Michele Rocha da Costa[510]

O presente escrito debate o processo histórico de edificação da cidade de Goyaz, construída segundo a perspectiva econômica e cultural hegemonicamente branca. Um estudo aprofundado revela toda a influência e participação negra e indígena na formação dos espaços e dos bens culturais do município, muito embora as relações de dominação tenham direcionado significativamente a estruturação e a reestruturação de monumentos, de edificações e de locais de interesse. Uma análise comparada do processo de edificação histórica da cidade com o período atual demonstra, ainda, uma hegemonia branca na cidade patrimonializada, muito embora seja possível identificar traços de resistência e de luta por reconhecimento por grupos com marcadores étnico-raciais. Destaca-se, nesse quadro, a população negra em situação de rua, que luta e resiste continuamente para continuar tendo os espaços patrimonializados como seus locais de vivência, muito embora sofra cotidianas violências por grupos sociais elitistas. O trabalho utiliza metodologia de cunho dialética, promovida a partir de um estudo de caso sobre a cidade de Goyaz, tendo como métodos de procedimento os recursos histórico, comparativo, bibliográfico e documental, além da utilização de entrevistas semi-estruturadas.

Palavras-chave: Patrimônio; Goyaz; Racismo; População em situação de rua.

Introdução

No contexto brasileiro, a antiga capital do estado de Goiás, Goyaz (aqui referida na sua primeira grafia, Goyaz), era visto como um Eldorado distante segundo Assis (2009, p. 36), porém, alcançável em termos de riqueza. A busca por uma ascensão financeira, foi um dos principais fatores determinantes na formação da sociedade brasileira em seus primórdios. A região atraiu pessoas de diversas origens: brancos, mestiços e escravos, que se misturavam nas ruas respeitadas e precárias das cidades em busca do ouro. Essa sociedade era totalmente direcionada para a exploração e a gestão de riquezas minerais, especialmente o ouro, que impulsionava a economia e a vida das pessoas na pequena cidade de belos casarões e na região.

[510] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP) da Universidade Estadual de Goiás (UEG), e-mail:taynamichele0@gmail.com, Orientador: Dr. Ricardo Oliveira Rotondano.

Para Oliveira (2014, p. 29), em Goiás, a implantação do projeto civilizador foi mais complexa em comparação a outras regiões. Sendo uma região periférica de um país também periférico, enfrentamos vários obstáculos à colonização ocidental: comunicações precárias com os centros urbanos, baixo número de colonizadores europeus e uma natureza desafiadora de ser economicamente aproveitada. Nesse novo contexto, as práticas "civilizadoras" trazidas da Europa se entrelaçaram com as tradições indígenas, negras e mestiças. A elite branca e católica se misturou com os negros e indígenas, assimilando muitas práticas que, na época, não eram consideradas civilizadas de acordo com os padrões seguidos.

> Portanto, a Cidade de Goiás, a partir do início do século XIX, difundiu representações culturais ambivalentes: ao mesmo tempo que era a principal cidade do Estado, com imponentes edifícios administrativos e religiosos, era também símbolo da decadência e do atraso (Oliveira 2014, p. 31).

As cidades de Goiás, no período colonial, foram marcadas por uma intensa atividade de garimpo e uma incessável busca pela riqueza. Essa corrida pelo ouro e a ambição pela riqueza moldaram a sociedade da época, influenciando suas relações sociais e culturais. O período histórico de exploração mineral deixou marcas profundas na história de Goyaz e contribuiu para a formação da identidade cultural dessa região.

Segundo Palacin (1986, p. 8), a exploração do ouro foi um período crucial na história da cidade de Goyaz. Durante o ciclo do ouro, que ocorreu principalmente nos séculos XVIII e XIX, "abrange todo o período do ouro, desde o descobrimento de Goyaz em 1722 até a completa decadência da mineração em 1812". A região foi um importante centro de mineração e prosperidade econômica no interior do Brasil. O ciclo do ouro teve um impacto significativo em Goyaz, levando a um rápido crescimento populacional e à construção de infraestrutura para atender à demanda da atividade mineradora. A descoberta de ouro na região atraiu uma grande quantidade de pessoas em busca de riqueza, levando à formação de vilas e cidades, como o próprio Goyaz.

Dentro da perspectiva do autor, a abordagem épica da história de Goyaz revela-se complexa. A consideração da "grandeza das proporções" sugere que a narrativa histórica da região é marcada por eventos ou elementos que transcendem o ordinário, assumindo dimensões notáveis. Essa grandiosidade pode estar relacionada a momentos cruciais, transformações significativas na sociedade ou mesmo à magnitude das conquistas.

O segundo ponto, relacionado à "criação dos heróis", destaca a importância de figuras emblemáticas na construção da identidade histórica de Goyaz. Heróis, muitas vezes moldados por suas ações notáveis, tornam-se símbolos que personificam virtudes, lutas e conquistas da

comunidade. Suas histórias contribuem para forjar uma narrativa épica, transmitindo valores e inspirando um sentimento de orgulho coletivo.

Assim, a perspectiva de Palacin (1986) sugere que a compreensão da história de Goyaz vai além de meros registros de eventos; ela envolve a apreciação da monumentalidade de certos momentos e a valorização das figuras heroicas que desempenharam papéis cruciais na formação da identidade local.

Durante esse período, a cidade de Goyaz se tornou um importante centro urbano, com a construção de joias, casarões e estruturas administrativas que refletiam a riqueza resultante da mineração de ouro. As ruas de pedra e a arquitetura colonial da época são testemunhos visíveis desse período. No entanto, após o declínio da produção de ouro na região e as mudanças nos padrões econômicos do Brasil, o ciclo do ouro entrou em declínio, afetando drasticamente Goyaz. Muitas das estruturas construídas durante o auge da mineração de ouro foram preservadas, permitindo que a cidade se tornasse um patrimônio histórico importante, reconhecido pela UNESCO.

Atualmente, a economia local do município é sustentada, além do turismo e do comércio regional, pela agropecuária. A cidade é conhecida por suas estruturas arquitetônica do período colonial, cuidadosamente restaurada e preservada ao longo do tempo pelo IPHAN, a cidade conta com museus, igrejas, coretos e chafarizes, cachoeiras, largos etc. (Borges, 2010, p. 06). Em alguns pontos é possível notar os muros construídos por pessoas que foram escravizadas durante o período escravista no Brasil.

A Cidade de Goyaz está situada aos pés da Serra Dourada, envolta morros verdes e atravessada por diversos rios. Dotada de uma vegetação cerratense, a cidade se estende por áreas que compreendem matas de galerias, cerrados stricto senso e campos. O clima predominante é seco, com uma média anual de temperatura de 23°C. A cidade, que já foi a capital do estado, abrange uma extensa área de 3.108 km² e, conforme dados do último senso do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE em 2022)[511], conta com uma população estimada de 24.071 habitantes. Fundada em virtude da descoberta das minas auríferas, Goyaz está assentada em um terreno acidentado, às margens do Rio Vermelho (Borges, 2010, p. 6).

O declínio da produção de ouro na região, no final do período colonial, trouxe mudanças significativas para a cidade. No entanto, a preservação do seu património histórico e cultural continua a ser um testemunho vivo da importância que teve no passado do país.

[511] https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/index.html?localidade=5208905

A patrimonialização não se concentra apenas na preservação física, mas também na promoção do turismo cultural responsável para a visitação desses espaços. Eventos culturais, festivais e iniciativas educativas foram desenvolvidos para destacar a importância histórica da cidade e envolver a comunidade local e os visitantes na valorização desse patrimônio e na manutenção de uma identidade local ao qual "respira" seus moradores a partir de um senso de pertencimento que se estende para além da cor/raça/etnia, gênero, idade, religião ou classe socioeconômica.

Assim, o processo de patrimonialização da cidade de Goyaz representa um compromisso constante não apenas com a preservação dos seus espaços físicos, mas também na valorização e promoção de suas histórias, cultura e identidades local, garantindo que a cidade continue a ser um testemunho vivo de um passado marcado por uma acentuada divisão de classes, que reflete ainda hoje em sua conjuntura social, a classe dos que não comem e dos que não dormem com medo da revolta dos que não comem, como já dizia Santos *apud* Castro[512].

O direito ao patrimônio, consagrado em inúmeras constituições globais, representa um dos pilares fundamentais dos direitos humanos e das garantias individuais. Reconhecido como um direito inerente, transcende a mera posse de bens e propriedades, abrangendo um espectro amplo que incorpora aspectos culturais, históricos, naturais e econômicos. Nas constituições de diversos países, esse direito é previsto como um alicerce para a proteção e preservação da identidade cultural, do legado histórico e da diversidade natural. Por meio dele, garantimos não apenas a propriedade, mas também o acesso e a segurança de elementos que representam a riqueza e a herança de uma sociedade (Campos, 2020, p. 43).

Nesse sentido, faz-se necessário o desenvolvimento de pesquisas que caracterizam as condições de vida de pessoas em situação de rua, que ocupam espaços patrimonializados, visto que tais pesquisas podem vir a guiar o desenvolvimento de possíveis políticas públicas, além de enriquecer o acervo de pesquisas científicas voltadas as questões raciais e os espaços patrimônio.

Assim, a metodologia utilizada no desenvolvimento desse trabalho consiste sobretudo em uma criteriosa revisão bibliográfica que possa alicerçar o fenômeno pesquisado. Nessa perspectiva, pesquisas sobre o Patrimônio, o racismo e pessoas em situação de rua são elementos que guiaram a presente pesquisa a conceitos-chaves que intermediam o debate sobre

[512] SANTOS, Milton apud CASTRO, Josué de. "O mundo é dividido entre duas classes: as que não comem e a dos que não dormem com medo da revolta dos que não comem." In: Geografia da fome. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. p. 91.

a temática, tais como os conceitos de identidade, pertencimento e resistência. Para além, se fez necessário também uma análise bibliográfica sobre o processo de formação da cidade, tornando possível a compreensão de como se deu a sua dinâmica de povoamento e a construção do seu sítio urbano, que hoje tem uma porção enquadrada como zona de tombamento. No segundo momento dessa pesquisa, foi realizado um trabalho de campo em diferentes pontos da cidade, com o objetivo alcançar as pessoas em situação de rua e ouvir de perto suas narrativas, através de entrevistas semiestruturadas.

Discriminação racial no âmbito do patrimônio

É necessário lembrarmos que o conceito de patrimônio encontrava-se inicialmente atrelado "às estruturas familiares, econômicas e jurídicas de uma sociedade estável, enraizada no espaço e no tempo" (Choay, 2001, p. 11). Nesse contexto, as raízes do patrimônio se entrelaçam com os arranjos familiares que permeiam a vida cotidiana, as dinâmicas econômicas que moldam o sustento da comunidade e os fundamentos jurídicos que conferem estabilidade à sociedade. Essa interconexão profunda com o espaço e o tempo enfatiza a natureza intrínseca do patrimônio como um reflexo das bases sólidas de uma cultura consolidada.

No entanto, o conceito de patrimônio passou por uma ampliação significativa por meio de debates abrangentes, evoluindo para além de sua definição inicial e tornando-se uma representação marcante de identidades e lugares. Essa transformação revela-se como um catalisador para despertar a curiosidade em relação às memórias, conforme apontado por Nora (1993, p. 7).

Chuva (2012, p. 154), examina de maneira crítica o papel dos arquitetos na determinação do que deveria ser considerado patrimônio no Brasil. Ela destaca não apenas a influência estética desses profissionais, mas também questiona como suas decisões moldam a narrativa histórica e cultural do país. Ao abordar a liderança dos arquitetos na definição do patrimônio cultural, ela levanta questões sobre como essa influência pode impactar a representação da diversidade e complexidade da identidade nacional brasileira. A análise dela sugere uma reflexão mais profunda sobre as implicações das escolhas patrimoniais e seu papel na construção da narrativa histórica do país.

Nas narrativas sobre patrimônio, englobam-se elementos culturais e históricos de uma sociedade e, nesse campo, o racismo estrutural pode se manifestar de diversas maneiras. A preservação e valorização de determinados locais muitas vezes reflete uma narrativa

historicamente eurocentrada, construída sob a perspectiva do pensamento do colonizador, marginalizando as contribuições e histórias de comunidades racializadas. Ou seja, criam-se narrativas que se tornam quase como que verdades absolutas, mesmo negando a exclusão de determinadas pessoas e suas histórias, vivências, culturas, identidades, pertencimentos, apegos simbólicos entre outros, ali entrelaçadas ao processo de construção e ocupação desses espaços.

Tais narrativas de "verdades absolutas", tornam-se hegemônicas a partir do momento que são replicadas por organizações religiosas, escolas, espaços de arte e cultura, entre outras repartições públicas e privadas, que tenham algum poder de persuasão do imaginário popular. Como salienta Paulo Freire em carta a escritora norte americana beel hooks, publicada em sua obra "*Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática"* (2020):

> [...] a cultura dos colonizados [era] expressão de sua fórmula barbara de compreender o mundo. Cultura, só a dos colonizadores. [...] para os colonizadores que passaram pela alienante experiência da educação colonial, a "positividade" desta educação ou de alguns de seus aspectos só existe quando, independentizando-se, a rejeitam e a superam (beel hooks et al, 2020, p. 56).

Nesse sentido, essas histórias de valorização e validação do pensamento branco colonizador, sobrevivem via tentativas constantes de criminalização, exclusão e esquecimento das histórias e cultura dos povos colonizados, que mesmo uma vez escravizados e vítimas de todo o tipo de violência, resistiam e resistem até os dias atuais, como bem nos lembra Gomes (2012):

> Ao ressignificar a raça, o movimento negro indaga a própria história do Brasil e da população negra em nosso país, constrói novos enunciados e instrumentos teóricos, ideológicos, políticos e analíticos para explicar como o racismo brasileiro opera não somente na estrutura do Estado, mas também na vida cotidiana das suas próprias vítimas. Além disso, dá outra visibilidade à questão étnico-racial, interpretando-a como trunfo e não como empecilho para a construção de uma sociedade mais democrática, onde todos, reconhecidos na sua diferença, sejam tratados igualmente como sujeitos de direitos (Gomes, 2012, p. 731).

É importante lembrarmos dos diferentes movimentos que constroem frentes de resistências país a fora. Principalmente movimentos de arte e cultura popular da população negra, que insistem em ecoar seus gritos de resistências, via reinvindicações de direitos em espaços excludentes, e aí também os espaços patrimonializados, símbolos de poder de força, ideológico e político da classe dominante exclusivamente branca (Gomes, 2012, p. 734). Essa insistência de ocupação desses espaços patrimonializados se dá exatamente pela importância e significância que essas estruturas arquitetônicas têm para o ideário elitista, como palco de um

passado e ainda presente que almeja sustentar um modelo de sociedade sem grandes transformações (revolução) de classes.

Racismo como estrutura que alicerça a exclusão de pessoas em situação de rua dos espaços patrimonializados de Goyaz

Não diferente das demais cidades com potencial aurífero e de pedras preciosas, povoadas na era colonial, o antigo Arraial de Santana torna-se rapidamente centro do extrativismo mineral no coração do Brasil. E para o trabalho árduo da mineração e construção de seus belos casarões, ruas e becos de pedra, os bandeirantes e a elite branca da época investiram significativos recursos no tráfico de pessoas negras escravizadas para a realização de trabalhos braçais (Palacin, 1994).

A abolição formal da escravidão no Brasil, ocorrida em 1888, resultou numa massa de "ex-escravizados" sem direitos civis e em situação de pauperização, vivendo nas ruas e nas margens da franja urbana da cidade (Gomes, 2012, p. 136). O referido processo acarretou a construção de casas e barracos, e consolidou o que hoje é a zona periférica da cidade, majoritariamente de pessoas pobres e racializadas, excluídas das áreas de tombamento da cidade. Como singular exceção ao cenário descrito, identifica-se a população em situação de rua, que insiste em ocupar alguns poucos pontos da área patrimonializada.

O sentimento de pertencimento entre a população em situação de rua no âmbito da cidade patrimônio é um desafio marcante, visto que tais sujeitos não são lidos como pessoas pertencentes desses espaços, o que os fazem enfrentar uma desconexão profunda com a comunidade e o poder público devido à falta de moradia e apoio social. A ausência de laços obtidos e a marginalização social direcionam a população em situação de rua para um senso de exclusão, dificultando a identificação com a cidade e sua história. As políticas públicas, embora existentes, muitas vezes são insuficientes para atender às necessidades complexas da população, ou mesmo não consideram as especificidades de cada grupo, levando-os a uma situação de isolamento e desamparo.

Desta forma, a desigualdade econômica enfrentada por essa população de rua expressa, por um lado, uma necessidade moral baseada em relações culturais tensas e, por outro, uma comunidade baseada em valores limitados à realidade daquelas pessoas que vivem nas ruas e suas subjetividades, vilipendiadas dia a dia no sentido de censura de uma alteridade. Tal realidade que permeia a rotina vilaboense, evidencia também as distâncias culturais

socioespacializadas entre os indivíduos que pertencem a uma mesma cidade, bem como suas trocas e contribuições culturais e de valores.

Apesar desse cenário de distâncias culturais e desemparo sofridos por eles, é importante ressaltar as contribuições desses indivíduos para a memória histórica do patrimônio, devido um legado histórico construído ao longo do tempo em ambos os espaços ocupados. Conforme Assis (2009, p. 36), as ruas da antiga Vila Boa eram ocupadas por uma massa assustadora de excluídos da sociedade colonial, banidos de toda ordem social. Esses aspectos revelam não apenas as dificuldades enfrentadas pela população em situação de rua em Goyaz desde o início do seu processo de ocupação territorial, mas também a necessidade de um olhar mais amplo e inclusivo sobre suas contribuições e vivências na dinâmica urbana da cidade.

Esse legado da memória da população em situação de rua, enraizado nas paredes tombadas da antiga capital do estado de Goiás, vem de encontro com a compreensão de Prado (2014, p. 175) alicerçado a Nora, que "A curiosidade pelos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia está ligada a este momento particular da nossa história" e que essa ampliação da compreensão do patrimônio, ao se tornar um elemento representativo e evocativo de identidade, destaca seu papel crucial na preservação e no entendimento das raízes culturais e históricas de uma sociedade.

E nessas circunstâncias do legado da memória dessa população como um elemento representativo de suas identidades, desmascara uma situação em que a consciência da ruptura com o passado se mistura ao sentimento de uma memória fragmentada; porém, nesse despedaçamento, ainda permanece uma memória suficiente para suscitar a ponderação sobre sua manifestação. O vínculo emocional com a continuidade se torna residual nos lugares. E nesse sentido, a existência de locais de memória emerge da ausência de outros meios para a preservação da memória. Esses locais se estabelecem como testemunhas tangíveis de um passado que, embora fragmentado, ainda é capaz de ecoar e desafiar a problemática (Prado, 2014, p. 175).

A preservação dessa memória mencionada, revela-se como um ponto crucial a ser minuciosamente analisada, uma vez que incorpora em seu desenho lacunas e estratégias presentes no domínio do poder. O controle, especialmente evidente no caso específico de Goyaz, destaca-se por meio de uma política eficaz de exclusão e eliminação da memória das comunidades racializadas, obstruindo sua participação na construção das identidades culturais através de uma herança patrimonial traiçoeira e pouco confiável. A memória histórica,

conforme destacado por Prado (2014, p. 177), é marcada por uma construção que reforça a segregação da população negra de Goyaz.

Esse contexto ressalta a necessidade de questionar e desvelar as dinâmicas de poder subjacentes à preservação e representação do patrimônio cultural. A herança patrimonial, longe de ser uma mera testemunha passiva do passado, é manipulada para servir a determinadas narrativas, silenciando vozes e distorcendo a compreensão da construção das identidades culturais, especialmente no que diz respeito às comunidades racializadas.

Ao analisarmos esse contexto histórico de silenciamento de vozes negras e tentativa de apagamento de suas memórias, se faz necessário retomarmos aqui as discussões iniciais sobre o racismo estrutural no âmbito do patrimônio. Porém, aqui se tratando em especifico da dinâmica urbana de Goyaz, especialmente considerando as massas de pessoas excluídas do contexto urbano patrimonial, destaco o exemplo da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.

Nesse período, a região previamente selecionada para a instalação da capela foi progressivamente ocupada por construções de caráter mais duradouro do que aquelas presentes em fases anteriores. Do outro lado do rio, também em uma elevação superior à ocupada pela atividade mineradora, foi erguida a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, associada à irmandade dos pretos. Este momento marcou a inauguração da segregação social e racial na cidade.

De acordo com Carvalho (2021, p. 134), as irmandades dos vilaboenses brancos e pretos, originadas no século XVIII, tiveram destinos distintos. A primeira resistiu às reformas religiosas do século XIX, mantendo atividades em Cidade de Goiás, destacando-se na Procissão do Fogaréu. A segunda, ligada à Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, encontra-se extinta, sendo mencionada na literatura memorialista branca como uma “expressão folclórica” vilaboense até meados do século XX.

A igreja de Sant’Anna, rivalizando com a igreja do Rosário na história vilaboense, enfrentou desafios marcados por hiatos informacionais, desabamentos e incêndios. A origem remonta a 1735, quando um grupo do Anhanguera destinou multas para a construção da Matriz. Carvalho (2021, p. 135-136) salienta que, antes disso, havia uma edificação sólida no local, erguida sobre a primeira capelinha de Bartolomeu Bueno da Silva. A construção, iniciada em 1735, representava a terceira tentativa, mas em 1743 já estava em ruínas. Em contraste, a igreja do Rosário dos Pretos, datada de 1734, destaca-se como o templo religioso mais antigo da Cidade de Goiás.

Segundo Prado (2014, p. 177), a primeira dessas edificações passou a ser utilizada pelos brancos e senhores que já se estabeleciam na área circundante, enquanto a segunda foi destinada aos negros e pardos, que compunham a maioria dos habitantes da Rua da Cambaúba, atual Bartolomeu Bueno. É relevante observar que essas duas construções religiosas, situadas em margens opostas do rio, cada uma com sua praça (ou largo, como era denominado à época), acabaram por concentrar e centralizar, de certa forma, a ocupação do espaço urbano. Este cenário reflete não apenas a configuração física do local, mas também as dinâmicas sociais alicerçadas no racismo estrutural que delinearam a segregação e a distribuição desigual de recursos e oportunidades.

Conforme a visão de Nora (1993, p. 13), a memória não se manifesta de forma espontânea; ao contrário, é imperativo o ato de criar arquivos de memória. Essa assertiva destaca a ideia de que a preservação e a transmissão da memória não ocorrem de maneira automática, requerendo um esforço consciente para estabelecer registros e meios que garantam a retenção das experiências passadas. A criação de arquivos, nesse contexto, torna-se um processo ativo e intencional, fundamental para assegurar que as narrativas históricas sejam preservadas e transmitidas às gerações futuras.

Nessa perspectiva, Prado (2014, p. 175), testifica que:

> [...] então apegados a esta concepção observamos não só o lugar de memória, mas a ausência deste lugar de memória, encarado como signo da ação do campo de poder e controle presentes em Goiás e, capazes de manipular datas, acontecimentos, lembranças e a própria história.

Essa abordagem ressalta a importância da ação humana na construção e manutenção da memória coletiva, que pode ser intencionalmente política, enviesada de concepções racistas ou não. E assim, ao analisarmos mais a fundo, percebemos não apenas a presença de lugares de memória, mas também a ausência desses locais, considerada um símbolo da atuação do campo desses mais diversos elementos de poder e controle social presentes nesses espaços.

Este campo demonstra a capacidade de manipular datas, eventos, lembranças e até mesmo a própria história. A ausência desses lugares de memória não é apenas uma lacuna na narrativa histórica, mas também um reflexo das dinâmicas de poder que moldam a interpretação e a preservação do patrimônio cultural. Isso ressalta a importância não só de identificar e reconhecer os lugares de memória existentes, mas também de questionar e abordar as lacunas propositadamente deixadas, a fim de compreender de maneira mais completa as complexas camadas da história de Goyaz.

No âmbito do patrimônio, essa abordagem implica uma profunda reavaliação e reinterpretarão de lugares históricos, visando reconhecer e valorizar as significativas contribuições culturais das comunidades racializadas ao longo do tempo. A revisitação crítica desses locais não apenas revela a riqueza das histórias muitas vezes silenciadas, mas também desafia os estereótipos prejudiciais que perpetuam a discriminação. A integração dessas narrativas mais inclusivas no tecido cultural promove uma compreensão mais completa e equitativa da história, destacando o papel vital desempenhado por diversas comunidades na construção do presente.

Além disso, essas iniciativas de revisão crítica das vivências da população negra, e em especial no âmbito dos espaços patrimonializados, desempenham um papel crucial na sensibilização da sociedade para as complexidades enfrentadas por aqueles em situação de rua e nas interseções com o preconceito racial. Ao criar plataformas que amplificam as vozes marginalizadas, contribuem para um diálogo mais inclusivo e informado sobre as questões sociais e estruturais subjacentes.

O reconhecimento do direito ao patrimônio vai além da simples titularidade, abraçando a responsabilidade de manter e transmitir esses recursos para as futuras gerações. Ele reforça a ideia de que o patrimônio cultural, por exemplo, não é meramente um conjunto de objetos, mas um reflexo da identidade de um povo, suas tradições, expressões artísticas e saberes acumulados ao longo do tempo. Por meio da inclusão do direito ao patrimônio nas constituições, os países assumem o compromisso de adotar medidas para proteger o patrimônio, e equilibrando os interesses individuais com o bem-estar coletivo e o respeito aos direitos das gerações futuras (Radum, 2020, p. 59).

Para um prognóstico sobre a garantia das leis fundamentais em relação às pessoas em situação de rua em Goyaz, é indispensável que nos atentemos para as vozes desses indivíduos; afinal, quem mais poderia descrever com precisão seus anseios, angústias, medos, tristezas e alegrias, bem como suas reais necessidades – se não eles mesmos? Á vista da luz do saber crítico, fundamentado em uma metodologia empírica, apresentamos relatos pessoais de pessoas em situação de rua que enfrentam o racismo estrutural, destacando suas lutas e resiliência.

Em entrevistas realizadas no decorrer do mês de novembro de 2023, com as pessoas em situação de rua nas áreas de tombamento da cidade, foram ouvidas um total de 13 pessoas, 11 homens e 2 mulheres, com idade entre 22 e 67 anos. Desse contingente de pessoas entrevistadas, 9 se declaram pretos e 4 se declaram pardos, não havendo portando nenhuma pessoa que se declara branco, amarelo, indígena ou outra. Chama atenção quando se trata de auto identificação

racial o fato de que todos os entrevistados se reconhecem como pessoas negras, ou seja, ninguém declarou não saber ou se recusou responder tal pergunta. Nesse sentido, apesar de não surpreender que essa população é em maioria negra, o fato de se auto identificarem como pessoas negras mostra que não há uma falta de reconhecimento de suas raízes étnico-raciais, nem mesmo a negação da mesma, tão frequente na população negra, seja por falta de conhecimento ou medo do "peso" que há em se reconhecer como pessoa negra em uma sociedade racista.

Em relação à cor/etnia, é importante ressaltar e problematizar a perspectiva social desses indivíduos, que tem elevada influência na condição econômica dos brasileiros, visto que há no Brasil uma disparidade socioeconômica histórica entre a população preta e a população branca. E nesse segmento, nada difere esse fenômeno no caso de Goyaz e a média nacional.

Apresentamos aqui suas respostas, quando perguntados a respeito das principais dificuldades enfrentadas diariamente em suas vivências nos becos e ruas de pedra da cidade. Ressaltamos que as identidades das/dos entrevistadas/os foram preservadas no decorrer dessas entrevistas, de acordo com os preceitos que regem a ética em pesquisa com seres humanos nas ciências humanas e sociais. As repostas se diversificaram, como demostram as narrativas abaixo:

"A falta de comida."

"A fome, a violência das pessoas, a impaciência dos outros, o frio e a chuva."

"Na hora de dormir, que você tem que achar uma calçada segura, na hora de comer, pra fazer o corre da comida."

"A violência policial, a fome, o frio, a gente ter que dormir na rua."

"Fome, frio e a falta de educação das pessoas."

"Fome, falta de comida, de água, fome e solidão."

"Não ter casa, passar fome, frio e ter que viver na rua."

"A falta de amparo governamental, eles bebem ou usa drogas com todo o dinheiro que recebe."

"Discriminação, perigo de algumas maldades e o frio."

"Frio, discriminação, falta de respeito e amor ao próximo."

"Preconceito por mal cheiro, a falta de dinheiro faz com que a gente perca o valor."

"Falsidade ideológica, só gostam de mim quando tenho dinheiro."

"Fome, frio e preconceito."

Segundo as narrativas dessa população, é notável que os principais obstáculos estão no acesso à alimentação, higiene e aos seus direitos, mas que são apenas algumas das dificuldades que a população em situação de rua enfrenta diariamente, tornando-os vulneráveis quanto às desigualdades sociais. Revelam também o cotidiano da vida nas ruas de forma subjetiva e repleta de sentidos aos quais foram produzidas por suas histórias de vidas, e que estão entrelaçadas e eternizadas em suas memórias de vivências nos espaços patrimonializados da cidade.

Considerações finais

A cidade de Goyaz emerge como exemplo do fenômeno do processo de ocupação territorial colonial, de formação de cidades e de patrimonialização de espaços urbanos, ressaltando a importância da preservação do legado cultural brasileiro, tendo seu acervo arquitetônico reconhecido pela UNESCO. Entretanto, o panorama de construção e de desenvolvimento de Goyaz demonstra também as disparidades existentes no que se trata das desigualdades sociais e da tentativa de silenciamento de pessoas negras que foram escravizadas por mais de 300 anos.

Além disso, traz consigo também a relação entre discriminação racial e falta de moradia, evidenciando todo um histórico de opressão contra a população negra – não só na cidade de Goyaz, mas no Brasil como um todo. Mostra que as estruturas presentes refletem essa opressão, criando barreiras que perpetuam as desigualdades. O enfrentamento desses desafios demanda políticas inclusivas e sensíveis às necessidades das populações marginalizadas. Desse modo, a desconstrução de narrativas discriminatórias é essencial para construir uma sociedade mais justa e compreensiva, onde as diversas contribuições das comunidades sejam reconhecidas, respeitadas e celebradas.

Nesse cenário, a identificação do patrimônio perpassa não somente pela análise acerca de bens culturais de valor histórico para grupos sociais que devem ser preservados e protegidos. A reflexão sobre a patrimonialização de bens culturais deve incidir também sobre a expansão da possibilidade efetiva de acesso a tais elementos históricos, tendo-se principalmente em conta a problematização sobre o processo de “elitização” decorrente da escolha e da fruição destes bens institucionalizados.

A presente pesquisa discorre especialmente sobre a experiência histórica que a população negra possui na cidade patrimonializada de Goyaz. Não obstante as negras e os

negros escravizadas/os tenham demandado intensos esforços para a construção de ruas, monumentos e edificações das mais variadas naturezas na cidade, historicamente o seu acesso ao gozo e proveito destes espaços é extremamente limitado. Um salto histórico para o presente revela que a realidade da população negra em situação de rua é semelhante ao passado – negando-se diariamente a plena possibilidade de vivência nas localidades patrimonializadas da cidade.

Discute-se aqui não somente a entrada e a permanência física das pessoas em situação de rua em espaços-patrimônio. Problematiza-se, pois, a inexistência do acesso efetivo a direitos fundamentais para tais grupos sociais, que redunda na impossibilidade empírica de fruição de bens culturais tombados (ou não), e que constituem o patrimônio goiano na cidade. Como ilustração, indica-se a cobrança instituída para acessar diversos locais patrimonializados em Goyaz – como o Museu Casa de Cora Coralina – que, de modo direto, inviabilizam o ingresso da população negra em situação de rua, tendo em vista a sua situação de carência sociofinanceira.

A luta por direitos da população negra em situação de rua traduz-se como uma consequente luta pelo acesso e fruição do patrimônio da cidade de Goyaz, que carece de políticas públicas amplas para seu efetivo atendimento. O direito ao patrimônio – que caracterizamos como um direito humano – somente estará plenamente efetivado quando as condições de existência dos sujeitos em situação de vulnerabilidade social estiverem minimamente atendidas, de modo concomitante com a garantia irrestrita de acesso e de permanência destes indivíduos nos espaços patrimonializados.

Referencias

ASSIS, Wilson Rocha. Estudos de história de Goiás. 2 edição, Goiânia: Editora Vieira, 2009.

BORGES, Fabiana Craveiro Silva Ferraz. **Cidade de goiás: o uso do patrimônio histórico como recurso turístico.** Universidade de Caxias do sul, Caxias do sul. Semintur, ISSN 1806-0447 ano 2010, Pág. 01 - 16.

CAMPOS, Y. D. S. de. Patrimônio e a constituição de 1988. In: CARVALHO, A; MENEGUELLO, C. (org.) *Dicionário temático de patrimônio*: Debates contemporâneos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2020, p. 43- 49.

CARVALHO, E. (2021). Temporalidades Negras: Memória Testamental da Igreja dos Pretos da Cidade de Goiás. Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens, 6(2), ISSN 2448-1793.

CHOAY, Françoise. A alegoria do patrimônio. Tradução de Luciano Vieira Machado. – São Paulo: estação Liberdade: Editora UNESP, 2000.

CHUVA, Marcia. Preservação do Patrimônio Cultural no Brasil: Uma perspectiva Histórica, Ética e Política. In: CHUVA, Márcia; NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos (Org). **Patrimônio cultural: Políticas e perspectivas de preservação no Brasil.** Rio de janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2012, p.67-78.

CHUVA, Márcia. *Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil*. In Revista do Patrimônio, nº 34/2012. Rio de Janeiro: IPHAN (organização: Márcia Chuva).

GOMES, Nilma Lino. *Movimento negro e educação*: ressignificando e politizando a raça. Educação & Sociedade, v. 33, n. 120, pp. 727-744, jul./set. 2012.

HOOKS, bell. *Ensinando pensamento crítico*: sabedoria prática; tradução Bhuvi Libanio. São Paulo: Elefante, 2020.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares.** In: Projeto de história-Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História e do Departamento de História da PUC-SP. (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). São Paulo, SP-Brasil, 1993.

OLIVEIRA, E. C. **"Um dia a Igreja cai": a importância cultural dos templos religiosos na cidade de Goiás.** Patrimônio e Memória (UNESP), v. 10, p. 28-47, 2014.

RADUM, D. Patrimonio e direito. In: CARVALHO, A; MENEGUELLO, C. (org.) *Dicionário temático de patrimônio*: Debates contemporâneos. Campinas, SP: Editora da Unicamp 2020, p. 59 – 66.

PALACÍN, Luís. O Século do Ouro em Goiás: 1722-1822 (Estrutura e Conjuntura numa capitania de Minas). 4 ed. Goiânia: Ed. UCG, 1994.

PALACIN, Luís. **Quatro Tempos de Ideologia em Goiás.** Goiânia, Cerne, Bolsa de Publicações José Décio Filho, UBE-GO/Governo de Goiás, 1986.

PRADO, Paulo Brito do. *Patrimônio inquirido*: por uma história de memórias subterrâneas nos sertões de Goiás em 1930. Em Tempo de Histórias (PPGHIS - UnB), Brasília, n. 24, Jan./Jul. 2014.

PERSPECTIVA HISTÓRICA ACERCA DO PLURALISMO RELIGIOSO: UM BALANÇO EPISTEMOLÓGICO PARA COMPREENDER AS RAÍZES DA INTOLERÂNCIA

Secília Rodrigues Rosa[513]

Hoje até é possível falarmos que existe pluralismo religioso no Brasil, se o entendermos como a ausência formal de uma hegemonia religiosa de uma única religião, condição que é mais claramente manifestada em sociedades que se propõe democráticas como é o caso da nossa. No entanto, há também nestas sociedades um processo de exclusão religiosa que não recepciona todas as religiões e religiosidades como legítimas e não sendo legítimas devem ser combatidas. Esta atitude, individual ou coletiva, que não reconhece nem respeita as práticas religiosas e crenças do outro que é diferente é entendida como intolerância religiosa, cujo ato, no Brasil, é punido através da Lei n. 7.716/1989, legislação promulgada 01 ano após a Constituição Federal de 1988. De lá para cá muitas têm sido as lutas e os debates acadêmicos em diversas áreas do conhecimento para combater a intolerância religiosa.

Palavras-chave: Pluralismo religioso no Brasil; Religiões; Legislação; Intolerância religiosa.

INTRODUÇÃO

O presente artigo é um estudo que se situa no campo da história das religiões e visa apresentar uma discussão teórica sobre as categorias de pluralismo religioso e intolerância religiosa. Para debater tal tema faz-se necessário compreender também as categorias religião e religiosidade a partir da perspectiva científica da história, de modo a iluminar a compreensão acerca das raízes da intolerância.

Os avanços que a sociedade tem alcançado, tem feito com que a vida seja vivida de maneira diferente de nossos antepassados. Na modernidade a expansão do pluralismo

[513] Mestranda em História do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em História pela Universidade Estadual de Goiás, Campus Sul – Morrinhos.

religioso origina- se em decorrência do secularismo e a laicização do Estado. Se o Estado é laico o pluralismo religioso será aceito pela sociedade, sendo vivenciado na sociedade acaba-se o monopólio religioso, surge abertura a um novo paradigma que valoriza a pluralidade religiosa e a liberdade do indivíduo.

No cenário de uma sociedade plural, os indivíduos são livres para manifestar suas crenças sem precisar esconder sua identidade religiosa. O medo, a vergonha não deve ser motivo para ocultar sua crença. No Brasil, temos a Lei n. 7.716/1989 para proteger e garantir os direitos de manifestações religiosa.

O pluralismo religioso não é um tema que nasceu da ideia de estudiosos, ele provém da própria realidade do mundo de hoje. Se vivemos em uma sociedade pluralista, sinal de igualdade e aceitação, ser plural é ser acolhedor e aceitar as diferenças sem imposição do nosso ponto de vista.

As categorias eleitas para a presente discussão se mostram centrais no debate sobre intolerância e pluralidades religiosas tanto para a historiografia quanto para a própria dinâmica social e por isso faz-se necessária compreendê-las sob uma matriz teórica específica, cujos principais autores selecionados para o estudo são: Sergio da Mata (2013); Durkheim (2003); Geertz (2009); Peter Berger (2004); Hanegraaff (2017), além de outros que forem se mostrando como referências ao mesmo núcleo teórico.

Compreendemos que o estudo das religiões é bastante amplo e o seu processo de definição é bastante complexo, tendo em vista que existem diferentes interpretações e construções teóricas sobre este conceito e sua análise iluminará nossa problematização acerca da temática proposta, pois refletir sobre a questão dos núcleos conceituais em si é um esforço para outros rumos de compreensão e aplicação ao objeto ora estudado.

A religião, a seu turno, é debatida sob várias vias, como mercado, como monopólio absoluto, como tendo sua função social na ordem da sociedade e tantas outras perspectivas, muitas vezes maniqueístas, mas nos propomos a uma análise acadêmica. Ainda é necessário perceber-se conflitos de origem religiosa persistem até hoje à exemplo do islamismo e outras matrizes, que perpassam pelas crises internacionais desaguadas em conflitos de território, poder econômico e político, gerando tensões radicais.

Por não haver uma solidez na composição religiosa do indivíduo, ele migra para outra religião consequentemente mudando seus rituais e a maneira de conceber o sagrado. Neste contexto secular globalizado, vemos ofertas religiosas veiculadas na mídia de várias formas, fomentando o desejo do indivíduo de agregar-se a um novo grupo religioso que se apresenta com propostas atrativas e irresistíveis, o pluralismo enfraquece a certeza religiosa e

disponibiliza uma variedade de escolhas, por isso:

> O conhecimento inquestionavelmente seguro se dissolve em um conjunto de opiniões unidas de modo livre, sem mais o caráter de agregado muito constrangedor. Interpretações firmes da realidade torna-se hipóteses. Convicções tornam-se questões de gosto. Preceitos tornam-se sugestões. Estas mudanças na consciência criam a impressão de certa superficialidade. (BERGER e LUCKMANN, 2004, p. 60).

O campo religioso é complexo, tentar fazer simplificações seria um esforço teórico vazio, por isso, no que tange a relação do historiador com a religião é importante destacar que a execução de uma pesquisa nesta área não deve ser uma defesa do próprio ponto de vista, ainda que possamos apontar que existe relativa dificuldade de fazer ciência quando a crença pessoal fala mais alto. Ao passo que, embora pretendamos construir uma pesquisa que se propõe a uma reflexão histórica e crítica do tema, não temos a pretensão de esgotá-lo. Além disso lembramos a própria lógica da pesquisa científica a qual indica que o pesquisador, e no nosso caso o historiador, não deve nortear sua investigação científica por juízos de valor, crenças pessoais ou seu próprio subjetivismo, embora pontos sempre presentes em todo ser humano, maculam a produção do conhecimento que se presta cientifico.

Desta forma, o desenvolvimento da pesquisa deve partir de uma abordagem qualitativa, baseada em uma revisão da literatura para encontrar no grupo de autores/pesquisadores selecionados a discussão epistemológica acerca destes conceitos. Logo, trata-se de um estudo baseado em fontes secundárias, cujas bases de busca será, sobretudo: google acadêmico, scielo, educapes, biblioteca física da UEG.

Perspectivas teóricas sobre religião, religiosidades, pluralismo religioso e intolerância religiosa a partir da historiografia

O estudo das religiões é bastante amplo e o seu processo de definição é bastante complexo, tendo em vista que existem diferentes interpretações e construções teóricas sobre este conceito, além de um vasto campo teórico. Assim, pensando em apresentar o que é religião a partir do debate teórico, é importante destacar o que Sergio da Mata compreende acerca deste ponto: “a história das religiões nada tem de ‘religiosa’. O estudo histórico da religião não se pode pautar pelos termos do discurso que a religião elabora sobre si mesma.” (DA MATA, 2013, p. 11).

Já para Geertz (1989), religião é:

> (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

> (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas." (GEERTZ, 1989, p. 105)

Para Hanegraaf (2017), o conceito de religião seria "qualquer sistema simbólico que influencie as ações humanas, fornecendo possibilidades para manter contato ritualisticamenteentre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significados." (HANEGRAAF, 2017, p. 239.). Durkheim (2003), por sua vez, afirma que religião é "um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem." (DURKHEIM, 2003, p. 32).

A exposição destes conceitos ilumina nossa compreensão para os demais que, de certa forma, deste decorrem. No que tange a questão do pluralismo religioso é importante demarcar sua força a partir da chamada modernidade, pois há uma ruptura social quanto à liberdade de transitar entre as religiões. Muito embora haja uma predominância secular no cristianismo, hoje podemos e devemos falar em diversidade religiosa, liberdade de crença e questionar os monopólios religiosos. Hoje é possível falar em escolha de religião pelo fator "escolha" e não pela coerção social ou moral advindas de uma tradição. Cada indivíduo busca a opção religiosa que melhor lhe apraz, sem medo de uma punição como outrora ocorria. A modernidade traz consigo a possibilidade de mudar de crenças, de hábitos, de credos. No entanto, o ponto focal é que a existência de uma sociedade pluralista se dá em processo, ao longo de lutas, manifestações e desconstruções de ideias arcaicas e arraigadas, com sustentáculo no respeito. (TEIXEIRA, 2007).

A Religião se manifesta no mundo material como uma teia de símbolos, uma construção simbólica da manifestação individual e coletiva de práticas religiosas. No entanto, também precisamos refletir acerca do movimento da mudança de valores e crenças que podemos verificar na sociedade com o passar dos tempos, pois o que um dia é valor para os pais, na geração de seus filhos pode não vir a ser ou ser ressignificado, e assim segue o movimento da sociedade com tendência a maior flexibilização em detrimento a rigidez que se verificava no passado.

Muito deste movimento para a mudança, perpassa pelas chamadas crises de sentido que impulsionam as pessoas a buscarem novos valores e formas de se fazerem, estar no mundo que é marcada pela era da modernidade. Como vivemos em uma sociedade plural, os sentidos das coisas são diferentes para cada indivíduo e assim verificamos a existência de diferentes ordens de valores em uma mesma sociedade. "O estado que resulta desses pressupostos pode ser

chamado pluralismo. Quando ele mesmo se desenvolve como um valor supra-ordenado para a sociedade, podemos falar de pluralismo moderno" (BERGER e LUCKMANN, 2004, p. 36). Há aqui a possibilidade de externar diferentes formas de pensar, ser e crer, porque há cada vez mais um desapego as regras antes fixadas e o entendimento por um mundo pluralista.

O pluralismo religioso vem acompanhado das crises de sentido e nas sociedades mais desenvolvidas o pluralismo está mais presente, mais desenvolvido. Nesse sentido, segundo Berger e Luckmann, "o indivíduo cresce num mundo em que não há mais valores comuns, que determinam o agir nas diferentes áreas da vida, não há uma realidade única, idêntica para todos, (BERGER e LUCKMANN, 2004, p. 39). Essa relação dialética de perda de sentido e uma nova criação de sentido se verifica em diversas searas da sociedade, sobretudo relativo à questão da diversidade religiosa. Nesse sentido, "o termo 'pluralismo' tem uma longa história na qual ele significa basicamente que há várias maneiras de ver a realidade." (BERGER e LUCKMANN, 2004, p. 19).

De acordo com Berger e Luckmann "com a mudança do papel da tradição, uma nova dinâmica social vem introduzida, e com ela, a exigência de um modo de vida mais aberto e reflexivo." (BERGER e LUCKMANN, 2004, p. 71), ou seja, "enquanto na sociedade pré-moderna a tradição possibilitava a continuidade de uma memória, no tempo moderno esta situação se altera." (Ibid., p. 71). No entanto, se questionarmos a verdade de cada religião a conclusão mais adequada, segundo os autores supramencionados, é a de que todas as religiões são verdadeiras, procuram transmitir através de suas manifestações, por mais estranhos que pareçam as necessidades humanas. Todas as religiões são verdadeiras a seu modo, todas correspondem às necessidades humanas com suas formas, ritos e mitos cada uma a sua maneira. Também não podemos esquecer o papel social de cada religião na sociedade, haja vista que carregam uma tradutibilidade do próprio comportamento social a seu tempo. Como assinalam Berger e Luckmann, "todo grupo que deseja proteger-se das consequências da pluralização dever erguer seu próprio ´muro da Lei`" (BERGER e LUCKMANN, 2004, p. 50).

Pluralismo não é um fenômeno na mente de um pensador, ele é vivenciado por pessoas na sua lida diária. Na modernidade a expansão do pluralismo religioso origina-se em decorrência do secularismo e a laicização do estado. Se o estado é laico o pluralismo religioso será aceito na sociedade sem restrição, nessa sociedade haverá abertura para escolha sem interferências externas, pois o secularismo visa um estado democrático e livre. Neste aspecto não existe mais um monopólio religioso, mas uma abertura a um novo paradigma que valoriza a pluralidade religiosa e a liberdade do indivíduo.

Nos dias de hoje é muito mais claro a questão da escolha individual atrelada cada vez

mais a liberdade como um direito fundamental, sobretudo quando falamos em liberdade de escolha de credo, crença e religião. Vivemos em um país que se propõe a aceitar todas as religiões e proteger os indivíduos de discriminação religiosa e outros atos atentatórios contra a liberdade de crença, pelo menos do ponto de vista legal, ao que afirma a Constituição Federal de 1988:

> **Art. 5º** Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:
> **VI** - e inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

Já no ano de 1989, apenas 01 ano após a promulgação da Lei Maior, foi publicada a Lei n. Lei n. 7.716/1989 que considera crime a prática de discriminação ou intolerância religiosa e estabelece: "art. 1º Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional." E ainda em seu artigo 20, dispõe que também é crime "praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional." O fato de termos uma legislação criminalizando a prática entendida por intolerância religiosa não significa que o ato não ocorre em nossa sociedade, pelo contrário, mas significa que o Estado não compactua do ato e adota uma postura de reeducar os comportamentos sociais através da punibilidade e, embora não seja o bastante já temos um avanço quando confrontamos a história e lembramos as bases religiosas e escravocratas que fundam o Brasil. A violência está presente apesar dessa vasta opção de religião, é um tema complexo tratar de religião e intolerância. Se o mundo é grande o bastante para comportar a todos, as religiões variadas em suas manifestações, o pluralismo já fala por si só. É preciso superar as situações de conflito e intolerância. Também acompanhamos o entendimento de que

> A modernização significa transformação radical de todas as condições externas da existência humana. Como sempre se afirmou, o motor dessa transformação gigantesca é a tecnologia dos últimos séculos, baseada nas ciências modernas. Em plano puramente material este desenvolvimento trouxe consigo uma enorme expansão de possibilidades." (BERGER e LUCKMANN, 2004, p.61).

Também lembremos o que dispõe o artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), a qual afirma que "toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião", o que significa que este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

A intolerância religiosa se materializa na imposição de uma crença sobre outra como manifestação do “certo” e “errado”, em tentativas de desqualificar a religião que é diferente como sendo uma seita e assim buscar legitimar sua religião como a “escolhida”. E é neste sentido que a luta contra a intolerância se posiciona, haja vista que as crenças devem coexistir e não serem vencidas. A intolerância é manifestada de forma mais latente em relação as religiões afro-brasileiras como candomblé, umbanda são discriminadas em sua maneira de manifestação.

> A pertença a esta ou àquela igreja já não é auto-evidente, mas resultado de uma escolha consciente. Mesmo aqueles que decidem permanecer com a confissão religiosa de seus pais estão fazendo semelhante escolha: poderiam ter mudado de confissão ou de pertença religiosa, ou ainda ter saído simplesmente da Igreja. (BERGER e LUCKMANN, 2004, p. 61).

No entanto, vivemos em uma sociedade pluralista. As pessoas não se contentam com as regras impostas com as formas vindas prontas, com as tradições impostas, então passam a buscar no vasto campo a religião que mais lhe convém. É sobre encontrar o seu lugar na religião que bem entender ou não querer estar em um destes lugares de religião e mesmo assim poder ser respeitado. Não existe nesse mundo pluralista uma ordem de valores iguais para todos e a legislação é uma forma de garantir as pessoas o direito de escolha, embora ainda sejam necessárias muitas outras ações para que as pessoas não precisem ter medo de esconder suas crenças.

A intolerância religiosa é um ato de violência que tanto pode ser físico quanto moral, mas sempre está imbuído de uma tentativa de apagamento da religião, crença ou credo do outro que é diferente. Nesse contexto pluralista, onde as pessoas tem a liberdade de transitar pelas várias manifestações empíricas, pois é um direito a ser respeitado.

> Todavia, tais rubricas gerais na verdade encobrem a enorme variedade empírica das disposições envolvidas e tendem a assimilá-las aos tons muito graves da maior parte de nossa própria vida religiosa. As inclinações que os símbolos sagrados induzem, em épocas e lugares diferentes, vão desde a exultação até a melancolia à autoconfiança à autopiedade, de uma jocosidade incorrigível a uma suave apatia. (GEERTZ, 1989, p. 71).

Olhar sobre a diversidade religiosa, depende do olhar do observador, que muitas vezes não enxerga as diferenças. A realidade é diversa, múltipla, mesmo dentro do quadro das religiões centenárias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É importante mencionar que o presente trabalho se propõe a uma reflexão histórica e crítica do tema, mas sem a pretensão de esgotá-lo, pois trata-se de um tema amplo e que se dilui na sociedade e no tempo, por isso, está longe de ser uma temática superada no mundo acadêmico.

Aceitar a diversidade e um mundo plural pode até ser um caminho ainda tortuoso, mas muito do processo de desconstrução de preconceitos inicia pelo debate aberto dos temas, sobretudo na academia e nos espaços coletivos da sociedade. As diferenças não devem ser abafadas, mas evidenciadas para a construção de uma sociedade concretamente plural.

Assim, ao falar de pluralismo religioso é saber lidar com aquilo que é diferente apesar da dificuldade de lidar com o novo, fora do nosso padrão, da nossa tradição. Seguir regras é bem mais fácil, ao falar de religião também há esse desafio de lidar com o diferente, verificar se as estruturas religiosas ainda falam e tem significado na vida de seus seguidores. Em outras esferas da vida lidar com o pluralismo parece ser mais fácil, mas quando se fala em religião a situação é mais complexa por se tratar de algo que estrutura a vida, organiza suas crenças, sua forma de manifestação.

Comumente nos agarrarmos em nossa certeza religiosa, e quando isso acontece preciso afirmar que estou na religião certa, verdadeira, ao afirmar estou colocando a margem a outra forma de crença. Os desafios são muitos, lidar com o pluralismo na vida, que tanto nos desafia e o pluralismo religioso através da aceitação, acolhimento, respeito a forma de crer do outro.

Viver num mundo plural, democrático, com ampla liberdade de escolha é bem saudável, com respeito tudo se torna melhor. Quando nós falamos em pluralismo religioso é o diálogo, mapeamento, demandas de tradições religiosas são necessárias. A defesa dos direitos humanos entra nesse mundo pluralista como uma bandeira a ser erguida pois é aceitar que o diferente existe.

Em uma sociedade onde pluralismo religioso se faz presente é preciso construir uma situação nova que abre caminho e proporciona ambientes propícios à tolerância e o respeito recíproco.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno.** Petrópolis-RJ, Vozes, 2004.

DA MATA, Sérgio. **História & religião**. Autêntica, 2013.

DE PAULA SILVEIRA, João Paulo; SOFIATI, Flávio Munhoz. **As novas religiões na contemporaneidade: a propósito da modernidade religiosa tardia** The new religions in the contemporary: toward on religious late modernity. Disponível em: https://revista.ueg.br/index.php/sapiencia/article/view/6985 Acesso em: 20 jun. 2022.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. [S. trad..] Rio de Janeiro: LTC, 1989.

REIMER, Ivoni Richter. **Trabalhos acadêmicos: modelos, normas e conteúdos**. São Leopoldo: Oikos, 2014.

STERN, Fábio L. HANEGRAAFF, Wouter J. **Definindo religião, apesar da história**. Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, v. 14, n. 1, p. 202-247, 2017.

TEIXEIRA, Faustino. **O pluralismo religioso e a ameaça fundamentalista**. Numen, v. 10, n.1 e 2, 2007. Disponível em: http://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21672 Acesso em: 17 jun. 2022.

POIS VALE MAIS UM ESFORÇO E RESOLUÇÃO PARA O TOMAR QUE EXPERIMENTAR O AMARGOSO TRAGO DA MORTE: A PREOCUPAÇÃO E TRATAMENTO DE VENENOS NO BRASIL COLONIAL

Adriano Santos da Costa Alves[514]

A sociedade da América portuguesa durante o período colonial teve de lidar com uma quantidade de desafios, principalmente pelo próprio ideal da colonização, que limitou os recursos aos quais colonos tinham acesso, somados a isto a proximidade dos indivíduos a natureza selvagem e a escassez de médicos de formação, remédios advindos da Europa e de centros para tratamento fez com que a necessidade de cuidados médicos fossem administrados localmente com os recursos e saberes disponíveis, isto se torna mais visível no tratamento e cuidados transmitidos sobre os venenos existentes na colônia que eram não apenas frutos da realidade colonial, mas do surgimento de novos saberes e práticas médicas em associação a permanências de concepções e práticas remanescentes da Idade Média que servem para criar algo específico para a realidade colonial.

Palavras-chave: Venenos, Tratamentos, Brasil colonial.

Introdução

O foco nos temas voltados a saúde e doenças no Brasil colonial entre os séculos XVI ao XVIII tem estado cada vez mais em foco nas últimas décadas e neste contexto há se levantado novas perspectivas e interpretações dos diversos agentes ligados às práticas de cura, assim como também as próprias noções do que significa curar, saúde e doenças no contexto colonial.

Neste contexto também é notório ao se observar fontes históricas do período colonial destinadas a abordar sobre a saúde dos colonos que havia temas que convergem entre diferentes autores, tais como a indicação a remédios para combater às doenças mais comuns entre os

[514] Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal de Goiás, sob orientação da Doutora Adriana Vidotte, email: adrianosantos97@discente.ufg.br

colonos, assim como cuidados a serem tomados dependendo do clima da região ou da colônia como um todo. Entre esses assuntos temos a presença de trechos e capítulos de obras feitas por praticantes de cura que abordaram a necessidade e os métodos de se curar aqueles que fossem acometidos por envenenamento.

Para se entender a razão para a necessidade de tratar dos envenenados tenha surgido e ganhado destaque nas obras luso-brasileiras sobre os cuidados a saúde, é necessário compreender às condições coloniais, para entender quais indivíduos se dedicaram ao cuidado da saúde dos colonos e quais se dedicaram às escritas sobre a saúde e assimilar como às condições sociais e às concepções sobre o mundo, natureza e corpo nortearam às práticas e saberes terapêuticos no Brasil colonial entre os séculos XVI ao XVIII.

Inicialmente ao período colonial, houve uma ausência significativa de físicos bachareis no território da América portuguesa, causado pela proibição desta e outras ciências serem ensinadas na colônia, forçando com que aqueles que quisessem exercer tal formação tivessem uma formação na metrópole pela Universidade de Coimbra.

Isto acabou gerando um problema para os colonos, pois a ausência destes profissionais contribuiu junto com as enfermidades conhecidas e as desconhecidas pela população para que a questão da saúde se tornasse uma necessidade imediata e que pudesse ser resolvida sem tardar, neste contexto surge na colônia uma crescente ação dos praticantes de cura que visavam atender as necessidades dos colonos no campo da saúde.

Por conta da necessidade surge na colônia o uso e a incorporação e a difusão de saberes terapêuticos entre elementos da cultura indígena principalmente através da ação de ordens religiosas no Brasil, como os jesuítas, assim como de elementos da cultura africana trazidos e disseminados entre a população africana escravizada cuja natureza do trabalho fazia com que fosse necessários constantes cuidados, que muitas vezes eram praticados pelos próprios escravizados.

> Revolucionava-se a farmacopéia portuguesa a partir dos testemunhos dos jesuítas e cronistas e do uso de novas fórmulas medicinais, aprendidas inicialmente com indígenas e depois com os africanos. A sobrevivência física quotidiana e o tratamento de doenças impunham a descoberta urgente de mecanismos compensatórios das mazelas inerentes aos pesados encargos da escravidão e às intempéries da natureza, como plantas e animais venenosos. (CALAINHO, p .6 , 2009).

Estes conhecimentos são usados em conjunto com o conhecimento medicinal europeu para se criar tratamentos para os colonos enfermos de modo a atender a necessidade da população, entre estas nota-se em especial uma preocupação no tratamento dos venenos, pois

demandam um atendimento especializado e imediato para que a vida daquele acometido de tal mal pudesse ser preservada.

> Ao se considerar a medicina enquanto amálgama cultural, nada mais revelador que análisá-la no século XVIII, pois duzentos anos de convivência entre brancos, negros e índios foram certamento suficientes para que suas culturas se entrecruzassem e originassem uma formação social fortemente marcada pela especificidade. (RIBEIRO, p . 24, 2005).

Então encontra-se a presença em algumas das obras mais famosas sobre os tratamentos terapêuticos do período colonial espaços dedicados a cura de picadas de animais peçonhentos e dos venenos, tais como a obra *Erário Mineral* do cirurgião Luís Gomes Ferreira publicada no século XVIII e posteriormente a obra *Formulário ou Guia Médica*... do médico Pedro Luís Napoleão Chernoviz publicado no século XIX, em ambos nota-se elementos interessantes sobre os principais venenos que preocupavam a sociedade brasileira e como tratá-los, através destas descrições podemos notar diversos elementos sobre as concepções sobre as doenças, sobre a saúde, a relação com o indivíduo com a natureza e o uso da mesma.

Venenos e o seu tratamento no Brasil colonial

Portanto estudar sobre os tratamentos dos venenos neste período e espaço demanda uma compreensão também sobre estes elementos, isto é possível ao analisar o *Erário Mineral* ao qual iremos concentrar às observações, pois esta obra demonstra uma visão sobre o tratamento das principais enfermidades que atemorizaram a população, principalmente da região de Minas Gerais onde o cirurgião e autor da obra havia exercido seu ofício.

A formação de Luís Gomes Ferreira como cirurgião também ajuda a perceber elementos em comum entre a medicina erudita praticada e ensinada formalmente em Portugal (onde havia aprendido o ofício de cirurgião) assim como os elementos que eram difundidos e praticados pela medicina "popular" realizada pelos diversos praticantes de cura.

Por fim, o *Erário Mineral* apresentam um elemento que o torna uma fonte interessante para analisar não apenas o saberes médicos, mas também o cotidiano da sociedade brasileira daquele período, pois o livro mistura elementos científicos como às descrições das doenças, suas causas e o tratamento, mas também trazia consigo relatos e argumentos que o aproximavam também de uma obra literária.

> No século XVIII a literatura abrangia uma noção muito ampla, abarcava tudo aquilo que hoje consideramos científico, filosófico, teológico, ensaístico e até mesmo epistolar. O próprio termo "literatura" é um conceito moderno, da

> transição do século XVIII para o XIX. Eliane Muzzi, ao fazer uma análise crítica do Erário Mineral percebe naquele tratado médico uma relação do discurso de enunciado científico com o discurso literário. (CAPANEMA, p .43, 2013)

Um elemento que marca o Brasil colonial, era a fluidez dos espaços, uma característica herdada de certos elementos portugueses como observado na produção e divulgação desta obra em Lisboa, mas como contemplado não apenas a ação dos cirurgiões trafegavam entre às áreas que geralmente eram associadas aos físicos bachareis, mas também o dos boticários e de outras praticantes de cura, então a noção destes indivíduos em geral são uma síntese destes dois universos de saberes, o erudito e o popular.

Portanto ao analisar, o tratado XI do *Erário Mineral,* intitulado *Dos Venenos e Mordeduras venenosas*, o autor apresenta em sete capítulos os principais venenos, suas causas e sintomas e por fim às principais formas de tratá-lo e neste processo é possível se notar alguns elementos sobre a noção do autor sobre a saúde e o corpo humano e esta concepção impacta a forma com o qual determina os métodos de tratamentos terapêuticos.

Inicialmente nota-se que a concepção sobre o corpo, saúde e doenças que o autor traz consigo vinha de uma tradição da medicina portuguesa medieval, de entender que o cosmo como uma totalidade se encontrava interligado e em harmonia, essa harmonia entretanto não era sempre estável e duradoura e quando ocorrem desequilíbrios neste cosmo havia portanto uma suscetibilidade a desastres. Esta compreensão era importante porque o corpo humano e a natureza eram vistos como partes destes cosmos e sujeitos aos desequilíbrios e igualmente importantes para a manutenção do equilíbrio.

No caso do corpo o que deveria se encontrar em equilíbrio seria os humores, ou seja, quatro líquidos presentes no corpo (fleuma, sangue, bile amarela, bile negra), conceito este que surge na Antiguidade e que se mantém firme no período colonial como observado no *Erário Mineral,* na visão dos praticantes de cura de tradição lusitana estes humores poderiam ser desequilibrados no contato do homem com o meio, então o clima, ambiente tanto vegetal.

Na visão do autor a natureza dos venenos era determinado se estes poderiam ou não vencer a natureza do corpo, pois a percepção sobre a natureza deste período se difere da compreensão contemporânea, no período colonial a natureza é visto como a origem das enfermidades, não à toa o autor separa no primeiro capítulo deste tratado afirmando que:

> De três qualidades são os venenos, porque uns são minerais, outros animais e outros vegetais: os minerais são os venenos, que fazem das minas, os animais são os que se tem ou fazem os animais, e os vegetais são os que se tirão das ervas. (FERREIRA, p.453, 1735).

Mas ao mesmo tempo era possível o tratamento através da natureza como observado em outro parágrafo presente neste mesmo capítulo: "...Pois se a natureza vencer o tal veneno, e corrosão, ainda que o doente tenha ânsias, sempre escapará da morte, e sendo ajudada com os seus contrários, muito melhor o vencerá "(Ferreira, p. 452, 1735).

Percebe-se que na visão dos colonos e principalmente daqueles que se ocupavam do tratamento das enfermidades, havia duas percepção sobre a natureza que coexistiam e se completavam para aquela sociedade que vivia em constante contato com os elementos da fauna e da flora brasileira.

A primeira percepção era de que a natureza era nociva, sendo a origem de muitos dos riscos a saúde dos colonos, seja através do clima das regiões, do terreno que poderia ser perigoso ou como abordamos anteriormente através do venenos de origem vegetal, mineral e animal, dentre estes os mais comum eram os envenenamentos de origem vegetal e principalmente de origem animal através de animais peçonhentos.

Não distante vemos em tratados médicos citações e tratamentos de como lidar com os venenos das cobras da fauna brasileira, principalmente às mais venenosas como a surucucu, tal importância e cuidado se tinha em relação às picadas de cobras que no Erário Mineral o autor dedica dois capítulos do tratado XI para relatar os riscos e cuidados necessários para cuidar daqueles que foram mordidos por uma cobra venenosa ou por "cão danado".

> As cobras de cascavel são tão perigosas as suas mordeduras que mui poucas pessoas escapam da morte… para escaparem de tão evidentíssimo perigo, hão de preceder três coisas: a primeira, que se lhe acuda logo, se possível for no mesmo instante ou na mesma hora, com os remédios abaixo apontados; a segunda que, o que estiver mordido, se não deixe ver de mulher que esteja com a sua conjunção mensal; a terceira que o doente que estiver mordido se não molhe ou passe rios; e, se se não guardarem estas três condições, será dificultosíssimo o escapar da morte, para o que se deve logo dispor como católico, e para melhor segurança se observarão as mesmas três coisas nas mais mordeduras; e o não se sangrarem fazem quatro, como adiante direi, e a razão por quê. (FERREIRA, p .468, 1735).

Por outro lado, por mais que a natureza apresentasse desafios e riscos para os colonos, ainda era visto de uma forma positiva pela população de modo geral, principalmente por aqueles que lidavam com os doentes, pois se acreditava que do mesmo modo que a natureza poderia causar doenças e moléstias, poderia ainda sim ajudar no combate às mesmas e restaurar a saúde dos enfermos.

> A raiz de cipó chamada pacacoanha, ou por outro nome poalha, nomes que lhe deram os gentios carijós e por eles descoberta, é uma raiz delgadinha e com muitos nós, enozelada e torta; são estas raízes o único e certo remédio para

> curar cursos, ou sejam de sangue ou sem ele, como eu tantas vezes experimentado e se pode ver no tratado sétimo, e também é remédio contra os venenos, feitas as raízes em pó e tomando dele uma oitava em vinho generoso, ou caldo-de-galinha, ou água quente. (FERREIRA, p. 463-464, 1735).

Isto é perceptível na colônia principalmente nas regiões mais afastadas do litoral onde a população recorre ao plantio de plantas medicinais perto de suas moradias para o tratamento dos enfermos, pois não podia haver a dependência de remédios que não podiam ser obtidos com urgência para o tratamento das necessidades mais imediatas.

Outra razão para a natureza ser vista de maneira positiva pelos mais eruditos e pela administração colonial era seu valor perante a sociedade europeia, ao longo dos séculos de colonização foram descobertos uma grande quantidade de remédios a partir da flora e fauna local e que eram exportados para Portugal, então foi comum na colônia a vinda de eruditos que estudaram às moléstias e tratamentos locais para descoberta de novos remédios.

> Foram enormes as colaborações do Brasil e demais domínios à medicina do reino durante todo o período colonial. Conforme se analisou no capítulo anterior, o contato assíduo entre europeus, africanos e ameríndios conferira novos contornos à medicina tradicional, enriquecendo-a significativamente. (RIBEIRO, p. 47, 2005).

Então combater os venenos a principal forma de tratamento era a excreção, nesta hora era necessário se utilizar de métodos que fossem, desta forma era recomendada uma boa quantidade de remédios com esta finalidade, principalmente através dos vômitos, mais comumente nos casos de venenos consumidos, principalmente os de origem vegetal.

A necessidade pelos remédios nos leva a perceber algo indispensável neste tratado que é o reconhecimento da ausência dos principais remédios utilizados em Portugal no tratamento das doenças, isto leva os colonos, principalmentes aqueles que lidavam com a saúde a experimentar e utilizar a natureza por conta da crescente necessidade para os indivíduos da colônia brasileira, mas também havia uma outra causa para a exploração da natureza na busca por remédios para a Europa que via na natureza brasileira possíveis oportunidades da obtenção de riquezas e saberes que poderiam ser utilizadas naquele continente.

Por isso, viu-se no século XVIII e XIX um grande fluxo de estudiosos da área da botânica que vieram para a colônia aprender mais sobre a flora local e as possíveis descobertas e usos de uma nova variedade de plantas, frutos, raízes e etc.

Muitas destas descobertas foram publicadas em tratados de saúde como o caso da obra que temos analisado, embora houvesse um relativo baixo interesse ainda era visto como uma descoberta útil, mas também nota-se que estes tratados se tornaram bastante populares na

colônia por serem visto como manuais que ajudaram muitos praticantes que lidavam com a saúde a entender os usos da natureza brasileira.

Desta forma nota-se que o autor sempre buscava recomendar remédios possíveis de serem encontrados ou feitos na colônia, isto era uma característica encontrados em todos ás obras que buscavam trabalhar sobre a saúde no Brasil, devido a distância entre Portugal e Brasil era inviável a dependência de métodos e remédios que poderiam ser conseguidos somente na metrópole, associado à necessidade prática era a compreensão de que às enfermidades encontrados no Brasil eram particulares a região, mesmo sendo similares a enfermidades que poderiam ser encontradas em Portugal.

> Não sei que haja professor algum que até o dia de hoje tenha escrito das enfermidades das Minas, nem ainda do Brasil, e não haverá pessoa que ignore serem os tais climas diferentes dos de Portugal e da Europa, porque, ou em mais ou em menos, diferem, e, na minha opinião, o clima das Minas é totalmente diferente de todos os mais; e, sendo isto assim, como sem dúvida é, por muitas razões não haverá quem, com razão, calunie o que disser neste meu livro, ainda que pareça impossível, pois não só o clima é diferente, mas a causa das enfermidades e os humores que as produzem… (FERREIRA, p .1, 1735).

O Medo da morte e a busca por pela cura e consolo

A necessidade imediata de tratamento como no caso das picadas de animais peçonhentos demandavam uma urgência no tratamento, por isso Luís Gomes recomendou que às primeiras medidas fossem tomadas de imediato, então recomendava-se a cauterização do local da ferida e o uso de elementos que fossem de fácil acesso, inclusive o uso da urina e de fezes para o tratamento.

> Nota que o esterco humano, a pólvora e o enxofre se experimentaram no Sertão em pura necessidade, porque, segundo me afirmou uma pessoa de crédito que tinha calculado o Sertão, que, sucedendo uma cobra picar ou morder a um homem que estava só, ali ficou sem se poder mover de um lugar, pelas dores e ânsias do coração, adjunto tudo com o temor da morte; não viu recurso algum senão o do seu próprio esterco, por ter ouvido dizer que era bom. Tomou-o desfeito em água fria, por se chegar para um córrego, e logo sentiu que se foram desvanecendo as ânsias e que, tomando-o por mais vezes, ficou são; (FERREIRA, p . 473, 1735).

O medo da morte associado a escassez de físicos e tratamentos levaram os praticantes a terem de descobrir a adotar novos métodos menos ortodoxos, mas que se pautavam na lógica estabelecida e que eram aceitos pelos colonos como uma alternativa a morte, é importante compreender que os indivíduos na colônia se encontravam sem muitas opções de tratamentos e

pela necessidade experimentaram e difundiram diversas táticas de sobrevivência na tentativa de tratar os necessitados, como autor esclarece:

> Também pode acontecer a mordedura em ocasião que não haja vontade de fazer curso; sendo assim, se provoque com ajuda e faça-se todo o possível porque o doente tome este singular remédio, pois vale mais um esforço e resolução para o tomar que experimentar o amargoso trago da morte. (FERREIRA, p. 471, 1735).

Esta perspectiva não se desvinculou da concepção de medicina visionada por Hipócrates e seguida pelos médicos portugueses que viam como objetivo de ofício diminuir o sofrimento dos doentes e a violência das doenças. Isto fica melhor destacado ao perceber como o receituário recomendado visava muitas vezes combater os sintomas das doenças em primeiro lugar.

Ainda relativo a esta concepção hipocrática, encontramos em diversos línguas o aforismo “Curar algumas vezes, aliviar muitas vezes e consolar sempre.”que embora a autoria seja bastante discutida, consegue ser um resumo eficiente da visão de Hipócrates que foi herdada pelos praticantes de cura ao longo dos séculos, o que nos interessa é a última parte “consolar sempre”.

Então não apenas a busca pelo tratamento era necessário, mas também amenizar o sofrimento e trazer alguma forma de conforto na esperança de curas a partir dos elementos que o indivíduo tinha a sua predisposição como também fossem de fácil acesso pois a necessidade demandava estas características.

É notório tanto no Erário Mineral como em outros tratados médicos a presença de remédios que não possuíam tantos dados empíricos para comprovar sua eficácia no tratamento, como o uso de fezes humanas para o tratamento de venenos, algo cujo o próprio autor admite ao relatar que uma de suas recomendações é baseada em histórias que ouviu.

Isto ocorria pela necessidade de tentar não apenas acudir a pessoa envenenada mas de certa forma fornecê-la algum consolo, oferecendo todas as formas possíveis e conhecidas de tratamentos, sejam pautadas na empiria, em relatos e como veremos, em ideias mágicas e/ou religiosas.

Vemos, por exemplo, o uso e recomendação de partes dos corpos de cadáveres para usos terapêuticos, pois se via no corpo humano uma ligação mais forte e íntima com o sagrado e com a natureza, então era comum que fosse usado no tratamento dos enfermos, como defendido pelo cirurgião Luís Gomes Ferreira:

> Aqueles que, sendo moços robustos e mui potentes para com suas mancebas, casando-se se acharão incapazes de consumar o matrimônio, estes, diz o doutor Curvo na Observação 101, que se defumem as suas partes vergonhosas

> com os dentes de uma caveira postos em brasas, e, sem mais outra alguma diligência, ficarão desligados e capazes dos atos conjugais sem dúvida alguma. (FERREIRA, p .195, 1735).

Rezende (2009) apresenta que: *"É interessante observar como as crenças religiosas e os sistemas filosóficos exerceram influência na interpretação da natureza das doenças e na prática da medicina."*, a sociedade brasileira ainda encontrava-se enraizada nos preceitos religiosos vigentes em Portugal, como consequência era visível em todos os campos da sociedade a influência dos pensamentos tradicionais da religião e isto não exclui as práticas terapêuticas.

Porém, na sociedade brasileira encontra-se em consonante a tradição religiosa cristã a presença de elementos das crenças indígenas e africanas, tornando a presença de elementos mágicos-religiosos ainda mais frequente nas práticas médicas na colônia.

Um veneno a partir do sangue, avisos e cuidados a cerca do sangue menstrual

Observamos no último capítulo XI do Erário Mineral, intitulado " Se o sangue menstrual é venenoso e que danos faz", onde o autor apresenta que o sangue menstrual não seria apenas um veneno, mas em suas palavras, um veneno perverso e maligno que teria características quase sobrenaturais, como por exemplo:

> Todas as plantas por onde a mulher passar ou lhe pegar com sua mão se secarão, de tal modo que nunca mais tornarão a nascer; os cães que comerem o sangue menstrual se farão danados, e toda a mulher que, andando prenhe e lhe vier o mênstruo, a criança que parir nunca será forte; e toda a que lhe não baixarem os meses, não emprenhará e, andando com eles, vendo-se a um espelho, ficará manchado e sem luzimento. As criaturas humanas, se por malícia ou erro, comerem sangue mensal, ficarão loucos e sem juízo, como eu vi um homem como uma torre e bem disposto que ficou sem juízo, e, como era rico, deram-lhe tutor, e assim veio a morrer. Outros muitos danos faz além destes e dos que ficam referidos. (FERREIRA, p. 474-475, 1735).

Este tipo de pensamento é herança da aproximação que a medicina, seja erudita ou popular, tinha com o campo religioso e isto ocorria independente da etnia da qual havia se originado, no caso dos povos indígenas às doenças eram tratadas pelos pajés, que para além da cura dos enfermos também servia de liderança espiritual, vemos o mesmo acontecer um movimento semelhante entre os escravizados trazidos da África cuja percepção sobre as enfermidades era de que às mesmas tinham muitas vezes origens e tratamentos sobrenaturais e por fim no caso do povo lusitano não era tão distante, a natureza religiosa da sociedade medieval havia em certa medida permanecido na colônia durante o período moderno.

Estes resquícios que permanecem na Modernidade nos ajudam a compreender os limites, ações e sentidos entre o campo científico e o imaginário mágico-religioso. Em um primeiro momento deve-se compreender que ambos os espaços científicos e o sistema de crença no sobrenatural não são elementos que demonstraram o "atraso" da sociedade colonial, mas ao invés disso mostra um enraizamento do pensamento medieval resistindo e adentrando o período moderno, demonstrando como não se pode ver a história dos campos científicos de maneira progressiva e/ou uniforme.

Ainda no campo do imaginário, não havia entre os eruditos uma compreensão que separava a matéria da essência, isto é visto com a citação e inspiração nas antigas autoridades médicas, Hipócrates, Galeno e Avicena, sendo que estas figuras paternas da medicina acreditavam em uma profunda ligação entre o cosmo e os seres humanos.

> De acordo com a patologia humoral, o homem era o resumo do universo e continha dentro de si as mesmas qualidades dos quatro elementos fundamentais da natureza. A saúde do indivíduo ficava na dependência do equilíbrio dos humores elementares, mas sempre submissos à influência dos astros. Contendo em si às partes essenciais do universo, o corpo-microcosmo simbolizava a perfeição do Criador. (RIBEIRO, p. 73, 2005).

Nesta citação conseguimos extrair como a compreensão medicina institucional consigo conciliar o campo religioso com o conhecimento científico, pois neste modelo de sociedade não havia uma separação tangível entre estes campos, pois o corpo era visto em sua totalidade material e sua "essência" e o desequilíbrio em uma das partes poderia comprometer o resto do microcosmo que seria o corpo humano, então era necessário tratar as enfermidades da "alma" e às enfermidades do corpo, não remoto a isto vemos na colônia a ação de ordens religiosas e membros eclesiásticos agindo em prol do tratamento dos colonos, indígenas e escravizados, como por exemplo, a ação dos jesuítas nos aldeamentos.

É possível também notar conselhos terapêuticos que envolviam o aconselhamento de orações a santos específicos no tratamento de enfermidades do corpo e da alma, um resquício do imaginário medieval que via nos santos portfólios que seriam suas esferas de ação, sendo vistos como intermediários entre o poder divino e a população terrena. Este tipo de pensamento era não apenas permitido, mas incentivado pela Igreja, desde que a fonte de cura e o tratamento fosse considerado de natureza divina e não demoníaca.

Para fazer um discernimento entre as duas forças o que se observava não era a natureza do tratamento ou prática religiosa, mas quem o praticava, como observado por Ribeiro (2005) os elementos mágicos-religiosos eram reservados apenas às figuras ligadas a medicina erudita dos físicos e cirurgiões e aos membros eclesiásticos da Igreja. Esta era uma maneira destes

"agentes" a serviço da cura manter o seu domínio sobre este campo e excluir para o campo da bruxaria todos os demais praticantes.

> A partir daí vê-se, portanto, que às mesmas substâncias difundidas pela medicina estigmatizam a pessoa como praticante de feitiçaria, indicando, assim, que o alvo principal da repressão era o agente da cura , e não o meio utilizado. A medicina estava autorizada a lançar mão de outros meios que também eram condenados. Símbolos do universo demoníaco, utilizados freqüentemente na confecção de feitiços, fazem-se muito presentes nas farmacopéias ou coleções de receitas. (RIBEIRO, p .91, 2005).

Esta compreensão nos permite compreender o aparecimento de elementos mágico-religiosos nos tratados de saúde feitos no século XVIII, em especial no utilizado na análise deste artigo, o *Erário Mineral,* é possível notar que o autor não debate a natureza do sangue gerado a partir do período menstrual como um veneno extremamente perigoso, mas a partir de uma concepção de mundo baseada não apenas em fatos tangíveis e científicos, mas também baseado em aspectos importantes do imaginário social.

A concepção do sangue menstrual como uma forma de veneno mostra um detalhe peculiar do sincretismo entre o pensamento religioso e pensamento científico, esta cosmovisão sobre o corpo demonstra que não apenas a natureza pode afetar o clima, mas o processo inverso também se solidificou como verdade, por isso o "veneno" do corpo humano poderia afetar o ambiente a sua volta.

A razão para o sangue menstrual ser visto como um veneno capaz de infectar o ambiente a sua volta vinha como resquício das concepções sobre a menstruação herdada pelas principais religiões que formaram o pensamento religioso na península ibérica, pois no cristianismo, judaísmo e islamismo a menstruação é ligada ao pecado original cometido por Eva e serviria como forma de punição que descenderia a todos as mulheres a partir daquele momento, então o sangue era visto como impuro em um primeiro momento pela sua ligação com o pecado.

Associando-se a isto, tem se a concepção de que o sangue seria um dos quatro líquidos que compunha os humores corporais e portanto seu equilíbrio era necessário para que uma boa saúde fosse alcançada, para a concepção hipocrática a menstruação seria uma forma do corpo feminino liberar a parte impura do sangue e restaurar o equilíbrio corporal e durante muitos séculos foi concebido em contraste com o leite materno que era visto como provindo da parte pura do sangue.

> Tudo o que era expelido pelo organismo, como as fezes, o muco nasal, o sangue menstrual e principalmente o espera, era considerado impuro; acreditava-se que tais substâncias portavam "forças mágicas decaídas", isto é, podiam ser utilizadas em rituais mágicos destinados a prejudicar alguém. (RIBEIRO, p. 71, 2005).

Por isso em tratados médicos durante os primeiros séculos do período moderno era possível encontrar físicos, cirurgiões e outros praticantes de cura institucionalizados apresentando e debatendo esta temática a partir do sincretismo entre os dois pensamentos, contribuindo para uma visão que separava para estes falarem sobre o corpo feminino, mesmo que a saúde íntima feminina fosse uma área pertencente a prática das parteiras. Então assim compreendemos como um cirurgião como Luís Gomes Ferreira trouxe em sua obra esta concepção do sangue menstrual como um dos mais sórdidos venenos existentes.

Conclusão

Ao abordar uma temática tão específica como os venenos e o tratamento para cura-los durante o período do Brasil colonial fica claro a noção das permanências de velhas percepções herdadas pelos colonizadores e repassada por aqueles que tratavam dos doentes mas que vinham de um contato com o mundo erudito e acadêmico português.

Este conhecimento científico que perpassa o medievo e alcança o Brasil colonial na era moderna, era um saber que via um universo conectado, um cosmo onde às causas e consequências estavam juntas e afetam todas as esferas dos seres, pois em sua definição de natureza deste período, todos estariam ligados em suas essências, dessa forma não apenas o mundo físico era uma ameaça ao corpo, mas também às forças ocultas e a influência do cosmo, através dos astros, do clima e da natureza.

Entretanto fica visível que estes conhecimentos não conseguem lidar com a realidade colonial e os cuidados dos colonos era imprescindível, é necessário para todos a busca por novos métodos, saberes e curas, o que culmina após séculos na junção de elementos e práticas que permanecem da cultura europeia, indigena e africana.

Portanto para compreendermos o tratamento de venenos no Brasil Colonial durante século XVIII é necessário ir para além de apenas dos tratamentos indicados nos tratados de saúde da época é necessário compreender o ambiente colonial como um todo, pois não podemos desvencilhar que os perigos oferecidos por uma sociedade que se encontrava em constante com uma natureza que era boa partida diferente daquilo que era conhecido pela comunidade lusitana e que também se apresentava como uma fonte de perigos para os colonos, certamente impactava às preocupações e o cotidiano de modo a moldar às necessidades e às práticas daquela população.

Sabendo às necessidades da população, podemos também entender o impacto das proibições e regulações da coroa portuguesa para o Brasil e seu impacto para a transformação e desenvolvimento dos principais agentes de cura e seu impacto para o desenvolvimento de novos saberes e o sincretismo de conhecimentos em prol de atender necessidades imediatas.

Soma-se a isto então o surgimento de tratamentos até então inéditos ou com elementos e incrementos novos, para casos particulares a colônia e praticados muitas vezes por indivíduos marginalizados pela medicina erudita, mesclados a técnicas e crenças mágico-religiosas, mas necessárias para cumprir aquilo que é considerado como cerne da medicina, que é curar, amenizar e consolar os enfermos.

> A partir desses exemplos de convivência de sistemas arcaicos com novas formas de pensamento, somos induzidos a não dirigir o olhar sobre o século XVIII em um único sentido, isto é, concebendo-o apenas como tempo em que a ciência destronou o maravilhoso. É esse o tempo das renovações, mas também das permanências… Se em Portugal a evolução da arte médica era mais visível no âmbito do discurso, o que pensar do Brasil onde havia infinitos obstáculos impedindo o progresso intelectual e científico, e onde raríssimos eram os indivíduos cuja condição lhes permitia o acesso à leitura? (RIBEIRO, p 141, 2005).

Como observado por Nikelen Witter (2005), para que as pesquisas que giram em torno da história da medicina brasileira é necessário uma compreensão das ligações entre às peculiaridades da colônia com os saberes e práticas médicas, assim como uma compreensão que busque fugir de velhos preconceitos sobre saberes, práticas e praticantes que fujam ao modelo de ciência erudita moderna, entendendo que estes não eram apenas populares no Brasil colonial, mas que estes conhecimentos se encontravam pautados em experiências, ou no mínimo dentro da lógica já estabelecida na difusão de saberes luso-brasileiro.

Referências Bibliográficas

Fonte

FERREIRA, Luís Gomes. **Erário Mineral**: Dividido em doze tratados. 1. ed. Lisboa: ERÁRIO Mineral: Dividido em doze tratados. 1. ed. Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues, Impressor do Eminentissimo Senhor Cardeal Patriarca, 1735.. 548 p.

Bibliografia

BETHENCOURT, Francisco. O **Imaginário da Magia**: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BRAGA, Isabel Drumond. Luzes, natureza e pragmatismo em Portugal: o contributo da Real Academia das Ciências no século XVIII. **Revista Tempo**, Niterói/Online, v. 22, n. 41, p. 551-565, set. 2016. Disponível em: https://doi.org/10.20509/TEM-1980-542X2016v224108 Acesso em: 29 jan. 2024.

CALAINHO, Daniela Buono. Normas e práxis na medicina Luso-brasileira setecentista. In: ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História, Fortaleza, 2009.

CAPANEMA, Carolina Marotta. **A natureza política das Minas:** mineração, sociedade e ambiente no século XVIII. Orientador: Regina Horta Duarte. 2013. 233 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais., 2013. Disponível em: http://hdl.handle.net/1843/BUBD-9HMFAF Acesso em: 29 jan. 2024.

FERREIRA, Bruno Antonio de Paiva. MEDICINA POPULAR E ACADÊMICA: DA COLÔNIA AO IMPÉRIO BRASILEIRO. **Convergências: estudos em Humanidades Digitais**, *[S. l.]*, v. 1, n. 2, p. 359–380, 2023. DOI: 10.59616/cehd.v1i2.103. Disponível em: https://periodicos.ifg.edu.br/cehd/article/view/103. Acesso em: 10 fev. 2024.

FREITAS, Sônia Maria de. **A Saúde no Brasil**: do descobrimento aos dias atuais. São Paulo. ed. MUSA. 2014.

FURTADO, Júnia Ferreira. "Arte e segredo: O licenciado Luís Gomes Ferreira e seu caleidoscópio de imagens". Erário Mineral de Luís Gomes Ferreira. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais; Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2002. P. 03–30.

REZENDE, J. M. À sombra do plátano: crônicas de história da medicina [online]. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, 408 p. **História da Medicina series**, vol. 2. ISBN 978-85-61673-63-5. https://doi.org/10.7476/9788561673635

RIBEIRO, Márcia Moisés. A ciência dos trópicos: A arte médica no Brasil do século XVIII. São Paulo. Editora HUCITEC. 1997.

ROSSI, Paolo. **A ciência e a filosofia dos modernos.** São Paulo: Editora UNESP, 1992.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

VIANA, Kelly Cristina Benjamim. **Mágicos Doutores: a arte médica entre a magia e a ciência nas Minas Gerais setecentistas (1735 – 1770)**/ Kelly Cristina Benjamim Viana. - Fortaleza, 2008.184 f. Orientadora: Profa. Dra. Marilda Santana da Silva.Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós- Graduação em História,Fortaleza, 2008.

WITTER, Nikelen Acosta. "Curar como arte e ofício: contribuições para o debate historiográfico sobre saúde, doença e cura." **Revista Tempo**, Rio de Janeiro, nº 19, p. 13-25. 2005.

PRESERVAÇÃO DOS SABERES E PRÁTICAS TRADICIONAIS DO POVO XAVANTE: DESAFIOS E PERSPECTIVAS PARA A SUSTENTABILIDADE CULTURAL

Dandara Christine Alves de Amorim[515]

Os Xavante, também conhecidos como A'uwẽ, são um povo indígena que habita principalmente a região do Centro-Oeste brasileiro, em especial os estados de Mato Grosso e Goiás. Sua história remonta a séculos de ocupação da região, com evidências arqueológicas que sugerem sua presença desde tempos ancestrais, enfrentam pressões decorrentes da expansão agrícola, da pecuária e da infraestrutura, o que ameaça suas terras e modos de vida tradicionais. O objetivo do estudo é analisar os desafios para a preservação dos saberes e práticas tradicionais dos indígenas Xavante, para tanto, a metodologia adotada no estudo inclui uma revisão bibliográfica abrangente de estudos prévios relacionados à cultura, história e desafios enfrentados por essa comunidade indígena. Constatou-se que a perda de territórios e a pressão externa sobre o modo de vida Xavante têm impactos diretos na transmissão intergeracional dos conhecimentos e práticas culturais. A falta de políticas eficazes de proteção e promoção dos direitos indígenas compromete a preservação da cultura Xavante. O estudo ressalta a urgência de medidas para a proteção das terras indígenas, o fortalecimento das políticas de saúde e educação indígena, e o estímulo à valorização e transmissão dos saberes e práticas tradicionais Xavante. Somente com ações efetivas nesses aspectos será possível garantir a sustentabilidade cultural dessa importante comunidade indígena brasileira.

Palavras-chave: Comunidade indígena. Identidade cultural. Territórios indígenas.

Introdução

A preservação dos saberes e práticas tradicionais do povo Xavante representa um desafio significativo no contexto contemporâneo, no qual as influências externas, como a urbanização, a globalização e as políticas governamentais, muitas vezes ameaçam a integridade cultural dessas comunidades indígenas. Para esses indígenas, assim como para muitos outros povos indígenas ao redor do mundo, a transmissão oral de conhecimentos ancestrais é uma pedra angular da sua identidade e coesão social. Diversos fatores têm contribuído para o

[515] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP) da Universidade Estadual de Goiás, advdandaraamorim@outlook.com, Orientadora Doutora Gislaine Valério de Lima Tedesco.

enfraquecimento dessas tradições, incluindo o acesso limitado a recursos naturais, a perda de territórios ancestrais e a pressão para a assimilação cultural.

Um dos principais desafios enfrentados pelos Xavante é a manutenção de suas práticas tradicionais de subsistência em um contexto marcado pela rápida mudança socioeconômica e ambiental. A pressão para adotar práticas agrícolas e econômicas ocidentais muitas vezes colide com os modos de vida tradicionais baseados na caça, na pesca e na coleta. A degradação ambiental resultante da expansão agrícola, do desmatamento e da mineração ameaça os recursos naturais que são essenciais para a sobrevivência física e cultural desses indígenas.

A pesquisa proposta tem como eixo norteador a preservação dos saberes e práticas tradicionais do povo Xavante enquanto patrimônio cultural, com foco na discussão sobre a educação patrimonial como estratégia para a sustentabilidade cultural. A questão central do trabalho é: "Como garantir a preservação e a transmissão dos saberes e práticas tradicionais do povo Xavante como parte integrante do patrimônio cultural, através de políticas e práticas de educação patrimonial?"

Foi realizada uma análise da importância dos saberes e práticas Xavante como elementos essenciais do patrimônio cultural, destacando sua relevância para a identidade e coesão social da comunidade. Foram exploradas as ameaças enfrentadas por esses saberes e práticas, incluindo a perda de territórios, a pressão para a assimilação cultural e a degradação ambiental, e como tais ameaças impactam a sustentabilidade cultural do povo Xavante. Foi realizada uma revisão de literatura sobre esses indígenas, incluindo estudos antropológicos, etnográficos, linguísticos e ambientais.

O objetivo deste trabalho é investigar os desafios enfrentados pela preservação dos saberes e práticas tradicionais do povo Xavante e explorar as perspectivas para a sustentabilidade cultural dessa comunidade indígena.

Patrimônio Cultural Xavante

O patrimônio cultural dos povos Xavante é rico e diversificado, refletindo uma história milenar e uma profunda conexão com o ambiente natural que os cerca. Entre os elementos culturais distintivos desses indígenas, destaca-se primeiramente a sua língua, que desempenha um papel central na transmissão de conhecimentos, histórias e tradições ao longo das gerações (Rezende; Torres, 2020). A língua Xavante é uma parte fundamental da identidade cultural do povo, sendo um veículo essencial para a preservação e perpetuação de sua cosmovisão e

saberes. A cosmovisão desses indígenas é caracterizada por uma profunda reverência pela natureza e por uma relação de respeito e reciprocidade com o mundo ao seu redor (Venite, 2019).

Os Xavante possuem uma compreensão intricada dos ecossistemas em que vivem, bem como dos ciclos naturais e dos seres que os habitam. Essa visão de mundo influencia não apenas suas práticas de subsistência, mas também seus rituais e cerimônias, que frequentemente celebram a harmonia e a interdependência entre os seres humanos, os espíritos e a terra (Cantini; Costa; Da Silva, 2022). Os rituais ocupam um lugar de destaque na vida desses indígenas, desempenhando múltiplas funções, desde a celebração de marcos importantes na vida comunitária até a comunicação com os espíritos e a busca de orientação espiritual (Serpa; Messias, 2023). Os rituais Xavante são conduzidos por líderes espirituais e envolvem cantos, danças, pinturas corporais e o uso de objetos sagrados, transmitindo não apenas conhecimentos ancestrais, mas também valores éticos e morais que orientam o comportamento da comunidade (Mattos, 2023).

As técnicas de subsistência desses indígenas são igualmente notáveis, refletindo uma profunda compreensão do ambiente e uma habilidade excepcional para se adaptar às condições locais. A agricultura tradicional, a caça, a pesca e a coleta de alimentos são práticas fundamentais para a sobrevivência do povo Xavante, e muitas delas são transmitidas oralmente de geração em geração (Idioriê, 2019). Como patrimônio cultural imaterial, os saberes e práticas tradicionais desses indígenas representam não apenas uma herança cultural única, mas também um conjunto valioso de conhecimentos que podem oferecer insights importantes para a sustentabilidade ambiental e o bem-estar humano (Cantini; Costa; Da Silva, 2022).Ao preservar e valorizar esses elementos culturais distintivos, não apenas se reconhece a importância da diversidade cultural, mas também se promove o respeito pelos modos de vida tradicionais e a valorização do conhecimento indígena na construção de um futuro mais justo e equitativo para todos (Moritu; Fernandes, 2020).

Desafios à Sustentabilidade Cultural

A preservação do patrimônio cultural do povo Xavante enfrenta diversos desafios, muitos dos quais são amplificados por pressões externas que impactam diretamente sua identidade e modo de vida tradicional (Cantini; Costa; Da Silva, 2022). Entre os desafios mais significativos está a perda de territórios, um problema decorrente de processos históricos de

colonização e expansão agrícola que resultaram na diminuição das áreas de ocupação tradicional desses indígenas (Zuquim; De Souza, 2023). A perda de territórios não apenas limita o acesso a recursos naturais essenciais para sua subsistência, mas também fragmenta seu modo de vida comunitário e dificulta a transmissão intergeracional de conhecimentos e práticas culturais (Dos Santos et al., 2020).

A descaracterização cultural é um desafio preocupante para os Xavante, a influência de valores e práticas culturais externas, muitas vezes associadas à cultura dominante, pode levar à diluição da identidade desses indígenas e à perda de elementos distintivos de sua cultura (Da Silva, 2023). A exposição constante a formas de vida não indígenas, seja por meio da mídia, da educação formal ou do contato com outras comunidades, pode levar os jovens Xavante a questionar ou abandonar tradições culturais em favor de modelos culturais mais dominantes, representando uma ameaça à continuidade cultural (Cantini; Costa; Da Silva, 2022).

A degradação ambiental é outro desafio significativo enfrentado pelos Xavante. A destruição de ecossistemas naturais devido à exploração de recursos naturais, desmatamento e poluição ameaça diretamente a base material e espiritual da cultura desses indígenas, que está intrinsecamente ligada à natureza (Serpa; Messias, 2023). A perda de áreas de caça, pesca e coleta de alimentos, bem como a contaminação de recursos hídricos, impacta não apenas a subsistência física, mas também a prática de rituais e cerimônias que dependem da integridade ambiental (Dos Santos et al., 2020).

Para lidar com esses desafios, o povo Xavante tem buscado estratégias de resistência e adaptação. Isso inclui a luta por seus direitos territoriais, tanto através de processos legais quanto de mobilizações políticas e ações diretas. Programas de educação e revitalização cultural são fundamentais para fortalecer a identidade desses indígenas e transmitir conhecimentos tradicionais às gerações mais jovens (Guimarães et al., 2023). A valorização da língua, das práticas agrícolas tradicionais, da medicina tradicional e das cerimônias religiosas desempenha um papel importante na preservação da cultura Xavante. A conscientização da sociedade em geral sobre a importância da diversidade cultural e da preservação dos modos de vida indígenas é essencial para criar um ambiente favorável à sustentabilidade cultural dos Xavante e de outros povos indígenas (Bringel et al., 2020).

Educação Patrimonial

A educação patrimonial é uma abordagem educativa que visa promover a conscientização, valorização e preservação do patrimônio cultural de determinada comunidade ou grupo étnico. Ela se baseia em uma série de princípios fundamentais, incluindo o respeito à diversidade cultural, a participação ativa da comunidade, a interdisciplinaridade e o aprendizado por meio da experiência prática. No contexto específico da preservação e valorização do patrimônio cultural Xavante, esses princípios são essenciais para o desenvolvimento de programas e iniciativas eficazes (Dias; Cunha, 2021).

Um dos aspectos-chave da aplicação eficaz da educação patrimonial no contexto desses indígenas são o reconhecimento e respeito à cosmovisão e valores culturais desse povo indígena. Isso implica em envolver os Xavante ativamente no processo de identificação, documentação e interpretação de seu próprio patrimônio cultural, reconhecendo sua expertise e conhecimento tradicional (Da Silva, 2023). Programas educacionais devem ser desenvolvidos de forma colaborativa, com a participação ativa desses indígenas em todas as etapas, desde o planejamento até a implementação e avaliação (Dos Santos et al., 2020). A interação entre diferentes formas de conhecimento pode enriquecer significativamente o processo de aprendizado e promover uma compreensão mais holística e inclusiva do patrimônio cultural Xavante (Da Silva, 2023).

Além dos aspectos educacionais, políticas governamentais desempenham um papel fundamental na promoção da preservação do patrimônio cultural Xavante. É essencial que o governo reconheça oficialmente a importância do patrimônio cultural indígena e implemente políticas de proteção e salvaguarda adequadas (Vidal; De Souza, 2024). As iniciativas da sociedade civil desempenham um papel complementar importante na promoção da preservação e valorização do patrimônio cultural desses indígenas. Organizações não governamentais, grupos de pesquisa e voluntários podem colaborar com as comunidades Xavante no desenvolvimento e implementação de programas educacionais, na realização de pesquisas sobre o patrimônio cultural e na mobilização de recursos e apoio público para a causa. A participação ativa da sociedade civil pode contribuir para ampliar o alcance e o impacto das iniciativas de educação patrimonial, fortalecendo os laços entre diferentes atores envolvidos na preservação do patrimônio cultural desses indígenas (Marques; Miranda, 2023).

Revitalização Linguística

A revitalização linguística é um processo fundamental para a preservação e promoção das línguas ameaçadas, como é o caso da língua Xavante. Considerando sua importância como veículo de transmissão de conhecimentos tradicionais e expressão cultural, diversas estratégias e programas têm sido desenvolvidos para revitalizar essa língua indígena (Cantini; Costa; Da Silva, 2022). Um aspecto importante na revitalização linguística é o envolvimento da comunidade desses indígenas no processo (Venite, 2019). Programas que promovem a conscientização e o orgulho da língua e cultura desses indígenas são essenciais para garantir a participação ativa dos membros da comunidade. Isso pode incluir atividades como aulas de língua Xavante em escolas locais, workshops com líderes comunitários e eventos culturais que celebram a língua e tradições Xavante (Vidal; De Souza, 2024).

O desenvolvimento de materiais educacionais e recursos linguísticos específicos para a língua Xavante é fundamental. Isso pode incluir a produção de livros didáticos, dicionários, aplicativos de aprendizado de idiomas e materiais audiovisuais que ajudam na transmissão e preservação do idioma. Esses recursos devem ser culturalmente sensíveis e adaptados às necessidades e contextos da comunidade desses indígenas (Guimarães et al., 2023). Outra estratégia importante é o fortalecimento do uso da língua Xavante em contextos cotidianos. Isso pode ser feito promovendo o uso da língua em ambientes familiares, comunitários e institucionais, como em reuniões, cerimônias e eventos sociais. Incentivar o uso da língua em diferentes contextos contribui para sua vitalidade e reconhecimento como um elemento central da identidade desses indígenas (Serpa; Messias, 2023).

Programas de capacitação de professores e lideranças comunitárias são essenciais para garantir a sustentabilidade dos esforços de revitalização linguística. Ao capacitar indivíduos dentro da comunidade para ensinar e promover a língua Xavante, cria-se um ciclo de transmissão de conhecimento que fortalece a língua e a cultura a longo prazo (Dos Santos et al., 2020). É importante que os esforços de revitalização linguística sejam apoiados por políticas públicas e financiamento adequado. Isso inclui o reconhecimento oficial da língua Xavante, o apoio à formação de profissionais qualificados na área de linguística e o investimento em programas educacionais e culturais voltados para a promoção da língua e cultura Xavante (Da Silva, 2023).

A revitalização linguística da língua Xavante requer uma abordagem holística e colaborativa, envolvendo a comunidade desses indígenas, instituições educacionais,

governamentais e organizações da sociedade civil. Ao implementar estratégias que fortaleçam o uso, ensino e reconhecimento da língua Xavante, é possível garantir sua preservação e contribuir para a manutenção da rica diversidade linguística e cultural do Brasil (Guimarães et al., 2023).

Governança Indígena e Autonomia Cultural

A governança indígena e a busca pela autonomia cultural são temas centrais na preservação e transmissão dos saberes e práticas tradicionais do povo Xavante, uma vez que estão intrinsecamente ligados aos seus direitos territoriais, participação comunitária e parcerias interculturais (Venite, 2019). Os Xavante, como muitas outras comunidades indígenas, enfrentam desafios significativos em relação à proteção de seus territórios ancestrais e à manutenção de suas tradições frente às pressões externas, como a expansão agrícola, a exploração mineral e as políticas governamentais (Zuquim; De Souza, 2023).

Os modelos de governança indígena adotados desses indígenas têm sido fundamentais para a proteção de seus territórios e a preservação de sua cultura. Por meio de estruturas de liderança tradicionais, como os conselhos de anciãos e os caciques, os Xavante desenvolveram sistemas de tomada de decisão que combinam conhecimentos ancestrais com práticas contemporâneas. Esses sistemas valorizam a participação comunitária e promovem a transmissão intergeracional de saberes, permitindo que as tradições desses indígenas sejam mantidas vivas e relevantes (Cantini; Costa; Da Silva, 2022).

A capacidade dos Xavante de preservar e transmitir seus saberes e práticas tradicionais também é influenciada por políticas de autodeterminação e parcerias interculturais. A luta pela demarcação e proteção de terras indígenas tem sido uma batalha constante para esses indígenas, que enfrentam constantes ameaças de invasões e degradação ambiental em seus territórios (Rezende; Torres, 2020). A garantia dos direitos territoriais é fundamental para a sobrevivência física e cultural do povo Xavante, pois é a partir desses territórios que eles obtêm os recursos naturais necessários para sua subsistência e para a prática de suas tradições (Demambro; Pietrafesa; Rojas, 2022).

Políticas de autodeterminação que reconhecem o direito dos povos indígenas de governar a si mesmos e controlar seus próprios destinos são essenciais para fortalecer a autonomia cultural dos Xavante. Isso inclui o reconhecimento e o respeito às formas tradicionais de organização social e política, bem como o apoio à revitalização e fortalecimento

das línguas indígenas e práticas culturais. Parcerias interculturais baseadas no respeito mútuo e na valorização do conhecimento indígena também desempenham um papel importante na promoção da preservação e transmissão das tradições Xavante, possibilitando a troca de experiências e o desenvolvimento de projetos colaborativos que atendam às necessidades e aspirações da comunidade (Idioriê, 2019).

Para fortalecer a capacidade desses indígenas de preservar e transmitir seus saberes e práticas tradicionais, é necessário um enfoque holístico que aborde tanto questões de governança indígena e direitos territoriais quanto políticas de autodeterminação e parcerias interculturais (Dos Santos et al., 2020). Isso requer o reconhecimento e a valorização dos sistemas de conhecimento e de governança indígena, bem como o apoio a iniciativas que promovam a autodeterminação e a participação ativa das comunidades Xavante na gestão de seus territórios e na promoção de sua cultura (Rezende; Torres, 2020).

Interseção entre Tradição e Modernidade

A interseção entre tradição e modernidade representa um campo complexo de análise, especialmente quando se considera as dinâmicas de interação entre saberes e práticas tradicionais, como os da comunidade Xavante, e elementos da sociedade moderna, como tecnologia, mídia e economia de mercado. Essa interação muitas vezes ocorre de maneira fluida, mas também pode gerar tensões e desafios significativos para a preservação e transmissão dos conhecimentos tradicionais (Zuquim; De Souza, 2023).

A comunidade Xavante, como muitas outras comunidades indígenas, possui uma rica tradição cultural que inclui conhecimentos sobre medicina natural, práticas agrícolas, rituais religiosos e sistemas de parentesco. Esses conhecimentos são fundamentais para a identidade e coesão social da comunidade, mas enfrentam pressões crescentes da modernidade. A introdução de tecnologias modernas, como telefones celulares e internet, por exemplo, pode trazer benefícios em termos de comunicação e acesso à informação, mas também pode influenciar negativamente a transmissão oral de histórias e tradições (Mattos, 2023).

A penetração da economia de mercado nas comunidades indígenas pode alterar as práticas tradicionais de subsistência, incentivando a adoção de métodos agrícolas mais intensivos ou a exploração de recursos naturais em detrimento da sustentabilidade ambiental. Isso pode levar a conflitos entre as gerações mais velhas, que valorizam os conhecimentos tradicionais, e os mais jovens, que estão mais expostos às influências da sociedade moderna

(Moritu; Fernandes, 2020). A mídia também desempenha um papel significativo na interseção entre tradição e modernidade. A representação das culturas indígenas na mídia pode aumentar a conscientização e o respeito pela diversidade cultural. Pode levar à apropriação cultural e à simplificação das práticas tradicionais para atender aos interesses comerciais (Cantini; Costa; Da Silva, 2022).

A interação entre tradição e modernidade não é necessariamente uma via de mão única. As comunidades indígenas são agentes ativos nesse processo e frequentemente adaptam e reinterpretam elementos da sociedade moderna de acordo com suas próprias necessidades e valores culturais. Algumas comunidades Xavante têm usado a tecnologia para documentar e preservar suas tradições, enquanto outras têm buscado maneiras de integrar práticas tradicionais com métodos modernos de conservação ambiental (Bringel et al., 2020). A preservação e transmissão dos conhecimentos tradicionais Xavante dependem da capacidade da comunidade de negociar essas interações de forma apropriada e de encontrar um equilíbrio entre a valorização de sua herança cultural e a adaptação às demandas e oportunidades da sociedade moderna (Da Silva, 2023).

Resiliência Cultural e Estratégias Adaptativas

A resiliência cultural do povo Xavante é um tema de grande relevância, especialmente ao considerar as transformações sociais, ambientais e políticas que têm impactado suas comunidades. Os Xavante, uma etnia indígena brasileira, têm demonstrado ao longo do tempo uma notável capacidade de adaptação diante de desafios contemporâneos, mantendo ao mesmo tempo sua identidade cultural e seu patrimônio (Vidal; De Souza, 2024). Diante das mudanças sociais, esses indígenas têm desenvolvido estratégias que permitem a preservação de suas tradições e valores, ao mesmo tempo em que incorporam elementos da sociedade envolvente.

No âmbito ambiental, os Xavante têm sido ativos na defesa de seus territórios e na promoção de práticas sustentáveis de uso da terra. A partir de uma profunda conexão com seu ambiente natural, eles desenvolveram estratégias de manejo e conservação que buscam garantir a sobrevivência de suas comunidades e a preservação dos recursos naturais essenciais para sua subsistência (Da Silva, 2023). No contexto político, desses indígenas têm buscado formas de fortalecer sua representação e participação nos processos decisórios que afetam suas vidas e territórios. Isso inclui a mobilização política, a articulação com outras comunidades indígenas

e a busca por reconhecimento e respeito por seus direitos territoriais, culturais e humanos (Zuquim; De Souza, 2023).

Um aspecto fundamental da resiliência cultural desses indígenas é a transmissão de conhecimentos e valores tradicionais de geração em geração, garantindo a continuidade de sua identidade como povo. Isso se dá por meio de práticas como o ensino da língua e das tradições ancestrais nas comunidades, bem como o fortalecimento dos laços familiares e comunitários que sustentam sua coesão social (Demambro; Pietrafesa; Rojas, 2022). A resiliência cultural do povo Xavante é evidenciada por sua habilidade de adaptação frente aos desafios contemporâneos, ao mesmo tempo em que mantém viva sua identidade e patrimônio cultural. Suas estratégias adaptativas abrangem desde a reconfiguração de práticas culturais até a defesa de seus territórios e direitos políticos, refletindo uma profunda conexão com sua história, seu ambiente natural e sua visão de mundo (Rezende; Torres, 2020).

Contribuições da Etnografia e Antropologia

A etnografia e a antropologia desempenham papéis fundamentais na documentação e preservação dos saberes e práticas tradicionais dos povos indígenas, incluindo os Xavante (Bringel et al., 2020). Através de métodos etnográficos, como a observação participante e a entrevista, os antropólogos são capazes de mergulhar nas comunidades Xavante, compreendendo suas crenças, tradições, sistemas de parentesco, organização social e práticas cotidianas (Vidal; De Souza, 2024). Essa imersão profunda possibilita uma compreensão holística da cultura Xavante, indo além de estereótipos superficiais e permitindo uma apreciação genuína da complexidade de sua sociedade (Venite, 2019).

Ao documentar os saberes e práticas tradicionais desses indígenas, os antropólogos contribuem para a preservação da memória coletiva e para a salvaguarda do patrimônio cultural desse povo. Por meio de registros detalhados, como narrativas orais, rituais, técnicas agrícolas e medicina tradicional, a etnografia proporciona um arcabouço robusto para a transmissão intergeracional de conhecimentos. Isso é especialmente relevante considerando os desafios enfrentados pelas comunidades indígenas, como o contato com a sociedade envolvente, a pressão sobre seus territórios e os impactos das mudanças climáticas, que podem ameaçar a continuidade de suas práticas tradicionais (Rezende; Torres, 2020).

Ao analisar padrões culturais, sistemas de significado e dinâmicas sociais específicas dessa comunidade, os estudiosos podem contribuir para uma compreensão mais profunda das

práticas culturais Xavante dentro de seus contextos históricos, ambientais e políticos. Isso não apenas enriquece o conhecimento acadêmico sobre a diversidade cultural humana, mas também promove um maior respeito e valorização da cultura desses indígenas dentro e fora do ambiente acadêmico (Moritu; Fernandes, 2020).

Ao identificar os desafios enfrentados pela comunidade, como a perda de território, a erosão cultural e a descaracterização de práticas tradicionais, os antropólogos podem colaborar com os próprios Xavante para desenvolver programas e políticas que fortaleçam e promovam sua identidade cultural. Isso pode incluir iniciativas de revitalização linguística, programas de educação culturalmente sensíveis, apoio à gestão de territórios indígenas e o estabelecimento de parcerias entre as comunidades Xavante e instituições governamentais e não governamentais (Marques; Miranda, 2023). A etnografia e a antropologia desempenham papéis cruciais na documentação, compreensão e preservação dos saberes e práticas tradicionais dos Xavante (Cantini; Costa; Da Silva, 2022). Ao proporcionar uma visão aprofundada da cultura desses indígenas, essas disciplinas contribuem para a valorização e respeito pela diversidade cultural indígena, ao mesmo tempo em que ajudam a desenvolver estratégias eficazes para proteger e promover a continuidade cultural dessa comunidade (Zuquim; De Souza, 2023).

Conclusão

A preservação dos saberes e práticas tradicionais do povo Xavante representa um desafio complexo, permeado por questões socioeconômicas, ambientais e culturais. Ao longo deste trabalho, foi possível compreender os obstáculos enfrentados por essa comunidade indígena na manutenção de sua identidade cultural e na garantia de sua sustentabilidade. Os Xavante, como outros povos indígenas, têm enfrentado pressões externas que ameaçam suas tradições milenares. A expansão da fronteira agrícola, a exploração descontrolada de recursos naturais e a perda de território são alguns dos principais desafios que colocam em risco a continuidade dos conhecimentos e práticas ancestrais desses indígenas.

A preservação desses saberes e práticas é fundamental não apenas para a própria comunidade Xavante, mas também para a humanidade como um todo. A riqueza cultural e o conhecimento tradicional desses povos indígenas representam um patrimônio inestimável, oferecendo dados para a conservação ambiental, a medicina tradicional, a agricultura sustentável e outras áreas do conhecimento. Para enfrentar esses desafios, é necessário um esforço conjunto que envolva políticas públicas eficazes, respeito aos direitos territoriais

indígenas, fortalecimento da autonomia das comunidades Xavante e valorização de seus saberes e práticas tradicionais. É fundamental promover a educação intercultural, que reconheça e valorize a diversidade cultural e os conhecimentos dos povos indígenas.

O ressurgimento do interesse pela cultura indígena, o reconhecimento de seus direitos e a valorização de suas contribuições para a sociedade representam passos importantes na direção da preservação e revitalização dos saberes e práticas tradicionais. A preservação dos saberes e práticas tradicionais desses indígenas é um imperativo ético e uma necessidade para a construção de um futuro mais justo, equitativo e sustentável. Ao reconhecer e respeitar a autonomia e os direitos das comunidades indígenas, podemos contribuir para a preservação da diversidade cultural e ambiental, enriquecendo o nosso mundo com a sabedoria ancestral dos povos originários

Referências

BELTRÃO, Kaizô Iwakami; ANGNES, Juliane Sachser. Reconhecer e valorizar os saberes e práticas indígenas. **Education Policy Analysis Archives**, v. 28, p. 70-70, 2020.

BRINGEL, Denise Araújo et al. Brinquedos, jogos e brincadeiras Akwe-Xerente. **Pensar a Prática**, v. 23, 2020.

CANTINI, Natalia Alencar; COSTA, Lucas Esteves; DA SILVA, Eliel Timóteo. As vulnerabilidades do Povo Xavante no enfrentamento da pandemia da covid-19 e a necropolítica estatal. **Zeiki-Revista Interdisciplinar da Unemat Barra do Bugres**, v. 2, n. 2, p. 42-64, 2022.
DA SILVA, Everson Carlos. Relatos de experiências com etnoesporte e atividades físicas em territórios indígenas e urbanos. **Leetra Indígena**, v. 22, n. 1, p. 64-85, 2023.

DEMAMBRO, Elizeu; PIETRAFESA, Predro Araújo; ROJAS, Gabriela Vivian Gómes. Saúde indígena da população Xavante no Vale do Araguaia: ações desenvolvidas durante a pandemia de coronavírus em 2020. **Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação**, v. 8, n. 2, p. 20-36, 2022.

DIAS, Mariela Soares; CUNHA, Rodrigo Bastos. O despertar de coleções etnográficas: uma reflexão sobre o protagonismo de Jerônimo Xavante. **Museologia & Interdisciplinaridade**, v. 10, n. 19, p. 241-258, 2021.

DOS SANTOS, Mayara Regina Araújo; GARAVELLO, Maria Elisa de Paula Eduardo; REICHARDT, Fernanda Viegas. Práticas alimentares Xavante: não soberania e insegurança alimentar. **Guaju**, v. 6, n. 2, p. 28-46, 2020.

GUIMARÃES, Ueudison Alves et al. A sociedade xavante e a formação de professores indígenas em prol de suas indigências educacionais. **RECIMA21-Revista Científica Multidisciplinar-ISSN 2675-6218**, v. 4, n. 4, p. e443069-e443069, 2023.

IDIORIÊ, Severiá Maria. Crianças A'uwẽ Uptabi/Xavante-MT: Ser e Estar no mundo. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 11, n. 1, p. 162-182, 2019.

MARQUES, Eric Victor Resende; MIRANDA, Maxwell Gomes. Empréstimos linguísticos do português na língua xavante: aspectos sócio-históricos e lexicais. **Humanidades & Inovação**, v. 10, n. 15, p. 160-176, 2023.

MATTOS, Sílvia Clímaco. **Contatando" Brancos" e Demarcando Terras: Narrativas Xavante Sobre sua História**. Editora Appris, 2023.

MORITU, Alberto Pari'Uptse'Wawe; FERNANDES, Jarina Rodrigues. Contribuição da pedagogia A'uwe Uptabi Xavante para a educação dos adolescentes: A palavra dos anciões–Mato Grosso/Brasil. **Education Policy Analysis Archives**, v. 28, p. 78-78, 2020.

REZENDE, Maria Aparecida; TORRES, Glauce Viana. Educação híbrida na Formação dos Indígenas A'uwẽ Uptabi (Xavante): o contexto do curso de Pedagogia EaD IE/NEAD/UFMT/UAB. In: **Anais do III Seminário de Educação a Distância da Região Centro-Oeste**. SBC, 2020.

SERPA, Lúcia Tavares; MESSIAS, Risoleta Alves. Alfabetização de alunos indígena xavante em uma escola urbana. **HUMANIDADES E TECNOLOGIA (FINOM)**, v. 42, n. 1, p. 67-73, 2023.

VENITE, Cristiane Barbiero. O ritual como performance e o arquivo audiovisual como (re) constiduidor e mantenedor de memória cultural: um estudo acerca do documentário Pinhõ'tsi: Mulheres Xavante sem Nome. **Anais de Resumos Expandidos do Seminário Internacional de Pesquisas em Midiatização e Processos Sociais**, v. 1, n. 2, 2019.

VIDAL, Julia; DE SOUZA, Júlia Muniz. A moda e seu ensino decolonial como tecnologias de encantamento para preservação das vestimentas indígenas no cotidiano. **dObra [s]–revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda**, n. 40, p. 67-87, 2024.

ZUQUIM, Maria; DE SOUZA, Elizabeth Othon. Nas margens e nos sonhos: uma Escola Xavante na Aldeia Etenhiritipá. **Risco Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo (Online)**, v. 21, p. 50-70, 2023.

PRESERVAÇÃO E PATRIMÔNIO A PARTIR DAS NOÇÕES NÃO HEGEMÔNICAS DE CULTURA, MEMÓRIA E DIVERSIDADE: ESPAÇO CULTURAL VILA ESPERANÇA COMO REFERENCIA DE PATRIMÔNIO COM PESPCTIVA DECOLONIAL

Emicléia Alves Pinheiro[5161]

Este artigo aborda o Patrimônio e as concepções de preservação numa contextualização não hegemônica, correlacionando noções de cultura, memória e diversidades a partir de assimilações críticas que vem sendo realizadas nos estudos e leituras evocados pela pesquisa em andamento - Patrimônios e Educação Patrimonial na Escola Pluricultural ODÊ KAYODÊ da Vila Esperança na Cidade de Goiás: Os saberes e os fazeres dos povos e comunidades tradicionais. Através da apresentação da experiência prática do Espaço Cultural Vila Esperança/Escola Pluricultural Odé Kayodê será discutindo como o trabalho envolvendo as diversidades culturais promove o reconhecimento e preservação do Patrimônio Cultural numa perspectiva decolonial.

Palavras chaves: Preservação. Patrimônio Cultural. Educação. Diversidades

O conceito de patrimônio tem se transformado ao longo dos anos, expandindo-se além de meros objetos históricos e monumentos arquitetônicos para abranger uma gama diversificada de elementos que representam a riqueza cultural de uma sociedade. A preservação desse patrimônio tornou-se uma preocupação central em muitas partes do mundo, mas a abordagem tradicional muitas vezes negligenciada ou subestima a importância das múltiplas perspectivas culturais, memórias e diversidades que constituem a identidade de um povo. Neste contexto, surge uma visão não-hegemônica que reconhece a complexidade e a vitalidade das diferentes formas de patrimônio e busca preservar e promover uma riqueza cultural de maneira mais inclusiva e respeitosa.

[1] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP/UEG) da Universidade Estadual de Goiás, E-mail: emicleiamicky@gmail.com, Orientador: Professor Dr. Neemias Oliveira da Silva.

A noção de patrimônio não é um conceito que surgiu de forma isenta, ele surge em meio a conflitos, problemas e disputas. A princípio esse conceito esteve ligado com certa exclusividade a noção de bens materiais que precisavam ser preservados por suas características únicas e que guardavam a história de um grupo. Esse tipo de patrimônio é mais facilmente reconhecido por deixar um legado material (edificações, bens móveis integrados, etc.). Os bens materiais foram a primeira forma de conceber a discussão sobre patrimônio a partir dos monumentos históricos. São bens de "pedra e cal" que foram escolhidos como guardiões de uma identidade e/ou memória de determinada sociedade. Apesar de no começo essas escolhas terem gerado algumas discussões, hoje ninguém questiona a importância de casarões que datam séculos atrás, ou uma obra de arte renascentista por exemplo.

Já os bens imateriais tiveram seu reconhecimento mais tardiamente porque identificá-los demandou mais sensibilidade para olhar além do edificado. Foi preciso tornar-se mais atento às pessoas do que para às coisas produzidas por elas. "Esse patrimônio é transmitido de geração em geração e recriado por comunidades e grupos em função de sua interação com a natureza e de sua história, incluindo-lhes um sentimento de identidade e de continuidade, contribuindo, desse modo, para a promoção do respeito pela diversidade cultural e pela criatividade humana" (Pelegrini & Funari, 2008).

> No Brasil, a publicação do Decreto 3.551/2000, insere-se numa trajetória a que se vinculam as figuras emblemáticas de Mário de Andrade e de Aloísio Magalhães, mas em que se incluem também as sociedades de folcloristas, os movimentos negros e de defesa dos direitos dos indígenas, as reivindicações dos grupos descendentes de imigrantes das mais variadas procedências, enfim, os "excluídos", até então, da "cena" do patrimônio cultural brasileiro, montada a partir de 1937. (FONSECA, 2003, p. 62)

Com o fim da Ditadura Militar e formulação de uma nova Constituição, a de 1988, fica determinado a ampliação sobre a questão patrimonial, deixando claro a obrigação de se preservar a diversidade cultural brasileira.

> Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:
> I - as formas de expressão;
> II - os modos de criar, fazer e viver;
> III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
> IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;
> V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (Brasil, 1988).

A abordagem não-hegemônica amplia a definição de patrimônio histórico, reconhecendo que ele é dinâmico e abrange uma ampla gama de elementos que compõem a identidade cultural de um grupo ou comunidade.

> Patrimônio histórico. A expressão que designa um bem destinado ao usufruto de uma comunidade que se ampliou a dimensões planetárias, constituído pela acumulação contínua de uma diversidade de objetos que se congregam por seu passado comum: obras e obras-primas das belas artes e das artes aplicadas, trabalhos e produtos de todos os saberes dos seres humanos. (CHOAY, 2001, p.11)

Em conformidade com Françoise Choay, a noção de patrimônio numa perspectiva decolonial vai além da mera concepção de ser apenas uma coleção estática de objetos, documentos e edificações, visto estar embasada em processos sociais mais amplos, envolvendo até mesmo a concepção de história e a antropologia. Nessa linha de abordagem, Márcia Scholz de Andrade Kersten afirma que a antropologia auxilia na percepção do outro e a história permite várias e diferentes leituras de fatos e documentos. Como explica a socióloga, o patrimônio, dentro dos processos sociais, pode ser definido "como dinâmicas da experiência coletiva, sobre a qual cada grupo social manifesta o que deseja como perene e eterno".

> [...] uma política de preservação do patrimônio abrange necessariamente um âmbito maior que o de um conjunto de atividades visando à proteção de bens. É imprescindível ir além e questionar o processo de produção desse universo que constitui um patrimônio, os critérios que regem a seleção e bens e justificam sua proteção; identificar os atores envolvidos nesse processo e os objetivos que alegam para legitimar o seu trabalho; definir a posição do Estado relativamente a essa prática social e investigar o grau de envolvimento da sociedade. Trata-se de uma dimensão menos visível, mas nem por isso menos significativa. (FONSECA, 1997, p. 3).

Nesta seara, identidade e patrimônio são temas que têm sido amplamente discutidos e debatidos nos últimos anos. Ambos estão relacionados à cultura, memória e pertencimento de uma sociedade e possuem um impacto significativo na forma como as pessoas se percebem e se relacionam com o mundo ao seu redor.

A identidade é um conceito complexo que envolve a maneira como nos vemos e nos identificamos, tanto individualmente como coletivamente. Ela é formada por uma série de elementos, como a origem étnica, nacionalidade, gênero, religião, entre outros. A identidade também está fortemente ligada à cultura, pois é por meio dela que aprendemos e internalizamos os valores, crenças e comportamentos de um determinado grupo.

No entanto, o debate sobre identidade e patrimônio não se resume apenas à preservação do passado. São temas que precisam ser abordados no contexto de processos de globalização,

multiculturalismo e diversidade cultural. Em um mundo cada vez mais interconectado, as identidades individuais e coletivas estão em constante transformação, influenciadas por fatores como migração, deslocamentos populacionais e influências culturais externas.

Nesse contexto, surgem questionamentos sobre as fronteiras e as definições de identidades, bem como sobre a autenticidade e a preservação do patrimônio em um mundo em constante mudança. Por exemplo, em que medida devemos preservar tradições e práticas culturais que podem ser consideradas discriminatórias ou opressivas? Como conciliar a necessidade de proteção do patrimônio com a promoção da diversidade cultural?

Essas são apenas algumas das questões e debates presentes na discussão sobre identidade e patrimônio. A compreensão desses temas é fundamental para a promoção do diálogo e da tolerância entre diferentes grupos e para a preservação da diversidade cultural em todo o mundo.

Ao longo do tempo, as práticas discursivas da preservação do patrimônio passaram por diversas mudanças. Inicialmente, o foco estava na valorização dos monumentos e obras de arte como objetos estéticos e históricos, o que resultou em uma abordagem mais formalista e elitista.

> O campo dos valores não é um mapa em que se tenham fronteiras demarcadas, rotas seguras, pontos de chegada precisos. É, antes, uma arena de conflitos, de confronto – de avaliação, valoração. Por isso, o campo da cultura e , em consequência, o do patrimônio cultural, é um campo eminentemente político. Político não no sentido partidário... (MENESES,2012, p.38)

No entanto, nas últimas décadas, houve uma mudança de paradigma, em que o patrimônio passou a ser entendido como um conjunto de bens que representam a diversidade cultural e a memória coletiva de uma sociedade. Isso levou a uma ampliação das práticas discursivas da preservação, incorporando uma abordagem mais inclusiva e participativa.

Atualmente, a preservação do patrimônio busca não apenas a conservação física dos bens, mas também a valorização dos contextos sociais, culturais e econômicos em que eles estão inseridos. Isso implica na promoção do turismo sustentável, na revitalização de espaços urbanos, na criação de políticas de preservação e no envolvimento da comunidade local na gestão e na tomada de decisões.

Assim, o caráter técnico na preservação do patrimônio está relacionado ao uso de conhecimentos especializados, enquanto as mudanças nas práticas discursivas envolvem uma abordagem mais inclusiva e participativa, que valoriza não apenas os bens em si, mas também seu contexto sóciohistórico.

A diversidade, por sua vez, refere-se à variedade de expressões culturais que existem no mundo. Ela engloba diferentes modos de viver, pensar, criar e se relacionar, sendo uma característica fundamental da humanidade. Cada povo e cada região possuem suas próprias particularidades e formas únicas de se manifestar, o que contribui para a riqueza e a pluralidade da cultura global.

A preservação do patrimônio cultural e o reconhecimento da diversidade se apresentam fundamentais, pois representam a valorização das diferentes formas de ser e existir, além de promover a compreensão e o respeito entre os indivíduos. Ao preservar o patrimônio cultural, salvaguardamos a história e as tradições de um povo, garantindo a continuidade da sua identidade ao longo do tempo, contribuindo para a construção de uma sociedade mais inclusiva e democrática. Ao reconhecer e valorizar as diferentes expressões culturais, é possível combater o preconceito, a discriminação e a intolerância, promovendo a igualdade de direitos e oportunidades para todos.

A proteção do patrimônio cultural e a promoção da diversidade devem ser uma responsabilidade compartilhada por governos, comunidades, instituições educacionais e pela sociedade civil como um todo. Através de políticas públicas efetivas, é possível garantir a conservação e o acesso a esses bens, bem como promover ações que estimulem o diálogo e o intercâmbio entre diferentes culturas.

Valorizar e respeitar as diferentes formas de expressão cultural é fundamental para promover o entendimento e a paz entre os povos, possibilitando a construção de um mundo mais plural e enriquecedor para todos. E é nesta perspectiva que o patrimônio cultural e a diversidade são elementos essenciais para a preservação da identidade de um povo e para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

Nesta perspectiva, o conhecimento acerca de nossas origens, de nossa história torna-se fator essencial para o exercício da cidadania, de modo que se conheça e respeite a história “não oficial”, formando pensamento crítico para com os referenciais de memória, permitindo que as sociedades futuras possam conhecer e “sentir” os elementos que remontam ao passado de seu povo, visualizando-os com criticidade, percebendo que patrimônios vão além daquilo que foi “tombado”. Todavia, para efetivar a proteção de tais elementos é preciso que a sociedade se mobilize em prol da preservação, cuja legislação brasileira relativa à salvaguarda e proteção do patrimônio cultural tem-se desenvolvido desde, pelo menos, a primeira metade do século vinte. Nasceu quando a melancolia perante a ameaça de desaparecimento das tradições e identidades culturais – típicas do romantismo- foi sendo substituída pela ação pragmática moderna de

criação de jurisprudência e políticas com o objetivo de desenvolver meios de controlar e encaminhar solução para as tensões e conflitos de interesses na área

> [...] Existem instrumentos de proteção do patrimônio material – sobretudo o tombamento – que já vêm sendo experimentados e legitimados desde a década de 1930. (VIANNA, 2004, p. 76)

Percebe-se assim que os instrumentos normativos são essenciais para preservação do patrimônio cultural, todavia não garantem a efetividade da proteção, pois não despertam sentimento de pertencimento da comunidade com seu patrimônio, fato essencial para salvaguarda. E como aponta Henriques Filho:

> É evidente que os instrumentos normativos têm relevante papel no desenvolvimento e na própria efetividade da proteção do patrimônio cultural brasileiro. O fato é que nem só destes instrumentos pode depender a desejada proteção do mesmo patrimônio. Em muitos casos, como pretendemos demonstrar, a própria cultura, o próprio atuar dos homens, faz surgir diferentes e muitas vezes mais efetivos instrumentos de proteção do patrimônio cultural (FILHO, 2013, p. 105).

Assim sendo, além do poder público, é necessário que a população se aproprie dos seus patrimônios, "portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira" (CF, 1988, art. 216), de modo que se possa contribuir para sua preservação, posto que, como aduz Henriques Filho (2013), a sociedade brasileira é o titular principal do patrimônio cultural, de modo que a legislação de proteção não surtirá total efeito se não tenha parceria com a comunidade, que deve se sentir pertencente ao local em que está inserida, tornando-se agente de proteção.

Algumas considerações sobre preservação e patrimônio na Cidade de Goiás e a presença do Espaço Cultural na Cidade

O título de Patrimônio Mundial foi concedido à Goiás no ano de 2001, porém anunciado ainda em uma perspectiva bastante restrita de patrimônio.

> O reconhecimento de Goiás (antiga Vila Boa) como Patrimônio Cultural Mundial, pela Unesco, em dezembro de 2001, fez jus à história, arquitetura e cultura do primeiro núcleo urbano fundado no território goiano, no início do século XVIII. Na década de 1950, o Iphan classificou alguns de seus monumentos e prédios isoladamente e, em 1978, tombou o seu conjunto arquitetônico e urbanístico. (IPHAN, Portal)

Em alguma medida podemos acompanhar a dilatação da noção de patrimônio também na trajetória de patrimonialização da cidade de Goiás, que se iniciou em 1950 com o

tombamento de alguns imóveis e tomando como princípio concepção de patrimônio restrita e muito ligada a figura de heróis e edifícios representativos do poder.

> Uma parte da área urbana havia sido tombada pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em dois momentos distintos: na década de 50 (Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN) e em 1978(IPHAN). Desde então, os proprietários de imóveis acautelados pelo Estado-nação tiveram seus direitos de proprietários limitados pelo Decreto-Lei 25 de 1937 e pela portaria 001 de 22 de abril de 1993. (TAMASO, 2007, p 22)

No ano de 1999 a cidade de Goiás entregou à UNESCO o dossiê para inscrição da cidade na lista dos Patrimônios Mundiais. Goiás refletia o momento mundial, no qual o patrimônio se tornava, ao fim do século XX, o ideal de inúmeras cidades que entendia conseguir fazer parte desta lista como uma forma de 'capitalizar'; receber recursos que poderiam alavancar a cidade.

Assim, desde então, mais de 20 anos se passaram e ainda é tido como desafio e necessidade de institucionalização de um processo educativo capaz de enraizar esse título na população vilaboense como um todo. Equalizar a compreensão de patrimônio e patrimonialização numa perspectiva mais positiva, inclusiva e abrangente.

> Os processos educativos devem primar pela construção coletiva e democrática do conhecimento, por meio do diálogo permanente entre os agentes culturais e sociais e pela participação efetiva das comunidades detentoras e produtoras das referências culturais, onde convivem diversas noções de Patrimônio Cultural. (FLORÊNCIO, 2014, p. 19.)

Trazer essas reflexões para a preservação do patrimônio na cidade de Goiás, sob uma perspectiva decolonial, envolve uma abordagem crítica que busca desafiar as narrativas tradicionais de preservação cultural, considerando o legado colonial e suas tradições para as comunidades locais. O reconhecimento das narrativas marginalizadas na cidade de Goiás é fundamental para uma abordagem decolonial na preservação do patrimônio e na compreensão da história e da cultura da região. Isso envolve dar visibilidade, valor e respeito às histórias, experiências e contribuições das comunidades que foram historicamente excluídas, subalternizadas ou ignoradas.

É nesse cenário ampliado das definições sobre patrimônio, preparado para acolher "Novos patrimônios, novas questões", que o Espaço Cultural Vila Esperança se apresenta e enquanto parte do espraiamento de temas e áreas que vieram contribuir com o debate contemporâneo no campo patrimonial, vem cada vez mais sendo notado e firmado pé na Cidade

de Goiás como lugar de vivências educativas que promovem preservação do patrimônio cultural, numa perspectiva decolonial.

Geograficamente o Espaço Cultural Vila Esperança se localiza em uma linha limítrofe do que é considerado centro e periferia da Cidade de Goiás e abriga no seu quintal de fundo a passagem do Rio Vermelho. Essa localização traz também muito significado para a postura e presença do Espaço Cultural Vila Esperança na cidade; se revelando sempre e cada vez mais como um espaço que se dedica a promover o encontro e convívio respeitoso da diversidade sociocultural, religiosa e ambiental. Vale ressaltar que estando a margem do Rio Vermelho, pode observar em lócus, como ele se constitui em um valor cultural que é passado de "geração em geração, tornando-se um tríplice lugar de memória: material, simbólico e funcional. Exemplar nesse sentido são as lendas e histórias em torno de sua existência" (BRITO, 2014, p. 992).

É nesta seara da história da Cidade de Goiás, marcada por uma trajetória e práticas preservacionistas reprodutora de um modelo colonialista/coronealista que a existência do Espaço Cultural Vila Esperança se constitui juridicamente como Associação no ano de 1994.

> O Espaço Cultural Vila Esperança, situado no limite entre a periferia e o centro da cidade de Goiás, começou a ser construído com a compra do terreno em 15 de outubro de 1991. A Vila Esperança tem como proposta o tripé arte, educação e cultura. As atividades propostas constituem-se pelas vivências, evidenciando-se as culturas de matrizes africanas e afro-brasileiras e as culturas indígenas.
> O Espaço Cultural Vila Esperança nasce da compra do terreno em 15 de outubro de 1991, constituindo-se como associação sem fins lucrativos em 19 de julho de 1994. (CAMPELO 2021, pág.21)

O Espaço Cultural Vila Esperança é hoje um lugar e um projeto bastante conhecido e reconhecido em âmbito nacional, e até internacional, como referência de valorização e preservação do patrimônio brasileiro numa perspectiva alargada de patrimônio e sobretudo sob a ótica da diversidade cultural que compõem a identidade brasileira, porém sua existência e compreensão no cenário local é muita das vezes reduzida e algumas vezes confuso e apartado do que ele é realmente.

Focada na valorização das origens do povo brasileiro, com ênfase nas matrizes africanas e indígenas são promovidas atividades cotidianas que visam contribuir para educação patrimonial e que proporciona o encontro das pessoas, devolvendo-as a si mesmas, e as legitimando como agentes culturais de sua própria identidade. Se apresenta como lugar de vivenciar, resgatar, cultivar e valorizar a cultura como bem vivo que nos constitui enquanto seres social e histórico.

O Espaço Cultural Vila Esperança nasceu na cidade de Goiás no início de 1990 e portanto presenciou o que Tamaso 2007 denominou de "corrida ou cruzada" para que seus singulares e excepcionais "espólios da história" e da cultura ganhassem junto a UNESCO o título de patrimônio mundial.

> Expansão da atividade turística, consolidação do mercado urbano de lazeres, importância crescente das políticas urbanas locais – que visam converter especificidades culturais em recursos turísticos, financeiro e promocionais – são fatores que justificam a corrida pelo título. (TAMASO 2007.p 22)

Pactuado com a mobilização de uma concepção integrada de patrimônio como forma de explicitar sentidos e narrativas diversas, bem como provocar uma atitude decolonial em relação ao patrimônio, o Espaço Cultural Vila Esperança vem realizando o trabalho de cunho educativo, artístico e cultural, objetivando a valorização das epistemes dos povos indígenas e africanos que também constituíram o Brasil, mas que tiveram as suas histórias silenciadas e subjugadas. As atividades propostas atendem crianças, adolescentes e adultos da comunidade. "O Espaço Cultural Vila Esperança é definido em seu aspecto plural e interdisciplinar: é um espaço educativo, cultural, religioso e museológico" (ROSA, 2016, p. 140).

As atividades desenvolvidas são fundamentadas no tripé educação, arte e cultura, priorizando as vivências como metodologia de ação. A Vila Esperança foi se tornando realidade brotando de suas sementes: A Brinquedoteca Alegria do Povo, O Grupo Circo, as vivências culturais afrobrasileira – Ojó Odé e indígena – Porancê Poranga, a Escola Pluricultural Odé Kayodê, a Escola na Roça "Caminho das Águas" e muitas outras. Uma trajetória iniciada oficialmente no início dos anos 90 e que hoje e cada vez mais se fortalece como 'espaço' onde acolhe na narrativa patrimonial, outras narrativas históricas.

Posto tudo isso e acessando um cenário ampliado das definições sobre patrimônio, preparado para acolher "novos patrimônios, novas questões", o Espaço Cultural Vila Esperança e outros tantos espaços, projetos e manifestações que promovem o espraiamento de temas e áreas, tem contribuindo com o debate contemporâneo no campo patrimonial na cidade de Goiás, mobilizando o que Ortiz nomeou de memória coletiva.

> A memória coletiva é da ordem da vivência. A memória nacional se refere a uma história que transcende os sujeitos e não se concretiza imediatamente no seu cotidiano. Ela é da ordem da ideologia, ela é produto de uma história social. (ORTIZ, 2012, p 135)

O Espaço Cultural Vila Esperança evoca desde a sua edificação, que tem por exemplo um Quilombo e uma Aldeia, as narrativas ora esquecidas ou invisibilizadas na história

do Brasil. Realiza uma educação intercultural, valorizando a diversidade, por meio de experiências culturais e artísticas, objetivando a emancipação e a dignidade humana; tem se esforçado para contribuir com a escrita de um novo capítulo da história de Goiás e do Brasil, com "outro olhar", apostando na coletividade, valorizando culturas e tradições plurais através da Educação e da Arte. Um capítulo onde o sentimento de pertencimento e representatividade seja condutor da preservação do patrimônio em todas as suas dimensões.

> Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, "descola" estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. "A memória aparece como força subjetiva ao 'mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora". (Bosi, 2003, p. 36)

Mesmo considerando que as reflexões acerca do patrimônio é algo que não se esgota, este artigo conclui-se aqui ressaltando a importância de uma abordagem não-hegemônica para a preservação do patrimônio, destacando como isso contribui para uma compreensão mais completa e enriquecedora da história e cultura humana. Ao respeitar a diversidade e a inclusão, podemos criar um futuro no qual todas as vozes são ouvidas, todas as culturas são respeitadas e o patrimônio é preservado para as gerações vindouras; resguardados por um sentimento de pertencimento e naturalmente reconhecimento e desejo de preservar.

Referências bibliográfica

BOSI, Ecléa. Memória da cidade: lembranças paulistanas. Instituto de Estudos Avançado. São Paulo: USP, vol. 1, n. 1, p. 199-200, 1987.

BRITTO, C. C. A terceira margem do patrimônio: o rio Vermelho e a configuração do habitus vilaboense. Diálogos, v. 18, n.3, p. 975-1004, set.-dez./2014. Disponívelem: http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/33914/pdf Acesso em 12 dez 2018.

CAMPELO, Adriana F. Rebouças. O Jogo Mancala Ayò na Escola Pluricultural Odé Kayodê: diálogos entre a etnomatemática e a decolonialidade. Dissertação. Programa de Pós – Graduação em Educação em Ciências e Matemática. UFG 2021.

CASTRIOTA, Leonardo Barci. Conservação e valores: pressupostos teóricos das políticas para o patrimônio. In: In: GOMES, Marco Aurélio Filgueiras e CORREIA, Eliane Lins. Reconceituações Contemporâneas do Patrimônio. Salvador: EDUFBA:IAB, 2011, p. 49- 66.

CHARTIER, Roger. A história cultural: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 24.

CHOAY, Françoise. A alegoria do patrimônio. São Paulo: Unesp, 2001, p.11.

COLETÂNEA LEIS SOBRE PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO. Brasília: IPHAN, 2006.

CONSTITUIÇÃO DE 1934. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em maio 2023.

Estatuto da Associação Espaço Cultural Vila Esperança – 1994

FILHO, José Hildo Monteiro. Patrimônio Imaterial: Diálogos Brasil - Cabo Verde. Editora UFS, 2009, p. 264

FONSECA, Mª Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: Abreu, Regina e Chagas, Mário (Orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003

FONSECA. Maria Cecília Londres. O patrimônio em processo: trajetória da Política Federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: FRJ/IPHAN, 1997, p. 36.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A Retórica da Perda:* os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996. P. 37-61.

IPHAN – Página oficial http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/362/ acesso 06-07-2023
KERSTEN, Márcia Scholz de Andrade. Os rituais de tombamento e a escrita da história: bens tombados no Paraná entre 1938-1990. Curitiba: UFPR, 2000.

MENESES, Ulpiano. T. Bezerra de. O campo do Patrimônio Cultural: uma revisão de premissas. I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão. Brasília: Iphan, 2012, tomo 1, pp. 25-39.

ORTIZ, Renato. Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo: Brasiliense, 2012

PELEGRINI, S. A. C. FUNARI, P. P. Patrimônio Histórico e Cultural. Rio de Janeiro: Zahar, 2006,

ROSA, Mana Marques. Sistema museológico: por uma etnografia dos museus da Cidade de Goiás (GO); 2016. 194 f. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em antropologia social. UFG. Goiânia, 2016.

TAMASO, I. M. Patrimônio religioso: Igreja de Nossa Senhora do Rosário; Festa do Rosário. In: *Em Nome do Patrimônio*. Brasília: UnB, 2007 (Tese de doutorado)

VIANNA, Letícia Costa Rodrigues. Legislação e Preservação do Patrimônio Imaterial-Perspectivas, Experiências e desafios para a salvaguarda das Culturas Populares. Vol.1.n1, 2004

QUILOMBO ALTO SANTANA – A CERTIFICAÇÃO COMO SINÔNIMO DE EXISTÊNCIA

Morgana Rodrigues dos Santos[517]

O presente trabalho é fruto das reflexões iniciais sobre o silenciamento da história da população negra no processo de patrimonialização da Cidade de Goiás. O percurso adotado para o estudo tomou como norte o referencial teórico que concebe que a discussão sobre o patrimônio deve ser pautada pela compreensão de que a temática, apesar de representar um campo de tensão, disputa e conflitos, pode representar, por meio de uma abordagem decolonial, um instrumento de conquista de direitos de grupos cujas memórias foram historicamente silenciadas. O estudo apresenta ainda a discussão sobre a importância do reconhecimento das comunidades quilombolas pelo estado brasileiro e, nesse contexto, da certificação da comunidade Alto Santana como quilombola para a compreensão das formas de resistência da população negra no Brasil e, em especial, na cidade de Goiás. Compreende-se também a necessidade da implementação de políticas públicas para a reparação das desigualdades históricas que a população nega foi submetida.

Palavras-chave: Silenciamento. Invisibilidade. Patrimônio. Reconhecimento.

Introdução

Esse artigo é fruto das reflexões iniciais acerca das problematizações que norteiam a pesquisa intitulada *Inventário Cultural do Quilombo Alto Santana: na última rua, o início de tudo*, que está sendo desenvolvida pela autora, que é mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP), nível Mestrado Profissional, oferecido pelo Campus Cora Coralina, da Universidade Estadual de Goiás.

A pesquisa tem como finalidade produzir conhecimento acerca das expressões culturais da comunidade do Quilombo Alto Santana, localizado na periferia do Centro Histórico da Cidade de Goiás, primeira capital do estado Goiás, que foi reconhecida como Patrimônio Cultural Mundial pela Unesco, em dezembro de 2001.

[517] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP) da Universidade Estadual de Goiás, endereço eletrônico: morganadh@yahoo.com.br, orientador: Prof. Dr. Marcos Torres.

A construção da cidade marcou-se caracteristicamente pela arquitetura vernacular, tendo como referência o modelo europeu de edificação, utilizando-se da força de trabalho escravizada. Essas características de sua arquitetura foram preservadas ao longo dos anos, o que possibilitou que o conjunto arquitetônico, paisagístico e urbanístico do centro histórico de Goiás fosse tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, em 1978, e reconhecido como Patrimônio Mundial em 16 de dezembro de 2001. De acordo com o IPHAN:

> A cidade nasceu com características de povoamento vernacular e tem permanecido como tal até os dias atuais, embora haja registros de seu plano urbanístico. Suas principais qualidades, e que compõem seu valor excepcional universal, estão menos nos aspectos artísticos que no fato de ser ela um raro e genuíno documento da maneira em que os exploradores do território, em uma situação isolada, adaptaram os modelos de planejamento e construção vigentes na metrópole portuguesa às realidades da região tropical (IPHAN, 2001).

Sem sombra de dúvidas, "a olhos nus", é possível afirmar que a cidade de Goiás possui uma rara beleza arquitetônica e ambiental e uma cultura pulsante. Seu cenário de beleza exuberante que enche os olhos, também é fonte de inquietação por conhecimento sobre quem são as pessoas que participaram do seu processo de construção, ou seja, as vidas, que existiram e ainda existem nos corpos pretos e que, por meio da força de trabalho escravizada, construíram a cidade de Goiás vivendo às margens dela.

Martiniano Silva (2003) ao pesquisar sobre a formação dos quilombos na região central do Brasil, identificou que a chegada do povo negro na região tem relação direta com a formação urbana. Em seu estudo, o pesquisador resgatou que, entre os anos de 1722 e 1725, o bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva, o Anhanguera II, fundou e fez crescer o Arraial de Santana, nominado, posteriormente, de Vila Boa e, na sequência, cidade de Goiás. Conforme o autor, estabelece-se,

> assim, o modo de produção escravista colonial de relações mercantis conflituosas onde a atividade mineratória começa a impor o seu povoamento de configuração urbana, de forma descontínua e ocasional, caracterizado pela vida regular, instável, fervilhante, tumultuada, e precária, tendo como principal habitante o escravo negro trabalhador das minas (2003, p. 178).

A referida pesquisa aponta que, em Goiás, "o escravo negro foi a maior vítima do trabalho extenuante e alienador, num período de quase cem anos (1719-1822), sendo que os escravizados foram alocados inclusive nos trabalhos de construções de obras públicas" (Silva,

2003, p. 207). O pesquisador destaca ainda que os negros sofriam as formas mais degradantes de humilhação, castigos físicos e violência, que era reconhecida e institucionalizada, sendo que

> No Brasil Central, a pena de morte também aplicada com certa frequência contra os escravos insurgentes na região, assim como em desfavor de alguns outros segmentos sociais, considerados "inimigos" do sistema escravista, tanto no século XVIII como por várias décadas do XIX, chegando a se efetivar de dois em dois meses no Arrail de Santana, posterior Vila Boa de Goiá, no governo de João Maunel de Mello; aliás, onde o "Largo da Forca", localizado no setor Carmo da histórica cidade, próximos das igrejas do Rosário, do Carmo, da Abadia e Santa Bárbara, continua vivo no imaginário do povo (Silva, 2003, p. 215-216).

Esse estudo realizado por Silva expõe a ferida de um período infeliz da história, marcado pelo racismo e pela violência sofrida pela população negra em nosso país. As marcas desse processo foram silenciadas ao longo dos anos, mas estão impregnadas, nas paredes das edificações, nas pedras que formaram muros, pontes, calçadas das cidades que foram constituídas no período colonial e imperial da história brasileira.

Dessa forma, reconhecendo a presença da população negra em todo o processo de constituição histórica da cidade, a pesquisa *Inventário Cultural do Quilombo Alto Santana: na última rua, o início de tudo* nasce da instigante observação de que os bens que foram patrimonializados na cidade de Goiás possuem um forte apelo para a preservação da arquitetura, bem como para manifestações culturais diretamente ligadas à cultura eurocêntrica católica, como a Procissão do Fogaréu[518], em detrimento daquelas que expressam a cultura e a religião de matrizes africanas.

Ademais, observa-se a intencionalidade da associação da formação da cidade à população indígena, com romantização de lendas, como a da Carioca[519], e à atribuição da tradição de confecção do artesanato em cerâmica aos *Índios Goyases*[520]. Quanto a esse aspecto, Tedesco (2013), analisando os resultados de sua pesquisa, que procurou identificar vestígios dos antigos habitantes da cidade de Goiás, evidenciou que, na área pesquisada, que compreendia as vias do núcleo urbano, não foram encontrados indícios da presença indígena. No estudo, a pesquisadora destaca, ainda: "(...) até o início do século XX, a produção ceramista de Vila Boa

[518] Encenação que se repete nas celebrações da Semana Santa da Igreja Católica.
[519] Lenda popular que retrata a história de uma índia que morreu por amor.
[520] Goyases nome dado pelos colonizadores portugueses aos índios que disseram ter encontrado nas terras de Vila Boa.

guarda elementos que tiveram origem nas decorações elaboradas pelos ceramistas negros dos séculos passados" (Tedesco, 2013, p. 155).

Diante desse contexto, reconhecendo o protagonismo da população negra na constituição da cidade de Goiás, a pesquisa em desenvolvimento apresenta como questão central: Quais são as expressões culturais, os saberes e fazeres que são reconhecidos pela comunidade do Quilombo Alto Santana como sendo herança de sua ancestralidade e que são consideradas por ela como patrimônio cultural?

Nesse sentido, para orientar o percurso da pesquisa foram elencadas algumas questões que se apresentam como problematizações para estudo. São elas: (1) qual a delimitação da área que compreende o território do quilombo? (2) O título de patrimônio mundial recebido pela cidade contribuiu para a melhoria da qualidade de vida da comunidade quilombola do Alto do Santana? (3) A conquista da certificação como Remanescente de Quilombos é fruto de um sentimento de pertencimento e de identidade da comunidade? (4) Quais são as expressões culturais, suas obras e ofícios que são reconhecidos pela comunidade como sendo herança de sua ancestralidade e que são consideradas por ela como patrimônio cultural?

Para a realização da pesquisa definiu como metodologia do inventário cultural, proposta pelo IPHAN (2016); tendo como horizonte a mobilização e a participação da comunidade no processo de conhecimento das referências culturais, identificadas por ela como patrimônio cultural local. Com a pesquisa ainda em curso, as possíveis respostas para tais questões estão se delineando. O percurso já percorrido demonstrou a necessidade de pautar a discussão sobre a importância do reconhecimento das comunidades quilombolas, pelo estado brasileiro, e, nesse contexto, a certificação da comunidade Alto Santana como quilombola para a compreensão das formas de resistência da população negra, no Brasil, em especial, na cidade de Goiás.

Outra discussão que se entende pertinente é reflexão sobre o processo de patrimonialização como campo de disputas e conflitos de interesses e, assim sendo, a discussão sobre o patrimônio, bem como a definição do que deve ser patrimonializado pode assumir condição estratégica para visibilizar o processo histórico de silenciamento e apagamento da história do povo negro. Assim, tais discussões serão desenvolvidas a seguir em dois tópicos: no primeiro, buscar-se-á evidenciar as possíveis contribuições que as discussões sobre o patrimônio podem possibilitar no processo de construção identitária e pertencimentos sociais de grupos minoritários e, dentre eles, a população negra. No segundo, será contextualizado o processo de certificação da comunidade do Alto Santana, como quilombo urbano; pontuando o que pode ser identificado como possíveis avanços nas políticas afirmativas.

Patrimônio – campo de tensão na consolidação de direitos

Se por um lado é preciso atentar para o enfrentamento numa disputa, na maioria das vezes, desigual, também é nessa possibilidade pela disputa por uma ordem societária, que respeite a diversidade e a pluralidade, que a discussão sobre o patrimônio também pode ser apropriada como uma estratégia para o fortalecimento de grupos sociais historicamente silenciados, marginalizados e excluídos. Nesse campo de tensão, Soares (2009, p. 95), destaca;

> O patrimônio cultural brasileiro deve contribuir para que sejam atingidos os objetivos fundamentais do Estado democrático: a construção de uma sociedade livre, justa e solidária, o desenvolvimento nacional, a redução das desigualdades sociais e regionais e ainda a promoção do bem de todos.

No Brasil, conforme aponta Pellegrini (2006), a partir de meados da década de 1990, são observados avanços na abordagem sobre o patrimônio, que, para além da preservação das edificações, passa incluir diferentes referências daquilo que pode ser considerado como bem cultural, que tenha sentido para a memória e a identidade de uma determinada comunidade.

Na perspectiva de que a discussão sobre o patrimônio requer a pluralidade, Chuva (2012, p. 163) dentre outros aspectos observa que os processos de patrimonialização devem

> Os sujeitos produtores de sentidos são vários, diferenciados e deveriam ser confrontados em fóruns de discussão. Nas ações de proteção e salvaguarda, os sujeitos a que nos referimos são aqueles cujas relações estabelecidas com os bens culturais os tornam constituintes e constituídos por tais bens, numa dialética construção de identidades por meio de elos comuns ao grupo. Por haver uma concorrência para a atribuição de valores por grupos que se diferenciam por interesses diversos, as políticas públicas de patrimônio precisam, portanto, explicitar quem são os sujeitos que estão sendo privilegiados, para que não se tornem políticas "lobistas".

Segundo Márcia Chuva (2020, p. 31-32), "tratar de patrimônio é tratar do direito à memória e de sujeitos silenciados", do que se conclui que é preciso que os pesquisadores tenham "compromisso com a investigação em busca de caminhos transformadores e decoloniais, por meio do patrimônio, capaz de construir pontes entre mundos, que (re)ligam histórias partidas, memórias silenciadas ou renegadas no presente".

Pellegrini (2006) ressalta, ainda, que o desenvolvimento de ações que objetivam a proteção do patrimônio é, por vezes, de pouca visibilidade, a curto prazo, e demanda a utilização

de mecanismos de informação, inventário e catalogação dos bens culturais, como passos importantes no processo de preservação, mas para sua legitimidade é imprescindível a participação da coletividade, dos sujeitos sociais que foram silenciados ou ignorados, apontando como estratégia a educação patrimonial.

Analisando o papel dos inventários como instrumentos para salvaguardar o patrimônio cultural, Arantes (2008) chama a atenção para que esses procedimentos de investigação devem considerar a heterogeneidade da população brasileira e que, para além do que é indicado pelos parâmetros legais e administrativos, o que é empiricamente constatado na pesquisa de campo; destacando, ainda,

> Os inventários devem ser razoavelmente densos em termos de detalhes históricos e etnográficos, além de multivocais, pois são instrumentos de importância estratégica em pelo menos dois planos de mediação: 1) em relação a diferenças sociais e a desigualdades existentes no plano local, e 2) em face dos desvãos políticos existentes entre as esferas local, nacional e internacional (Arantes, 2008, p. 15).

Dentre o arcabouço legal que aponta diretrizes para o processo de patrimonialização, Arantes (2008) destaca a Constituição Federal de 1988, como um marco legal importante no reconhecimento da existência de sujeitos sociais, até então invisibilizados, como as populações indígenas e os brasileiros afrodescendentes. De acordo com ele, "consolida-se, assim, o caminho para reivindicações culturais baseadas na percepção e na afirmação da diferença social e política, e nos direitos culturais a ela associados" (Arantes, 2008, p. 23). Aprofundando a discussão, o autor problematiza:

> A interpretação predominantemente aceita na arena da preservação pode ser questionada sob o argumento de que a importância dos quilombos não se deve tanto – ou não apenas - ao testemunho de eventos históricos passados, mas ao fato de que eles territorializam identidades e abrigam redes sociais reconstruídas na diáspora por populações cuja organização social foi despedaçada pelo domínio colonial. Nesse sentido, quilombos e terreiros são realidades estruturalmente semelhantes. Ambos promovem práticas e experiências sociais, nutrem vínculos com o território e dão continuidade a histórias locais, em termos de crenças e valores referentes à Mãe-África, codificados pelo parentesco ou pela afiliação religiosa ou, às vezes, por uma combinação de ambos (Arantes, 2008, p. 25).

Segundo Márcia Chuva (2020, p. 31-32), "tratar de patrimônio é tratar do direito à memória e de sujeitos silenciados", do que se conclui que é preciso que os pesquisadores tenham "compromisso com a investigação em busca de caminhos transformadores e

decoloniais, por meio do patrimônio, capaz de construir pontes entre mundos, que (re)ligam histórias partidas, memórias silenciadas ou renegadas no presente".

Por fim, vale realçar a afirmação de Arantes (2008) de que: "o objetivo maior de qualquer política, programa ou projeto de salvaguarda do patrimônio cultural deveria ser o de contribuir para a construção de uma diversidade cultural sustentável para o desenvolvimento humano e o entendimento entre os povos para além dos limites da vida comunitária" (p. 42).

Essas reflexões são norteadoras para que a investigação sobre o patrimônio cultural que se pretende junto à comunidade do Quilombo Alto do Santana possa contribuir com o processo de ruptura com a concepção colonial na identificação do patrimônio na Cidade de Goiás, a partir de uma atitude decolonial, na medida em que se propõe dar visibilidade às memórias que foram historicamente silenciadas.

O reconhecimento das comunidades quilombolas, pelo estado brasileiro, e a certificação do Quilombo Alto Santana

A Constituição Federal de 1988, expressão do processo de redemocratização do Brasil, após vinte anos de ditadura militar, ficou conhecida como Constituição Cidadã, por possibilitar a inclusão tanto em sua discussão, quanto no documento final, as demandas dos diversos seguimentos sociais, dentre eles o movimento negro; possibilitando o reconhecimento as comunidades remanescentes de quilombos. O texto Constitucional, no artigo 68, dos Atos dos Dispositivos Constitucionais Transitórios, traz: "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos". Também, em seu artigo 216, a Constituição Federal assegura:

> Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: […] § 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

O reconhecimento quilombola na Constituição de 1988 é fruto e organização do movimento negro desde a década de 1970, como também das discussões no âmbito da academia, desde 1950. Contudo, apesar de assegurado constitucionalmente, esse reconhecimento encontrou (e encontra) opositores no Congresso Nacional, especialmente por

políticos que representam a bancada ruralista (Marinho, 2017). Nessa seara, dentre outros opositores, importa destacar a conduta do atual governador do estado de Goiás, Ronaldo Caiado, que, 2004, quando ocupava cargo de deputado federal, entrou com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) nº 3.239, sob a alegação de que o Decreto Federal nº 4.887/03, que regulamenta o Artigo 68, era inconstitucional (Marinho, 2017).

Dentre as iniciativas do Governo Federal e da sociedade civil em desenvolver ações que promovessem o desenvolvimento das comunidades dos quilombos, merece destaque o Programa Brasil Quilombola, criado em 2004, cuja realização envolveu a participação de 23 Ministérios, com ações voltadas para o atendimento de quatro eixos temáticos: (i) Acesso à terra; (ii) Infraestrutura e qualidade de vida; (iii) Desenvolvimento Local e Inclusão Produtiva; e (iv) Direitos e Cidadania (Barbosa; Braga; Rodrigues, 2017).

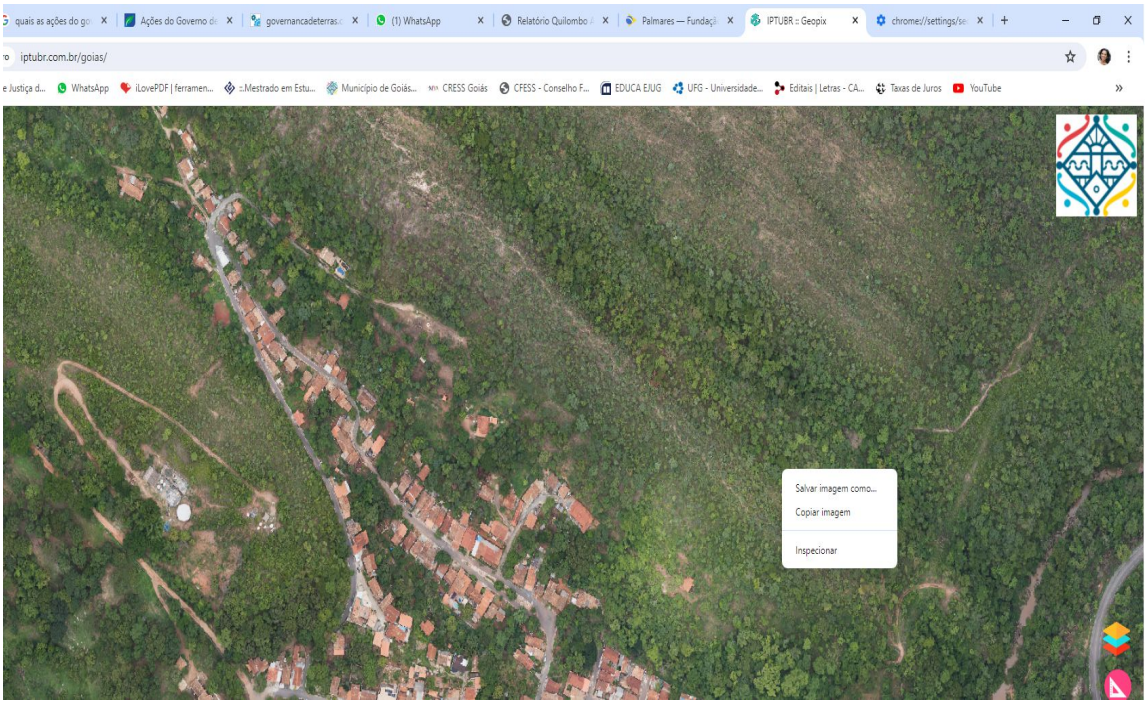
Ainda no campo da legislação, merecem destaque outras conquistas importantes para a população negra, como: a política de cotas para ingresso em universidades públicas e em concursos públicos, pelas pessoas de origem africana; bem como a legislação educacional No 10.639, de 9 de janeiro de 2003 (modificada pela Lei Nº 11.645, de 10 março de 2008), que estabelece o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas (Rotondano, 2022).

Imagem 1 - Foto retirada do encarte produzido pelo IPHAN, cujo conteúdo objetiva orientar os moradores sobre critérios que devem ser obedecidos em possíveis intervenções e ou construção de imóveis



Esse cenário de implementação de políticas públicas de ações afirmativas motivaram o processo de organização de comunidades historicamente marginalizadas. Como é o caso da comunidade do Alto Santana - região situada na periferia do Centro Histórico da Cidade de Goiás, situada aos pés do Morro das Lages, com ruas de relevo sinuoso. Essa localidade não compôs o território tombado como patrimônio material, ficando à margem do reconhecimento como elemento fundante do processo de implantação e, consequentemente, pratimonialização da cidade. Como pode ser observada na ilustração:

Imagem 2 - Vista aérea dos Setores Alto Santa e Santa Bárbara – Disponível em http://iptubr.com.br/goias/ - pesquisa em 09/05/2024



Na busca por conhecer o histórico do processo de reconhecimento daquela comunidade como remanescente de quilombo, ao final do ano de 2017, a pesquisadora delineou como fonte os documentos que foram produzidos para serem apresentados junto a Fundação Cultural Palmares; bem como a oralidade das lideranças identificadas na comunidade como responsáveis por iniciarem tais discussões. Dentre as personalidades identificadas, Elenízia da Mata de Jesus[521] e Fernanda Farias dos Santos[522] são lideranças que alavancaram o processo de identificação da comunidade.

Em entrevista concedida à pesquisadora, ambas afirmaram que a movimentação pelo processo de certificação foi apoiada e incentivada, em meados de 2016, pela Superintendência de Promoção da Igualdade Racial do Estado de Goiás, tendo como principal parâmetro a concepção de que aquela comunidade, formada, em sua grande maioria, por pessoas negras empobrecidas e marginalizadas por uma exclusão estrutural que marcou o processo de exploração da mão-de-obra escravizada.

[521] Primeira vereadora negra do município de Goiás, eleita no ano de 2020; graduada em Letras; professora e cantora. Concedeu entrevista à autora da pesquisa *Inventário Cultural do Quilombo Alto Santana: na última rua, o início de tudo* em 03/05/2024.

[522] Vice-presidente da Associação Quilombola Alto Santana; assessora na Secretaria Municipal de Igualdade Étnico-racial; graduada em Educação do Campo. Concedeu entrevista à autora da pesquisa *Inventário Cultural do Quilombo Alto Santana: na última rua, o início de tudo* em 05/05/2024.

Segundo Elenízia da Mata de Jesus, a partir de uma busca pessoal pelo autorreconhecimento, seus "olhos se abriram" para a compreensão ampliada tanto do que é ser negra, quanto sobre o que é quilombo; destacando a sua preocupação de que esse movimento necessitava ser decolonial e ampliado para fora de si, para a comunidade.

Fernanda Farias dos Santos destacou que, motivada por Elenízia, assumiu com ela a ação de visitar as casas dos antigos moradores buscando identificar as raízes de cada família. O levantamento feito subsidiou o relatório que foi entregue à Fundação Cultural Palmares, solicitando o reconhecimento da comunidade do Alto Santana como remanescente de quilombo. A Certificação Quilombola foi entregue à comunidade, em 30 de outubro de 2017, num ato do presidente da Fundação Cultural Palmares, à época, Erivaldo de Oliveira, durante a realização da I Conferência Intermunicipal de Igualdade Racial, na cidade de Goiás-GO. Ocasião em que, também, a comunidade de Água Limpa, em Faina-GO, foi certificada.

Em suas narrativas, tanto Elenízia quanto Fernanda destacam as dificuldades encontradas na abordagem dos moradores para justificar o objetivo do levantamento a que se propuseram; sendo que as dificuldades encontradas estavam relacionadas ao fato do desconhecimento da comunidade sobre o significado da terminologia e, também, por receio das pessoas de se sentirem estigmatizadas. Entretanto, os avanços em políticas públicas destinadas para as comunidades quilombolas contribuíram para agregar os moradores. Contudo, como ambas destacaram, o retrocesso de tais políticas, em níveis federal e estadual, provocou uma desmobilização da comunidade, pois os avanços esperados não chegaram.

Quanto a esse aspecto, importa registrar a eleição de Jair Bolsonaro, no ano de 2018, como um representante de seguimentos conservadores, "que contestam a viabilidade e legitimidade de políticas públicas voltadas para o atendimento de necessidades históricas de indígenas e de pessoas negras" (Rotondano, 2022, p. 161). Nessa mesma linha política, no mesmo pleito eleitoral, o estado de Goiás, elege Ronaldo Caiado, ruralista e apoiador de Jair Bolsonaro, como governador (aquele que, enquanto deputado federal, questionou a constitucionalidade da demarcação das terras para os remanescentes de quilombos), sendo reeleito em 2022.

No âmbito municipal, apesar do cenário político emblemático de estagnação das políticas afirmativas, é possível destacar a eleição de Aderson Liberato Gouvea, que em seu plano de gestão apresentava propostas de atenção às minorias; bem como a de Elenízia da Mata de Jesus, como a primeira mulher negra eleita como vereadora. O prefeito eleito cria a Secretaria da Igualdade Étnico- racial e dá início a um conjunto de ações tendo como a população negra e

indígena; lançando o programa Nosso Patrimônio Tem Cor. Por sua vez, no Poder Legislativo, a vereadora eleita pauta a questão étnico-racial e a defesa das mulheres; tendo aprovado projetos de leis com vistas a visibilidade às minorias. A conjuntura local, somada à retomada das pautas das minorias, com a eleição de Luiz Inácio Lula da Silva, em 2022, reacende as expectativas de que as políticas públicas afirmativas caminhem a passados mais acelerados, contribuindo para a reparação das desigualdades históricas que a população nega foi submetida.

Referências

Arantes, Antônio A. Sobre Inventários e Outros Instrumentos de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Intangível: Ensaio de Antropologia Pública. In: **Anuário Antropológico**, vol. 33, núm. 1, pp. 173-222. Universidade de Brasília, Brasília, Brasil, 2008.

Barbosa, Marília P.; Braga, Luiza A.C.; Rodrigues, Cristina T. **Programa Brasil Quilombola: Análise do Processo de Implementação**. Disponível em: https://governancadeterras.com.br/wp-content/uploads/2017/10/PROGRAMA-BRASIL-QUILOMBOLA.pdf

Brasil. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>, acessado em 09/05/2024.

Brasil. **Decreto n.º 4.887**. 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>, acessado em 11/08/2023.

Chuva, Márcia. Patrimônio Cultural em perspectiva decolonial: historiando concepções e práticas. In: Alice Duarte (ed.), **Seminários DEP/FLUP**, v.1. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras/ DCTP, pp. 16-35, 2020. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/18305.pdf >.

Chuva, Márcia. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Nº 34, 2012. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/2%20-%20CHUVA.pdf

IPHAN. **Instituto do Patrimônio Artístico Nacional**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/36>, acessado em 09/05/2024.

IPHAN. **Instituto do Patrimônio Artístico Nacional.** Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/362/>, acessado em 09/05/2023

Pellegrini, Sandra C. A. **O Patrimônio Cultural no Discurso e na Lei: Trajetórias do Debate Sobre A Preservação No Brasil**. UNESP – FCLAs – CEDAP, v.2, n.2, 2006

Marinho, Thaís A. Territorialidade e Cultura entre os Kalunga: para além do culturalismo. In: **Caderno CRH**, Salvador, v. 30, n. 80, p. 353-370, Maio/Ago. 2017.

Rotondano, Ricardo O. É preciso falar sobre etnia e raça: afirmando a diferença para construir a igualdade. In: **Revista Culturas Jurídicas**, Vol. 9, Núm. 22, jan./abr., 2022 https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/

Silva, Martiniano. **Quilombos do Brasil Central: violência e resistência escrava – 1719-1888**. Goiânia: Kelps, 2003.

Soares, Inês V. P. **Direito ao (do) Patrimônio Cultural Brasileiro**. Belo Horizonte, Fórum, 2009.

Tedesco, Gislaine V. L. Entre a Permissão e a interdição do Lugar: O passado idealizado na Cerâmica da Cidade de Goiás. In: **Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, 2013.

REAL QUINTO EM GOIÁS: A SOLUÇÃO CONTRA A DECADÊNCIA DA MINERAÇÃO NO SÉCULO XVIII

Augusthus Luiz de Souza Barbosa[523]

A tese de decadência da Capitania de Goiás, segundo a historiografia goiana, iniciou-se no terceiro quartel do século XVIII e teve seu fim com ações progressistas desenvolvidas após a Revolução de 1930. Os impostos Real Quinto e Capitação foram destacados pela historiografia como indicadores da decadência da atividade mineradora, que foi responsável por inserir a Capitania de Goiás em um estado geral de diminuta economia, resultado do fim das atividades atreladas à mineração causando o abandono de núcleos urbanos e proporcionando a ruralização de uma sociedade que sobreviveu por subsistência. Acontece que a instalação do Real Quinto tinha por objetivo evitar a decadência da Capitania, como foi em Minas Gerais e, portanto, se torna inadequado para justificá-la.

Palavras-chave: Decadência. Real Quinto. Governo. Solução.

Introdução

São conhecidos as crônicas, cartas de governadores, obras historiográficas e relatos de viajantes naturalistas europeus sobre as terras goianas desde o século XVIII, e foram utilizadas no processo de formação da História de Goiás que, ao longo do tempo, acabaram por formar os conceitos de decadência, atraso e isolamento de Goiás. Dos viajantes e cronistas que descreverem a capitania por "seu passado de marasmo e ócio", ficou a decadência associada à decadência do ouro, como um das principais características da região dos Guayazes. Tal situação, identificada em diferentes períodos por historiadores, iniciou-se em fins do setecentos, permanecendo durante todo o período imperial e foi somente interrompida com a vitória da "Revolução de 1930" e seus dobramentos. Uma fase de *Decadência* para Goiá*s* é apresentada

[523] Aluno do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás - Campus Goiânia (UFG); Mestre e Graduado em Licenciatura em História pela UFG; bolsista CNPQ/CAPES. Orientadora: Cristina de Cássia Pereira Moraes (PPGH/UFG).

por meio de abordagens econômicas e seus reflexos negativos na sociedade e na estrutura de governo, que se iniciou com a queda na extração de ouro.

Da documentação que ajudou a construir a historiografia sobre Goiás - a documentação avulsa referente à capitania de Goiás existente no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa (AHU) e o Códice 1655 e o 1656 do mesmo arquivo - a palavra *decadência* foi encontrada em diversas contextualizações, cada qual explicando os motivos da capitania não se desenvolver e como os arraiais não *floresciam*. Feitas as transcrições de documentos que continham a palavra *decadência* em suas identificações foram identificadas, em um intervalo de cinquenta anos, formas variadas de decadência: decadência dos mineiros, decadência de Goiás, decadência do ouro, decadência do quinto, decadência da Real Fazenda, decadência da Junta da Real Fazenda, decadência do comércio, decadência da mineração e decadência da arrecadação. Infelizmente, na historiografia sobre Goiás dos séculos XIX e XX, esses diferentes significados em que o vocábulo é apresentado na documentação são reduzidos à *decadência das minas* e/ou a *decadência da capitania,* ambos corroborados por estudos da arrecadação e redução constante do imposto do Real Quinto, o que justificava a decadência de toda a sociedade goiana à epoca.

A historiografia e o Real Quinto

Houveram reclamações sobre o estado de decadência da capitania desde os primeiros anos de extração de ouro em Goiás por parte de seus adminstradores, mesmo que a decadência das minas fosse improvável em tão pouco tempo. A região de mineração era constituída de agrupamentos de arrivistas e homens de todas as estirpes, e até mesmo Governadores e Ministros da Junta da Real Fazenda proporcionavam uma cobertura ideal para o suborno, para a corrupção e para a cobrança de propinas, onde quase sempre eram eles que arrematavam os Contratos com a Real FAzenda. A historiografia aproximou os pedidos de permissão de ações para diminuir as dificuldades em cumprir o que se pedia em arrecadação dos Quintos Reais com as reclamações sobre os integrantes do governo da capitania, fazendo que a tão *cantada* decadência estivesse justificada no mal passo de seus administradores e moradores. Concluíram que a *decadência da capitania* é fruto do declínio da arrecadação aurífera (*decadência da mineração*), causada pela incopetência e desvios de caráter de seus administradores (*decadência moral*).

Em minha pesquisa de dissertação para obtenção do título de mestre analisei os contextos em que a palavra decadência fora utilizada no documentação do AHU - Arquivo Histórico

Ultramarino - Goiás e, depois de uma apurada análise chegamos a conclusão que a palavra *decadência* pode ser substituída pela palavra *crise* que, ao final, destitui a Capitania de Goiás de um *estado geral de decadência* por um estado momentâneo de dificuldades (*decadências ponderadas*) em garantir os lucros desejados por Lisboa. Um parágrafo de documento avaliza essa afirmação

> "Ouro em toda a parte, com mais ou menos abundancia, e por falta de escravos senão descobrem e fazem serviços, onde se encontrariam mais grandezas das que presentemente há; ainda com as **decadências ponderadas** se extrai muito ouro, e na geral opinião de outros, se contempla pelo lugar mais florescente de toda a Capitania,e eu o afirmo. Estes são os meus sentimentos e o que informo a V. Senhoria que DeusGuarde Muitos anos. Arraial de Crixas 10 de julho de 1804"[524]

Concluídas as pesquisas identificamos as crises que os portugueses nomeavam como decadências: diminuição da oferta de mão-de-obra escrava para lidar com as minas, a falta ou excesso de água que impediam a mineração (secas, enchentes e as moléstias), a falta de excelência na cobrança dos impostos (Entradas, Dízimos, Terças Partes, Obra Pia, etc) e a diminuição na qualidade (quilates) do ouro encotrado que, por ser muito baixo (18K) perderia peso na sua purificação (só se fundia ouro de 22k) e desestimulava a sua fundição (era usado como moeda nas negociações comerciais). Como podem observar, todas estas dificuldades não são permanente e há sempre uma preocupação em como saná-las, mas os historiadores e estudiosos leram o termo *decadência* espalhado nos documentos não apenas em seus contextos, e sim como algo que perdurou mais de um século e meio, dando a impressão que a decadência esteve, desde o início, entrenhada na História de Goiás. Também podemos observar que todas essas dificuldades, em menor ou maior grau, afetam diretamente a produção do ouro e, consequentemente, a arrecadação do Real Quinto[525]. Essa é a razão da insistência em utilizar os dados sobre ele.

O Governador Jozé de Almeida de Vasconcellos de Soveral, o barão de Mossâmedes, em 1773 e o governador Dom João Manoel de Menezes,em 1800, concluíram que a causa da *decadência da Junta da Real Fazenda* se dava pelo "desordenado *método* com que se tem procedido na arrecadação e distribuição das referidas rendas nesta capitania.[526] Não dá para

[524] AHU: Documentos avulsos da Capitania de Goiás: Doc. 2776, Cx. 48.
[525] Real Quinto é o imposto sobre o ouro levado para ser fundido. Capitação e Quinto são os nomes dados às cobranças dos Quintos da Mineração. Os Quintos Reais do Rei fazem referência aos Direito Régio de 20% sobre tudo que produzisse na colônia.
[526] AHU: Documentos avulsos da Capitania de Goiás: Doc. 2522, Cx. 3.

saber a que ponto tais decisões estavam garantindo os interesses do governo central ou aos interesses particulares dos integrantes da administração local, mas ao menos procuravam assegurar os interesses do império ultramarino.

A diminuição gradativa do Real Quinto foi o índice mais usado para exemplificar a *decadência*, pois é inevitável observar um índice que *decai* quantitativamente, e gradativamente, com o passar dos anos, e não associar essa queda lenta com uma sensação de agonia de uma sociedade que recrudescia até ressurgir com a Revolução de 1930. Uma sociedade que se destacou na História por seus anos de ouro no século XVIII passando a ser a jóia do progresso no século XX, perpassando todo o século XIX como se quisessem esquecê-lo, tido como resultado da ingerência e incapacidade dos moradores da capitania em serem minimamente industriosos, moralmente precavidos, menos inconsequentes economicamente, mais resistentes às oligarquias do império e ao coronelismo da Primeira República[527]. O estado de pobreza e isolamento de Goiás relatado pelos viajantes e cronistas do século XIX era compartilhado pela elite política local. As espedições européias esperavam mais de uma capitania vizinha a de Minas Gerais, mas o que seus olhos *viram*[528] foi a falta de uma visão moderna de progresso por moradores que usufruíram de um passado de riqueza e que levaram a Capitania à decadência por não guardarem e investirem em outras atividades econômicas diferentes da mineração. Um julgamento "moral".

Voltando ao Real Quinto, muitas análises utilizaram a *verdade dos números* expostos nos documentos para corroborar a tese de decadência para Goiás iniciada no século XVIII[529]. Em todas elas há números iniciais robustos e que, logicamente, terão de diminuir para caracterizar a dita *decadência*. A *História de Goiás* foi sendo feita com números que apresentam queda de produção no século XVII, somados aos relatórios de naturalistas e exploradores do século XIX (com ajuda da elite local), acompanhandos de historiadores do século XX

[527] "O vocábulo coronelismo, introduzido desde muito em nossa língua com acepção particular, de que resultou ser registrado como brasileirismo nos léxicos aparecidos do lado de cá do Atlântico, deve incontestavelmente a remota origem do seu sentido translato aos autênticos ou falsos coronéis da extinta Guarda Nacional. O posto de coronel era geralmente concedido ao chefe político da comuna. A "ausência do poder público facilita a presença do poder privado, que se arroga no direito de todos os atributos "legais". Desde a Colônia os grandes proprietários de terra vêm dominando de fato, e tornando- se os homens bons (ricos), que compõem as câmaras municipais. A partir da Independência e, principalmente, do federalismo da Primeira República, acentuam-se os predomínios locais, uma vez que são os representantes das oligarquias latifundiárias que dominam o legislativo e executivo. Adaptado de CARONE, Edgard. Coronelismo: definição histórica bibliografia. Rev. adm. empres. vol.11 no.3 São Paulo July/Sept. 1971. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php acesso em 9/10/2017>. Acesso em: 07 set. 2016.

[528] Ver é uma forma figurada, pois muitas das informações nos relatórios de viagens eram servidas pelas elites e sua narrativa local.

[529] Estamos aproveitando a revisitação aos documentos originais para conferirmos dados que foram expostos em trabalhos anteriores.

indignados com a política e violência da Política dos Governadores da Primeira República. O dois quadros a seguir demonstram a importância da chancela dos números nos estudos sobre Goiás

Quadro 01: Quantidade de ouro extraído em Goiás

Palacin (1971)[530]	Salles (1992)[531]	Moraes (2012)[532]
1726 a 1735: uma oitava ou mais por dia. **1736 a 1751 (capitação):** oitava e meia por semana. **1752 a 1778:** uma oitava por semana. **1779 a 1822:** decadência – 1/2 oitava por semana.	**1726 a 1735:** 150 - 200g/escravo-ano **1736 a 1751 (capitação):** 232g/escravo-ano **1752 a 1778:** 148g/escravo-ano **1779 a 1822:** 23g/escravo-ano	**1726 a 1735:** 15.000 kg no total. **1736 a 1751 (capitação):** 50.000 kg no total. **1752 a a1778:** 48.000 kg no total* **1779 a 1822:** 18.000 kg no total.

Fonte: pelo autor.

Quadro 02: Arrecadação do Real Quinto

Salles (1992)[533] – por ano	Moraes (2012)[534]	Chaul (2010)[535]
- 1752 a 1761: 31 arrobas - 1762 a 1771: 22 arrobas - 1722 a 1781: 14 arrobas - 1782 a 1791: 9 arrobas - 1802 a 1811: 3 arrobas - 1812 a 1821: 2 arrobas	- 1726 a 1751: 7.000 kg - 1762 a 1778: 9.500 kg	- 1736 e 1741: produção - 23 toneladas; - 1736 a 1751: quinto - 4.500 Kg . - 1753: 40 arrobas - 1768: 22 arrobas - 1779: quinto – menos de 15 arrobas; - 1788: 8 arrobas - 1809: quinto - reduzido à metade; - 1820: quinto – menos de uma arroba;

Fonte: pelo autor.

Durante nossa dissertação foram descoberta algumas peculiaridades sobre o Real Quinto: do Real Quinto não se poderia tirar ouro algum para manutenção da Capitania. Nem para o pagamento das pessoas (funcionários) que estivessem envolvidas com sua captação e fundição.

[530] Fonte: PALACIN, Luís. Trabalho livre e trabalho escravo. In: SIMPÓSIO NACIONAL DOS PROFESSORES UNIVERSITÁRIOS DE HISTÓRIA, 6. 1971, Goiânia. Anais do VI Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História. Trabalho livre e trabalho escravo. São Paulo: FFLCH-USP, 1973. v. 1, p.435-436.
[531] Fonte: SALLES, Gilka Vasconcelos Ferreira de. Economia e Escravidão na Capitania de Goiás. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1992, p.263-265
[532] Fonte: MORAES, C. C. P. Em terra de cego, caolho tem vida de rei: as emigrações no setecentos para o Sertão dos Guayazes. Notas de Pesquisa. Revista UFG. Julho 2011, p.72-73.
[533] Fonte: SALLES, Gilka Vasconcelos Ferreira de. Economia e Escravidão na Capitania de Goiás. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1992, p.144
[534] Fonte: MORAES, C. C. P. Em terra de cego, caolho tem vida de rei: as emigrações no setecentos para o Sertão dos Guayazes. Notas de Pesquisa. Revista UFG. Julho 2011, p.71
[535] Fonte: CHAUL, Nars Nagib Fayad. Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade. Goiânia: Ed. da UFG, 2010, p.35-38.

Vez ou outra o Rei era avisado da sua utilização, mas o montante seria reiterado nos pagamentos subsequentes. Outra peculiaridade era a de que durante muitos anos, mais ou menos 1/3 do ouro do Real Quinto era enviado anualmente para Cuiabá. Detalhes sobre a remessa foram feitas pelo governador de Goiás, D. Francisco de Assis Mascarenhas, que

> Desde o ano de 1758 mandou Sua Majestade assistir a capitania de Mato Grosso como **subsídio anual de 512 Marcos** que correspondem a 8 arrobas e continuou **até o de 1779** [...] a consignação nos anos de **1780 e 1781 em 300 marcos** [...] desde o ano de **1782 até 1787 com 560 marcos** [...] nos anos **de 1788, 1.920 marcos** e desde o **de 1793 até o presente** tem sido esta contribuição a razão de **300 marcos** (...) Vila Boa, 20 de dezembro de 1805.[536]

Quadro 03: Remessas de ouro quintado para Cuiabá

Dados retirados do AHU_CU_008, D. 2845	Dados do D. 2845 em arrobas (aproximadas)	Total de arrobaspor período
- 1758 a 1779: 512 marcos	8	176
- 1780 a 1781: 300 marcos	4,6	50,6
- 1782 a 1787: 560 marcos	8,7	52,2
- 1788 a 1793: 384 marcos	6	36
- 1793 a 1805: 300 marcos	4,6	59,8

Era importante a realização das demarcações dos limites portugueses e espanhóis, e D. Luiz de Mascarenhas, em 1741, orientava a Coroa manter o povoado de Cuiabá a qualquer custo, porque além da importância de mantera população em uma região propícia a novos descobertos, ainda poderiam se aventurar em busca de ouro nas terras espanholas. Enfim, a Capitania de Goiás não usufria das benesses dos impostos sobre o ouro quintado, que quando não ia para Cuiabá, era enviado ao Rio de Janeiro e, portanto, o aumento ou diminuição da arrecadação do Real Quinto não deveria ser usado como um indicativo que caracterizasse decadência ou opulência da capitania. Não esquecemos que se 1/5 foi recolhido, 4/5 ficavam nas mãos dos mineradores, destituindo um estado de decadência por falta de ouro nas praças comerciais, mas, segundo historiadores, os negócios a juros (principalmente com traficantes de escravos), "corrupção, dívidas, má administração ea índole do povo das minas, desde o início da mineração, não permitiam contrapor o atraso de Goiás".

> (...) às mesmas iniquidades e prostituições que em todos os séculos foram à ruína dos mais florescentes impérios [pois] seria preciso fazer grossos

[536] AHU: Documentos Avulsos da Capitania de Goiás: Doc. 2845, Cx. 50.

> volumes para substanciar todas as extorsões, desordens, descaminhos e violências praticados naquela infeliz capitania por aqueles a quem o governo dos povos e a administração da Justiça e Fazenda se tinha confiado (PALACIN, 1983, p.28).[537]

A verdade é que todos os mineradores eram *incentivados* a vender seu ouro para a Coroa nos Portos de Mar.

Já foi colocado em xeque a legitimidade dos números contidos na documentação do século XVIII devido ao histórico de corrupção de administradores, mas se isso comprometesse a veracidade de toda a partecontábil, todo o esforço de pesquisa estaria inutilizado, tanto as pesquisas novas quanto as antigas. Se os números forem considerados insuficientes para refutara *decadência*, as *decadências* apresentadas nos livros, memórias, contos, e crônicas também perdem sua validade. Se houve falseamento dos números pelas autoridades, mesmo assim tais "fraudes" ainda trazem valores mínimo a serem contabilizados. Se foram usados como parâmetros para corroborar uma história de *decadência*, devem ser utilizados para para contestá-la. Como historiadores vamos buscar nos desvãos dos documentos informações que permitam construir um novo mosaico, desde que não nos afastemos da forma como as coisas realmente se passaram. (Moreyra, 1988).

Outra peculiaridade sobre o Real Quinto foi nos apresentada recentemente durante a pesquisa de doutorado, que é a sua instalação com o objetivo de justmente evitar a *decadência* que sucederia após o estanque das regiões auríferas. Essa peculiaridade faz o Real Quinto não só deixar de ser o exemplo que caracterizasse a *decadência da mineração* para ser a solução para a própria *decadência da mineração* e, em consequência, incentivar/ampliar outras atividades econômicas.

Real Quinto - garantia de arrecadção, investimento e fixação da população

Antes de pensar o Real Quinto em seu funcinamento para garantir ganhos para a Coroa e moradores frente à *inevitável decadência da mineração*, vamos conhecer um pouco sobre o método da Capitação e os seus desdobramentos em Goiás.

Foi na época de transição entre os dois impostos que Portugal consolidou seu domínio sobre o interior da América do Sul, contrariando o Tratado de Tordesilhas (1494) por meio do

[537] Instrução do Desembargador Brandão a José de Almeida Vasconcellos, o Barão de Mossâmedes, governador de Goiás (1772-1778) sobre devassa que seria realizada nas contas da administração que o antecedera.

Tratado de Madri (1750). Exemplo dessa expansão é a ereção de Vila Bela da Santíssima Trindade em 1752 (Cuiabá), que teve suas minas esgotadas em poucos anos e Goiás ajudou na sua manutenção por muitos anos (1758 - 1805) como centro irradiadora de novas povoações (Quadro 3). Será a partir do ano de 1750, ano da morte de D.João V, que a extração aurífera na Colônia alcançará seu ponto máximo e Minas Gerais já se encontrava em declínio.

É importante ressaltar a decadência da mineração em Minas Gerais (1740 - 1750), pois muitas das ordens remetidas à Goiás eram "*cópias*" das que eram mandadas estabelecer em Minas Gerais justamente por conta desta dita decadência, mas, a mineração em Goiás começou a entrar em decadência mais de 30 anos depois (1770 - 1780). Ordens similares para enfrentar problemas administrativos similares, mas para realidades diferentes.

Desta forma o Real Quinto vinha como uma solução para impedir a diminuição da arrecadação por conta da inevitável crise que aconteceria da mineração goiana. Pelos relatórios oficiais, nos anos próximos à instalação do Real Quinto, Goiás vinha decrescendo sua Capitação em 27% entre 1739 e 1749, de 27,33 para 19,90 arrobas anuais. Minas Gerais também observava um decréscimo de 22% nos rendimentos da Capitação entre 1735 e 1750, de 145,8 arrobas para 113,7. Confesso o espanto com esses números absurdos, uma que a maior arrecadação do quintos reais do ouro (entre Capitação e Real Quinto), em Goiás, foi com o Real Quinto em 1758 e foi de 33,82 arrobas. Realidades econômicas bem diferentes, mas iguais no problema da perda de receita. Pensando em precaver os desafios com a queda na miineração e pensando na equidade alfandegária instala-se o Real Quinto. Abaixo segue os quadro com as arrecadações da Capitação e Real Quinto de acordo com os documentos disponíveis no AHU e Museu da Bandeiras na antiga capital de Goiás:Vila Boa ou Cidade de Goiás.

Quadro 4: Mapa da Capitação em Goiás entre 1736 e 1751

AHU	ANO	CAPITAÇÃO EM OITAVAS[538]	EM Kg[539]	EM ARROBA[540]
D.47	1736	98.105 (capitado em V. Boa)	351,8	23,95
D.49	1736/1737	81.084	290,8	19,80
D.69	1738 (2) / 1739(1)	111.945	401,4	27,33

[538] Incluem bilhetes de escravos na mineração, de escravos particulares, do comércio, de forros e de pesoas livres.
[539] Conversão Disponível em: <https://www.convert-me.com/pt/convert/history_weight/esmarco/esmarcotokilogram.html?u=esmarco&v=1%20824#google_vignette>. Acesso em: 10 mai. 2024.
[540] Conversão Disponível em: <https://calculareconverter.com.br/conversor-kg-para-arroba/>. Acesso em: 11 mai. 2024.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

D.140	1741	13.745 bilhetes (x4 oitavas e 3/4)	234,1	395,9	26,95
D.180	1741(2)	46.116	161,8		
292,D.406	1748	42.285	151,6		10,32
D.442	1749	17.160 bilhetes (x4 oitavas e 3/4)	292,3		19,90
D.485	1750 (5o. vigente)[541]	57.172	205		13,96
D.570	1751 (5o. vigente)	51.476	184,6		12,57

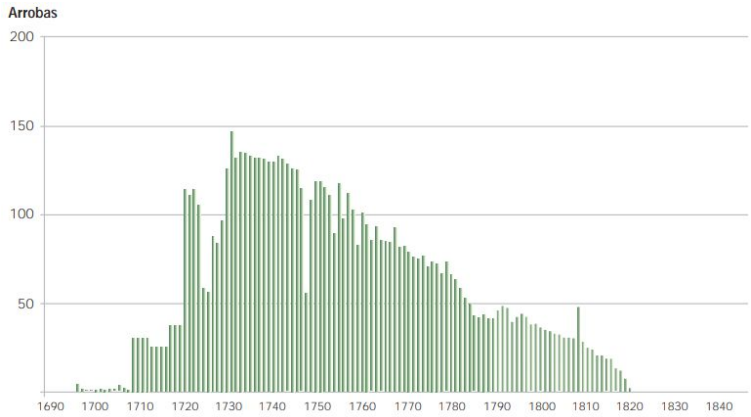
Fonte: pelo autor.

Quadro 5: Mapa do Real Quinto entre 1752 e 1762 em Goiás

ANO	QUINTO EM MARCO (V. Boa e S. Félix)	EM Kg	EM ARROBA
1752	1.073*	246,8	16,80
1754	2.248	517,1	35,21
1756	2.029	466,8	31,78
1758	2.159	496,7	**33,82**[542]
1760	2.101	483,3	32,90
1762	1.824	419,6	28,57

Fonte: AHU: Documentos Avulsos da Capitania de Goiás: Doc. 2359, Cx. 38

Quadro 6: Quintos de Ouro de Minas Gerais 1697 - 1820



Fonte: SIAAPM[543]

[541] Resultado da cobrança dos bilhetes em vigor e dos bilhetes atrasados de semestres passados acrescentados de multas.
[542] Maior arrecadação entre 1752 e 1789.
[543] Disponível em:<http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm_pdf/O_quinto_do_ouro_no_regime_tributario_

Quando pensávamos sobre os motivos para substituição de impostos é muito natural levarmos em conta que o principal motivo para tal é o aumento de arrecadação. De imediato não vemos nos mapas um aumento considerável e ainda com o passar dos anos a arrecadação não aumenta substancialmente, mas não é esse o principal interesse e sim um incentivo em aumentar o número de atividades produtivas, arrecadar com elas e, ao mesmo tempo, absorver moradores mais ricos nos ofícios de administração da colônia: justiça, forças militares, órgãos da fazenda, casa de fundição, tributação, provedoria e da câmara (Rezende, 2020, p.40). O desafio era balancear a administração portuguesa com a autonomia local, evitar a migração, avançar com os impostos sem dissolver os laços coloniais e controlar os gastos com a folha de pagamento, que agora irão aumentar com a instalação do Real Quinto. E com um detalhe interessante: as remunerações dos oficiais a serviço do Real Quinto não podiam ser pagos com os proventos do prórpio Real Quinto, mas pelo rendimento da Provedoria da Fazenda Real (Costa, 2003).

Observando os mapas abaixo, da Capitação e Rendimento de Ofícios de 1749, vemos os ítens cobrados durante a vigência da Capitação: escravos, trabalhadores nos ofícios e comércios.

Quadro 7: Mapa da Capitação das Intendências de Goiás e Tocantins do ano de 1749

Mapa do Rendimento da Real Capitação de Goiás - ano 1749														
Intendências	Matrículas	Escravos	Lojas grandes	Lojas medianas	Lojas pequenas	Vendas	Mestres	Oficiais	Forros	Restituições	Oitavas	Grãos	Total de oitavas	Grãos
De Vila Boa e suas Comissárias	1a.	7918	4	45	39	85	30	68	47	42	22319	5	49093	38
	2a.	9677	10	23	44	105	46	84	43	3	25542	45		
	291 escravos do Sertão									2	1231	60		
De Tocantins e suas Comissárias	1a.	6509	7	12	47	64	38	69	44	111	17324	66	36224	70
	2a.	7234	5	19	45	73	44	78	63	204	18900	4		
	Acréscimo das duas matrículas												89	36
	São 20 arrobas e 3.488 oitavas												85408	0

Fonte: AHU: Documentos Avulsos da Capitania de Goiás: Doc. 444, Cx. 6.

O documento abaixo é importante para termos idéia dos valores que os oficiais do Reino pagavam para ter o direito de trabalharem atendendo o governo em suas funções e atendendo

nas_Minas_Gerais.PDF>. Acesso em: 11 mai.2024

particulares mediante honorários que, se ultrapassassem o valor acordado com o governo teriam de pagar 1/3 desses rendimentos aos cofres da Real Fazenda.

Quadro 8: Relação do Rendimento do Donativo dos Ofícios arrematados por um ano para Sua Majestade caídos no de 1749

do Ofício de Meirinho geral da ouvidoria desta comarca	30/8
do Ofício de escrivão da Vara do dito nesta Vila	20/8
do Ofício de Alcaide dessa Vila	51/8
do Ofício de escrivão da governadoria de Pilar e Crixás	10/8
do ofício de escrivão da governadoria da Natividade	5/8
do Ofício de escrivão da governadoria de Tocantins	20/8
do Ofício de Tabelião da Natividade do tempo todo que o serviu sem provisão de Sua Majestade caído no dito ano	232/8 55 gs e 2/4
Somam 368 oitavas 55 grs e 2/10 de ouro que vão remetidos da presente remessa no ano de 1749 - Vila Boa 20 de julho de 1750	368/8 55 gs e 2/10
O escrivão da Fazenda Real Francisco Ângelo Xavier Aguirre	

Fonte: AHU: Documentos Avulsos da Capitania de Goiás: Doc. 439, Cx. 6.

Com a instalação do Real Quinto vem a sistematização de uma difícil equação: associar todos os demais impostos: Entradas, Dízimos, Passagens dos Rios, Terças Partes e Novos Direitos.

Quadro 9: Mapa da Receita e Despesa do ano de 1751

Mapa da despesa e receita do ano de 1751			
Receita		Despesa	
Dízimos do rendamento a Manoel Carvalho	6202Ø218	4880Ø130	Com Soldados do governador e capitão General
		2014Ø09	Com Soldados do secretário e oficiais da cela

Pinto		0	
Dízimos rematados a (Calixto Roiz Ferrez)	3750Ø000	9274Ø657	Com ordenador das independências
		9114Ø404	Com soldos dos dragões
Dízimos rematados a João Bernardo de Campos	10273Ø500	781Ø	Com soldos dobrados para ajuda de custo
		4065Ø486?	Com milhos e farinha com os dragões na vila
Entradas rematadas a Francisco Ferreira da Silva	44734Ø687	3012Ø027	Com mantimento aos dragões em Pilões
		29Ø506?	Com fardamentos aos dragões
Passagens rematadas Antônio Pinto Gomes	196Ø500	988Ø489	Com doenças dos dragões
		1403Ø875	Com a comitiva de 33 cavalos
Passagens rematadas a Manoel Cardoso pinto	103Ø500	1926Ø565	Com Ferragens e curas de cavalos
		1833Ø043	Com selas e armas
Novos direitos e terças partes	4845Ø000	850Ø406	Com os quartéis dos dragões
		1780Ø515	Com soldos dos Soldados pedestres da Vila
Chancelaria	7Ø500	116Ø575	Com soldos dobrados por ajuda de custo
		57Ø756	Com farinhas aos pedestres da Vila
Restituições feitas a Fazenda	60Ø687	584Ø500	Com mantimentos aos pedestres em Pilões
		204Ø685	Com soldos dos pedestres no Rio das Velhas
Oito cavalos rematados	67Ø500	610Ø962	Com farinhas e mantimentos aos pedestres do Rio das Velhas

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

		75Ø795	Com remédios para o curativos dos ditos pedestres
		498Ø654	Com munições para toda a guarnição
		2831Ø684	Com Aldeia da Vila de Santa Ana do Rio das Velhas
		797Ø648	Com Aldeia do Gentio a coroa e Xavante
		396Ø666	Com a ajuda de custo as intendências e Ouvidor
		42Ø750	Restituições do capitão e mestre e oficiais seculares
		140Ø364	Com restituição da Capitania a Eclesiástica
		396Ø000	Com a casa da residência do governo
		2000Ø000	Empréstimo ao contratador dos dízimos
Faltou para a despesa	1277Ø056	1903Ø984	Com os benefícios Das intendências e provedoria
Total	**71518Ø148**	**71518Ø148**	**Total**
Da provedoria da Fazenda Real da Capitania e Minas de Goiás			

Fonte: AHU: Documentos Avulsos da Capitania de Goiás: Doc. 578, Cx. 8.

Os relatórios anuais durante a Capitação vinham com o Mapa do Ouro e Mapa de Donativos dos Ofícios e após a instalação do Real Quinto, o relatório vinha com o Mapa do Ouro e Mapa de todos os Contratos arrecadados.

Enquanto a Capitação significou um prêmio fiscal sobre a produtividade, o Real Quinto premiava a produção. A Capitação tributava o escravo duas vezes se seu dono o usasse na mineração e agricultura, por exemplo, o que não compensava ao final. O Real Quinto cobrava em cima do que o escravo produzisse fazendo com que o minerador se dedicasse a uma segunda atividade sem o ônus da Capitação, podendo aumentar sua riqueza. Sob a égide do real Quinto, o minerador ficava encorajado em investir na compra de novos escravos, pois se o momento

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

não estivesse bom para extração de ouro, poderia usar em outra atividade. Já com a Capitação, como já foi dito, não compensava.

Na Capitação o ouro em pó circulava livremente na Colônia e a um só preço. No Real Quinto o ouro só poderia circular em barras fundidas com selo da Coroa. Ouro em pó era proibido circular, mas na falta de moedas e notas, foi inevitável sua liberação para o comércio. O ouro em pó usado nas trocas comerciais (18K na sua maioria) eram recebidos a 1$200 réis a oitava, e quando chegava aos portos para ser trocado em mercadorias era pago 1$360 réis a oitava. Não pagava o Real Quinto, mas perdia 23% na compra dos produtos devido ao acréscimo de taxa alfandegária, ou seja, o ouro não quintado gasto no comércio, ao final, pavaga o Real Quinto mesmo que não fundido. Enfim, a mudança de método trouxe uma nova dinâmica:

Quadro 10: Entradas dos Contratos Rematados por ano e período encontrados no AHU - Goiás

DOC AHU	VIGÊNCIA	EM OITAVAS	EM ARROBAS DE OURO
136	**1739 - 1741**		22 arrobas e 1 libra
1129	**1751 - 1754**		18 arrobas e 1 libra
887	**1758**	23.524 entradas 16.296 dízimos 1.008 novos direitos 16.384 empréstimos	14 arrobas
1148	**1758**	556	
	1761	40.325	9,9 arrobas
1148	**1762**	2.800 entradas 12.504 dízimos 2.035 passagens 7.120 novos direitos 8.192 empréstimo	8 arrobas

Fonte: pelo autor

Quadro 11: Rendimento do Contrato das Entradas entre 1762 e 1778

ANO	RENDIMENTO EM RÉIS	EM ARROBAS DE OURO
1762 - 1772	4.915₡385	801,9 (÷11 ≈ 72,9 / ANO)[544]
1773	365₡811	59,68
1774	346₡847	56,59
1775	812₡934	132,6

[544] Foi feita uma média aritmética simples enquanto não encontramos dados mais específicos.

1776	1.409₡550	230
1777	1.570₡728	256,3
1778	10.383₡543	1.694

Fonte: Balanço dos Regimentos Gerais – I (1773/1780) - Vol. II: 1762/1772 a 1773. Cx: 224 (01.02.005), p.325.

Com a extração aurífera inconstante, onde picos de arrecadação se fazem graças a achados de novas áreas para exploração, que impede momentaneamente a sua queda, o montante arrecadado pelos contratos vão, paulatinamente, assumido a proeminência na economia diante as atividades ligadas à mineração. Não é de se estranhar, pois os achados auríferos animavam o comércio e não somente de escravos, mas de secos e molhados, além de movimentar as estradas e aumentar a arrecadação nos registros com os impostos das entradas.

> Três são os gêneros mais precisos e indispensáveis para a subsistência dos habitantesdestas minas, o ferro, e aço, por não poder sem eles haver cultura na terra para sustentação, nem lavras para a extração de ouro (...) os ditos gêneros pagam Direitos de Entradas, e o q paga a gado é avultado (...) vindo tudo a importar 1/8 ¾ 1 vintém. Os ditos referidos gêneros são da primeira necessidade, e [preciosíssimas] tanto ao mineiro, como ao lavrador, tanto ao rico, como ao pobre, tanto aos libertos, como ao cativo, enfim, geralmente a todos sem exceção.[545]

A arrecadação do Dízimo aumenta nas regiões próximas às áreas de mineração por surgirem plantações e criações de animais, tanto para comércio, quanto para alimentação. O comércio de fazendas secas nos arraiais também fica aquecido com a "surpresa dos achados" e necessidade de materiais para uma nova empreita.

Considerações finais

Depois de relativizar a importância dos índices do Real Quinto na composição de uma tese de *Decadência da Capitania*, que se inicia no século XVIII, para contar a História de Goiás a partir da ingerência portuguesa e má índole de seus primeiros moradores em lidar com a riqueza da terra, consideramos o Real Quinto apenas como indicador do ouro que foi extraído de Goiás, como método importante no enfrentamento à *decadência da mineração* e como ajudou a fixar os primeiros habitantes da capitania. Saber que de seu numerário pouco se

[545] AHU: Documentos Avulsos da Capitania de Goiás: Doc. 2776, Cx. 48.

aproveitou nessas terras, sendo enviado para a Corte ou a nascente Capitania de Mato Grosso, no intuito de garantir a ampliação das fronteiras no território espanhol, e pensar que a Capitania de Goiás conseguiu se manter sem as benesses do Real Quinto, pagando, inclusive, toda a estrutura de funcionamento desse método com proventos de outros impostos, descredita um período de *Decadência* para uma sociedade que se estruturou, gradativamente, em outras atividades econômicas rumo ao século XVIII. As pequisas ainda estão em andamento e mais mapas de arrecadação e população serão estudados futuramente. A tese de Decadência de Goiás no século XVIII será revista.

Referências bibliográficas

COSTA, André (2013). " Sistemas fiscais no Império: o caso do ouro do Brasil, 1725-1777". Tese de Doutoramento, Universidade de Lisboa. Instituto Superior de Economia e Gestão. 414f.

LIMA, Dalva Maria D.S.B. CAMPOS, Francisco Itami. Coronelismo em Goiás. 2ª ed. Goiania:Ed. Vieira, 2003, 141p. (Resenha) Disponível em: <http://<www.redalyc.org/articulo.oa?id =70350211>. Acesso em: 04 ago. 2017.

LISBOA, A. S. A historiografia da decadência. In: Sérgio Ricardo da Mata, Helena Miranda Mollo & Flávia Florentino Varella (org.). Caderno de resumos & Anais do 2º. Seminário Nacional de História da Historiografia. A dinâmica do historicismo: tradições historiográficas modernas. Ouro Preto: EDUFOP, 2008. p.1-10.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. 1902. Viagem ao Araguaya. "Edição definitiva". [Publicação dirigida por José Couto de Magalhães e Couto de Magalhães Sobrinho]. São Paulo: Espindola, Siqueira & Comp. Disponível em: <http:// biblio.etnolinguistica.org/magalh aes_1902_viagem>. Acesso em: 25 out. 2016.

MATTOS, Joaquim F. Redescoberta do Brasil. Goiânia: Kelps, 1995.

MATTOS, Raymundo José da Cunha. Chorographya Histórica da Província de Goyaz. Revista do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil, n.49, 1875. ISSN: 0101-4366. Disponível em: <https://ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb/item/107743-revista- ihgb-tomo-xxxviii-parte-primeira.html>. Acesso em: 16 nov. 2016.

MELLO E SOUZA, Laura de. O sol e a Sombra: Política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. Do Corpo Místico de Cristo: irmandades e confrarias na capitania de Goiás (1736-1808). Goiânia: Funape, 2013. Resenha de PEREIRA, Alan R.D. A religiosidade no mundo do ouro: irmandades e confrarias na capitania de Goiás. Revista Espaço Acadêmico, v. 14, n. 163 (2014). Disponível em: http://www.periodicos.uem. br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/25249>. Acesso em: 16 nov. 2016.

MOREYRA, S. P. O olho que vê o mundo. BOLETIM GOIANO DE GEOGRAFIA, UFG,

IQG, Departamento de Geografia, Goiânia, v.7/8, n.12, p.163-166, jan/dez. 1987/88.

PALACIN, Luís. Subversão e corrupção: um estudo da administração pombalina em Goiás. Goiânia: UFG, 1983.

REZENDE, Luiz Alberto Ornellas. Poder local, agentes régios e controle camarário em Vila. Rica, 1711-1789. Tese (Doutorado), Universidade de São Paulo. Departamento de História. São Paulo, 2020, 410f.

REALIDADE DE ALUNOS MIGRANTES ORIUNDOS DO ESTADO DO MARANHÃO EM CALDAS NOVAS E OS PROJETOS DE INCLUSÃO ESCOLAR

Inoá Alves Cavalcante Lobo[546]

Luciana Leite da Silva[547]

A migração é um fenômeno intrínseco à história da humanidade, impulsionado pela busca incessante por melhores condições de vida e oportunidades. No contexto específico da migração maranhense para Caldas Novas, essa movimentação populacional é motivada pela necessidade de superar desafios socioeconômicos, como a desigualdade social, o desemprego e a pobreza. O presente trabalho é um projeto de mestrado em história que tem como objetivo investigar a migração de alunos nordestinos oriundos do Maranhão em Caldas novas-Go. Tem como foco verificar os avanços e retrocessos no contexto escolar, investigar a inclusão desses alunos(as) no processo ensino-aprendizagem, pretende-se pesquisar o processo de acomodação dos mesmos, inseridos nesse novo ambiente escolar e cultural. A metodologia da pesquisa será de cunho exploratório de abordagem qualitativa. Espera-se que ao término do projeto final possam ser destacadas a importância de compreender as questões e contradições envolvendo a realidade dos novos estudantes migrantes, bem como contribuir para o ensino de História e a educação em geral. Pode-se concluir que este estudo não apenas contribuirá para a compreensão das questões relacionadas à migração e à inclusão escolar em Caldas Novas, mas também destacará a importância de políticas educacionais que promovam a diversidade, a igualdade e a inclusão/integração.

Palavras-chave: Migrantes. Alunos. Projeto. Inclusão.

Introdução

Historicamente, o ser humano sempre buscou meios de sobrevivência, dessa forma, a migração tornou-se um evento natural para aqueles que procuravam, e procuram, satisfazer suas necessidades mais urgentes, a exemplo, melhorar sua condição de vida. Sendo assim, as migrações e o constante deslocamento humano evoluíram, gerando maior diversidade nos locais de destinos, influenciando sua composição étnica, regional, cultural, social e econômica.

[546] Mestranda em História no Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado Profissional da Universidade Federal de Catalão (PPGH-MP-UFCAT), Graduada em História, e-mail: inoazoe@gmail.com
[547] Docente no Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado Profissional da Universidade Federal de Catalão (PPGH-MP-UFCAT).

Em se tratando da migração maranhense e dentre os fatores determinantes desse fenômeno, é possível mencionar a necessidade de as famílias buscarem maior desenvolvimento pessoal e familiar, tentando, assim, solucionar seus problemas advindos da desigualdade social, da falta de emprego e da pobreza oriundos do seu local de origem.

Entretanto, e conforme situações vivenciadas e observadas, as mudanças geradas com esse tipo de evento impactam principalmente os alunos migrantes, dificultando sua adaptação nas instituições públicas de ensino do município de Caldas Novas-GO. Conforme observação, análise e estudos realizados no município supracitado, percebe-se que ~~há~~ determinada segregação desses alunos no início de sua ambientação.

Nesse cenário, as instituições públicas de ensino de Caldas Novas deveriam ter como objetivo viabilizar a inserção desses alunos de maneira efetiva e comprometida com sua aprendizagem, apesar de as escolas terem projetos de inclusão o que se percebe é a falta de aplicabilidades para facilitar a acomodação .

A escolha do tema surgiu da necessidade de conhecer e pesquisar mais sobre o tema "Migração e projetos de inclusão escolar". Como professora da rede pública de ensino, tivemos a oportunidade de conhecer a vida dos alunos migrantes oriundos do estado do Maranhão matriculados no Ensino Fundamental anos finais e analisar sobre os avanços e retrocessos gerados a partir do processo de migração.

Nesse sentido, ao final da pesquisa será apresentada uma proposta de intervenção voltada para a disciplina de História, pois entende-se que a mesma poderá direcionar e contribuir para a construção do conceito de migração bem como compreender a situação dos alunos migrantes na escola. A disciplina tem uma importante ferramenta que é o resgate histórico e a inclusão escolar desses alunos(as) , o que pode ajudar na discussão do tema e principalmente na sua compreensão.

A proposta terá como base as respostas das entrevistas aplicadas com o objetivo de valorizar o ensino da disciplina de História, entende-se que por meio das entrevistas pode-se levantar questões sobre a consciência histórica dos alunos migrantes referente ao seu local de origem. Em se tratando da consciência histórica, Rüsen (2007) teoriza que a consciência histórica inclui a experiência da memória, mas também os processos cognitivos que permitem que o passado seja representado de forma diferente da memória.

Entre outras palavras, a memória apresenta o passado como uma força motriz guiada por princípios de uso prático, mas a consciência histórica representa explicitamente as interrelações entre passado e presente, guiada por concepções de mudança temporal e por

reivindicações de verdade, a memória está presa no passado, a consciência histórica abre relações com o futuro.

Os objetivos da pesquisa serão o de demonstrar a relevância do ensino da disciplina de História e da valorização da interculturalidade, da inclusão do estudante migrante e da inserção do estudante não migrante ao universo cultural do outro.

Como recursos materiais utilizaremos algumas tecnologias como a "leitura" de imagens digitais de lugares históricos da cidade de origem dos alunos migrantes; revisitar, por meio de vídeos inseridos na plataforma de compartilhamento de vídeos, *Youtube*, as batalhas históricas travadas pelo povo nordestino ao longo dos séculos, a exemplo a Guerra de Canudos (1896-1897), em seguida escolher uma das batalhas para dramatização. Acreditamos que esses recursos poderão resgatar a consciência histórica dos alunos migrantes e os aproximarão dos alunos oriundos de Caldas Novas, facilitando a interação entre os dois grupos.

No que se refere à relevância social, pode ser justificada pela pretensão de um aprofundado estudo sobre a migração no município de Caldas Novas, na tentativa de compreender as questões e contradições envolvendo a realidade dos novos estudantes, oriundos do estado do Maranhão e buscar a inserção dos mesmos na comunidade escolar de forma mais coerente. No que tange à relevância científica, pode ser justificada pela pretensa contribuição desse estudo para a compreensão da questão das migrações. Nesse bojo, busca-se contribuir com o ensino de História, precisamente relacionado com a educação.

A história dos nordestinos, principalmente a dos maranhenses, em Caldas Novas tem ampliação na década de 1990, quando acelerou o processo de migração à cidade, com a chegada de novos migrantes, que vieram em busca de trabalho e de condições melhores de vida. As famílias eram geralmente numerosas e com filhos em idade escolar, dessa forma, a matrícula era realizada em escolas mais próximas da nova moradia.

Entretanto os professores não estavam preparados para receber esses alunos, pois eram visíveis as dificuldades que eles traziam consigo, as adversidades predominavam sobre a aprendizagem, o acompanhamento das atividades curriculares, bem como a falta de pertencimento à escola, o que, de fato impedia a sua real integração.

Dessa forma, as instituições escolares de Caldas Novas viam a necessidade em criar alguns projetos de inclusão, mas sempre recaíam nas mesmas dúvidas: quem ficaria à frente dos projetos? A escola daria esse suporte? Os alunos sairiam da segregação e se incluiriam no ambiente escolar? Tais questionamentos ainda se mantêm nos dias de hoje.

O estudo a ser realizado nas escolas permitirá conhecer a visão dos alunos sobre questões relacionadas aos projetos de inclusão escolar com base na aplicação de entrevistas e pesquisas semiestruturadas, além de ser um instrumento de incentivo a novos estudos relacionados a esta questão. A proposta é de pesquisar duas escolas estaduais de Ensino Fundamental anos finais de Caldas Novas, a realidade dos alunos migrantes, oriundos do estado do Maranhão.

A intenção é refletir sobre as principais dificuldades que os alunos migrantes têm em relação à sua inclusão escolar, bem como analisar a importância da inclusão dos alunos migrantes nas escolas estaduais, também verificar quais são as principais expectativas que os alunos migrantes, matriculados em duas escolas estaduais em Caldas Novas, têm em relação à sua inserção escolar, além de apresentar uma proposta de intervenção voltada para a disciplina de História com a intenção de valorização cultural, da inclusão do estudante migrante e do não migrante ao processo de equiparação com objetivo de alcançar a mesma magnitude de aprendizagem.

Diante do intenso fluxo de alunos vindos de outras cidades e estados, principalmente do estado do Maranhão, as escolas de Caldas Novas, por meio dos professores, buscam meios de inseri-los no contexto escolar criando projetos de inclusão. Entretanto o que percebemos é que alguns alunos(as) ainda se sentem excluídos, seja pela variação linguística, seja pela dificuldade em acompanhar a aprendizagem dos colegas de classe.

Dessa forma, indagações importantes surgem na tentativa de esclarecer as dificuldades de inclusão desses alunos(as). Os projetos realizados em duas escolas estaduais de Ensino Fundamental anos finais de Caldas Novas, realmente integram os alunos migrantes, oriundos do estado do Maranhão, tirando-os da segregação? Quais as principais dificuldades e expectativas que os alunos migrantes têm em relação à sua integração escolar.

São questões que a proposta da pesquisa busca refletir, para isso partiremos da análise local, por meio do histórico escolar dos alunos migrantes matriculados no Ensino Fundamental anos finais de- duas escolas estaduais de Caldas Novas, com a integração escolar desses alunos, desse modo buscaremos, por meio das fontes estudadas, formular hipóteses que possam favorecer a compreensão sobre as questões aqui apresentadas.

Referencial Teórico

A migração tem efeitos significativos em indivíduos que, por vontade própria ou pelas decisões de outras pessoas, enfrentam a situação de ter que deixar seu local de origem, seus costumes, seus meios e modos de vida, seus relacionamentos, amigos e parentes, o que impacta consideravelmente a sua vida e sua rotina.

Na definição da Organização Internacional para as Migrações (2020) o conceito de migração é entendido como o deslocamento com transferência de residência de indivíduos de um local de origem a um local de destino ou de chegada e que envolva atravessar os limites de uma divisão geográfica.

Entendemos que, como fenômeno social, a migração sempre esteve presente na história, motivada, permanentemente, pela busca de melhores condições de vida quer seja em âmbito econômico, quer seja pela proteção da integridade pessoal. E a migração maranhense para a cidade de Caldas Novas não foi diferente.

Uma importante contribuição sobre o assunto é de autoria de Andréia Aparecida Silva de Pádua, uma dissertação de mestrado que aborda o tema: "Migração, expansão demográfica e desenvolvimento econômico em Goiás", em que a autora associa a definição de migração à busca de melhores oportunidades de vida para os indivíduos. Em sua análise sobre o tema, a autora descreve que no local de origem do migrante não existem tais oportunidades ou porque não atendem a todos os seus critérios pessoais.

Segundo Pádua (2008, p. 12) "Migração é um movimento que atravessa uma fronteira significativa que é definida e mantida por um determinado regime político - uma ordem, formal ou informal - de forma que atravessá-la afeta a identidade do indivíduo".

A migração afeta todos os membros do grupo familiar, em maior magnitude aqueles que são a parte mais vulnerável do grupo familiar, crianças e adolescentes, e que sofrem de maneira muito mais intensa a perda de tudo o que para eles tinha o maior significado: sua casa, sua escola, seus amigos e seus lugares de brincar de socializar.

No campo educacional a situação da migração assume um papel preocupante, pois muitos professores enfrentam uma sala de aula na qual há uma diversidade significativa de identidades e origens que a tornam uma sala de aula enriquecida de diferentes culturas, em que os alunos que a integram apresentam peculiaridades psicológicas e comportamentais em sua situação migrante, apresentando um quadro determinado pela alteração de comportamento.

Liliane Tosta Costa aborda em seu artigo sobre "Territorialidades de alunos migrantes na escola" a inserção de alunos migrantes nordestinos no espaço escolar goiano.

> Os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) elucidam a existência da perda de identidade no processo migratório e apresenta o ensino de História como forma de compreensão das relações existentes entre construção de identidades e processos migratórios. A forma como os sujeitos envolvidos no processo educativo interpretam esse "papel desarticulador" pode levar ao estabelecimento de atitudes preconceituosas com relação a alunos migrantes no contexto escolar (Costa, 2017, p. 02, grifo da autora).

Como observamos, Costa (2017) faz uma reflexão sobre as trocas culturais entre alunos migrantes e os da cidade de destino, entretanto a autora alerta para o fato de que a migração, dependendo do motivo, determinará alguns comportamentos, ou seja, se aluno já vem de uma família desestruturada em que ela, para se ver livre de alguma situação vexatória necessitou sair de seu lugar de origem, certamente esse aluno será mais afetado e sofrerá mais ainda com atitudes preconceituosas por parte de seus colegas de sala ou da escola em todo o seu contexto.

> Ao considerar o contexto apresentado, nota-se que a escola pode ser um espaço de estranhamento para o migrante, que acostumado com metodologias diferentes, tem dificuldade de adaptação e aprendizagem. E por mais, que a escola esteja preparada para lidar com a chegada de migrantes, estes, podem ser prejudicados pela falta de planejamento, preconceito e dificuldades diversas (Costa; Silva, 2015, p. 14).

No argumento da análise, notamos a preocupação das escolas estaduais de Caldas Novas em implementar projetos de inclusão e socialização que visam a inserção escolar do migrante, em um todo, mas ao mesmo tempo ressaltamos que não basta somente elaborar projetos, eles têm que ser realmente eficazes. Haja vista que, em alguns lugares de destino, os estudantes de origem migrante sofrem uma tendência à segregação, dependendo da situação socioeconômica, uma vez que os pais que desfrutam de uma boa situação social tendem a retirar seus filhos das escolas com muitos estudantes migrantes. Dessa forma, é necessário que o ambiente escolar valorize a diversidade cultural para que ele seja, realmente, um espaço integrador.

Em relação a isso, a Base Nacional Comum Curricular (Brasil, 2017, p. 68) preconiza:

> Ainda em relação à diversidade cultural, cabe dizer que se estima que mais de 250 línguas são faladas no país – indígenas, de imigração, de sinais, crioulas e afro-brasileiras, além do português e de suas variedades. Esse patrimônio cultural e linguístico é desconhecido por grande parte da população brasileira.

Entendemos que a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) aborda um ensino voltado para a diversidade e inclusão/integração em que todos têm direito de ter a sua cultura preservada e adicionada a ela, a cultura do lugar de destino. Outro aspecto que chama a atenção é o esforço

que alguns alunos migrantes fazem para se integrarem à escola e a curiosidade dos outros alunos que os recebem em saber como é seu estado de origem, no caso o Nordeste, se tem praias, se a culinária é diferente, se o ensino é melhor, enfim, são questionamentos que podem conduzir os professores, de qualquer disciplina, a elaborarem projetos aplicáveis ressaltando a importância da diversidade cultural e, ao mesmo tempo, integrando esses alunos no espaço escolar.

Ainda se tratando do tema migrações segundo Furtado, (1960) , a migração nordestina foi impulsionada pelo desequilíbrio econômico entre as diferentes regiões do Brasil , com o nordestino enfrentando altos níveis de pobreza e falta de oportunidades.

Essa visão é corroborada por outro autor , como Silva (2005) , que destaca o papel das políticas de desenvolvimento regional na perpetuação das desigualdades entre o nordeste e outras regiões.

Metodologia

Na perspectiva de realizar uma pesquisa sobre o referido tema, examinaremos outros autores que possam contribuir para realização da pesquisa e ampliar o nosso conhecimento sobre o assunto.

A pesquisa será do tipo exploratório, pois terá como objetivo conhecer o problema da migração a partir da percepção de alunos migrantes, sem estudos semelhantes, uma vez que até o momento apenas as pesquisas se concentraram no conceito de inclusão/ integração, em torno de saber se o processo de inserção escolar é ou não eficaz e sem saber se os projetos implementados pelas escolas facilitam o processo de integração e se eles estão ou não produzindo o resultado esperado.

Para suporte teórico utilizaremos artigos científicos, teses, dissertações e documentos, bem como entrevistas realizadas com alunos, pais e professores, buscando compreender a variedade de opiniões e testemunhos sobre o assunto e se, realmente, os projetos de inclusão/ integração escolar estão sendo aplicados e se são eficazes.

Segundo Gil (2002) A maior parte dos estudos exploratórios podem ser considerados como pesquisas bibliográficas. Pesquisas bibliográficas são desenvolvidas sendo baseadas em estudos realizados e publicados em livros ou artigos científicos.

Para que a pesquisa seja assertiva quanto aos objetivos faremos uma revisão das obras selecionadas e uma ampla leitura, tentando compreender as relações entre os documentos e os

autores trabalhados, com o intuito de fundamentar nosso trabalho e conhecer diferentes pontos de vista que discorrem sobre o tema.

Neste contexto a pesquisa teórica e a coleta de depoimentos serão instrumentos importantes na formulação do nosso trabalho, observando a organização e estruturação dos procedimentos a serem realizados sempre pautados pelo pluralismo de métodos.

Desse modo, nossa pesquisa será organizada por meio de diferentes metodologias tendo como objetivo examinar as hipóteses levantadas, a diversidade de abordagens e a análise criteriosa das fontes, estruturando elementos que possam favorecer o processo de construção da pesquisa.

Portanto, iremos em um primeiro momento solicitar a autorização para a pesquisa de documentos dentro das unidades escolares para que, posteriormente, possamos iniciar a coleta de dados e entrevistas, previstas para iniciar na primeira quinzena de janeiro de 2024.

Após o consentimento da autorização, daremos início à análise dos documentos, a saber: histórico das escolas, Projeto político Pedagógico, Projeto de Inclusão/Integração Escolar, resultados finais das etapas escolares dos alunos migrantes nos últimos três anos, 2020-2023. A análise desses documentos juntamente com as entrevistas poderá esclarecer se os projetos de integração escolar estão sendo positivos.

Para compor o objeto da pesquisa analisaremos os projetos de Inclusão integração escolar com ênfase nos alunos migrantes, oriundos do estado do Maranhão, matriculados em duas escolas públicas estaduais de Ensino Fundamental anos finais em Caldas Novas, Goiás, a saber: Escola Estadual Caldas Novas, e Colégio Estadual Delcides Ferreira de Morais (CEPI) . A pesquisa tem como intenção compreender se os projetos realizados nessas escolas realmente incluem os alunos(as) migrantes tirando-os da segregação.

Os critérios escolhidos para a seleção das escolas estão contidos no fluxo intenso de alunos migrantes durante o ano letivo e pela maioria desses alunos apresentar baixo rendimento nas avaliações internas e externas.

Como instrumento da pesquisa faremos uso das entrevistas e dos documentos fornecidos pela escola para que os dados possam ser cruzados com a fundamentação teórica. Os resultados da pesquisa poderão ser disponibilizados ao público, caso os sujeitos envolvidos assim os deliberarem.

Os participantes da pesquisa, serão pessoas ligadas a instituição escolar, como funcionários, e alunos migrantes, pretendemos elaborar uma entrevista, abordando questões da problemática da pesquisa, para isso ouviremos cada segmento da comunidade escolar.

A coleta de informações com os participantes da pesquisa, será exclusivamente para uso da própria pesquisa, neste sentido informaremos ao participante através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Também ao participante será dada a garantia de privacidade e confidencialidade, através do termo de responsabilidade.

Considerações finais

Ao longo deste estudo, evidenciamos que as mudanças geradas pela migração impactam especialmente os alunos migrantes, tornando a adaptação nas instituições de ensino um desafio. O estudo proposto será de grande relevância para compreender as complexidades da migração e da inclusão escolar em Caldas Novas. Ao longo deste trabalho, delineamos os desafios enfrentados pelos alunos migrantes oriundos do Maranhão, bem como as iniciativas das escolas para promover sua integração.

Diante desse cenário, as escolas públicas de Caldas Novas têm a responsabilidade de facilitar a inserção efetiva desses alunos, mesmo que os projetos de inclusão existentes enfrentem desafios na sua implementação. A disciplina de História surge como uma ferramenta valiosa para abordar a migração e compreender a situação dos alunos migrantes na escola, favorecendo a construção da consciência histórica e o resgate da identidade cultural.

Propomos, portanto, uma intervenção voltada para a disciplina de História, utilizando recursos como a leitura de imagens digitais, vídeos históricos e dramatizações de eventos relevantes, visando resgatar a consciência histórica dos alunos migrantes e promover a interação entre os grupos. Essa proposta buscará valorizar a diversidade cultural, contribuindo para a inclusão tanto dos alunos migrantes quanto dos não migrantes.

Ao discutir a relevância social e científica do estudo, destacamos a importância de compreender as questões e contradições envolvendo a realidade dos novos estudantes migrantes, bem como contribuir para o ensino de História e a educação em geral. A migração é um fenômeno complexo que afeta não apenas os migrantes, mas toda a sociedade, e é fundamental que as escolas desempenhem um papel ativo na promoção da inclusão e na valorização da diversidade.

Por meio da metodologia exploratória adotada, buscaremos compreender as percepções dos alunos migrantes, pais e professores sobre os projetos de inclusão escolar, identificando dificuldades e expectativas. A análise dos documentos e entrevistas a serem realizadas nas

escolas selecionadas permitirá verificar a eficácia dos projetos de integração e sua capacidade de promover uma verdadeira inclusão dos alunos migrantes.

Em última análise, este estudo não apenas contribuirá para a compreensão das questões relacionadas à migração e à inclusão escolar em Caldas Novas, mas também destacará a importância de políticas educacionais que promovam a diversidade, a igualdade e a inclusão/ integração. A educação é a chave para construir uma sociedade mais justa e inclusiva, onde todos tenham a oportunidade de desenvolver seu potencial plenamente, independentemente de sua origem ou trajetória migratória. As migrações nordestinas no Brasil são um fenômeno complexo e dinâmico e com essa pesquisa voltada para a educação buscaremos compreender a realidade desses alunos e alunas oriundos do Maranhão, tendo em vista buscar intervenções eficazes para o desenvolvimento educacional e intelectual dos mesmos.

Referências

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular: Educação Infantil e Ensino Fundamental**. Brasília: MEC/Secretaria de Educação Básica, 2017.

COSTA, Josiane de Azevedo; SILVA, Lorranne Gomes da. **Migração, trabalho e escola: a inserção dos alunos nordestinos no Colégio Estadual Independência no município de Quirinópolis/GO em 2015.** Revista Mirante, Anápolis (GO), v. 8, n. 2, set. 2015 (Edição Especial).

COSTA, Liliane Tosta. **Territorialidades de alunos migrantes na escola.** Revista Brasileira de Educação Básica, v. 2, n. 6, nov./dez. 2017.

FERNANDES, B. M. **Questão agrária, pesquisa e MST**. São Paulo: Cortez, 2001.

FURTADO, C. (1960). **Formação econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
GIL, Antônio Carlos. Métodos e técnicas de pesquisa social. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2014.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES. **Key Migration Terms**. 201?a. Disponível em: https://www.iom.int/key-migration-terms#Migrant. Acesso em 17 fevereiro 2020.

PÁDUA, Andreia Aparecida Silva de. **Migração, expansão demográfica e desenvolvimento econômico em Goiás.** 2008. 113 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Exatas e da Terra) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2008.

RÜSEN, Jörn. **História Viva: teoria da história: formas e funções do conhecimento histórico**. Brasília: Editora UnB, 2007.

SILVA, T. (2005). **Desenvolvimento regional e política industrial no Brasil.** São Paulo: Editora Saraiva.

REPRESENTAÇÃO, RACIALIZAÇÃO E ESTERIÓTIPOS: A BACIA PLATINA NOS RELATOS DE ARSÈNE ISABELLE (1807-1888)

Larissa Barth[548]

Durante o século XIX o viajante naturalista francês Louis-Frederic Arséne Isabelle (1807-1888) realizou uma expedição independente, passando pela região platina, onde escreveu seus relatos. É necessário perceber esses relatos de viagem como uma fonte que precisa ser analisada com criticidade, analisando o universo cultural do viajante que o leva a ter carga de pré(conceitos) que tornam-se explícitos na escrita dos relatos. No caso de uma análise das questões sociais e culturais escritas por Isabelle, percebe-se que o viajante relata as diferentes populações que viviam na região do Rio da Prata a partir de disputas de poder, fruto das próprias teorias degenerativas que durante o século XIX tinham grande influência na Europa. Nesse sentido meu principal problema de pesquisa é analisar nos relatos de Arsène Isabelle o conjunto de representações racializadoras e estereotipadas acerca da diversidade cultural dos povos que habitavam a região fronteiriça da Bacia Platina no século XIX, percebendo suas possíveis influências na historiografia da região e posterior constituição identitária dos diferentes povos que ali vivem.

Palavras-chave: Representação. Racialização. Diversidade. Relatos

Introdução[549]

Com o fim das Guerras Napoleônicas, passou-se a ter um impacto significativo na intensificação das viagens de naturalistas europeus, pois a partir de 1815 "a circulação de homens de ciências intensificou-se no interior das fronteiras europeias. A partir de então, o risco de serem presos, tomados por espiões ou de terem suas coleções confiscadas diminuiu fortemente" (Kury, 2021, p. 19), influenciando certo retorno à paz e estabilidade nas fronteiras europeias.

Para além disso, o século XIX é marcado pela renovação dos interesses pelos estudos da natureza, gerando um aumento de financiamentos científicos. O fim dessas Guerras coincidiu

[548] Mestranda pelo PPGH – UFGD. E-mail: larissa.barth18@outlook.com. Orientador: Eudes Fernando Leite. Agência financiadora: FUNDECT

[549] De ante mão, destaco aqui meu ingresso no PPGH/UFGD no mês de março de 2024, portanto o presente texto pauta-se em projeto de mestrado a ser desenvolvido pelos próximos meses.

com o auge do imperialismo europeu, e mesmo que países da América do Sul já estivessem lutando pelas suas independências, como no caso de Brasil e Argentina, as amarras do colonialismo permaneceram e permanecem até os dias de hoje:

> O colonialismo é, portanto, datado especificamente na época moderna e teve seu fim no momento dos processos de independência dos povos latino-americanos nos séculos XVIII e XIX. Trata-se de um acontecimento histórico que se situa na origem da colonialidade e inaugura a modernidade europeia. Já a colonialidade consiste no que Quijano chama de "novo padrão de poder mundial", que se inicia com o colonialismo, mas se estende aos dias de hoje, na forma de uma construção de poder que se dá em escala mundial e que tem como característica principal realizar uma hierarquia dos povos com base na categoria de raça (Paim; Pereira, 2018, p. 1233).

A preferência dos países europeus pelas "colônias" da América do Sul estava ligada à possibilidade de explorar algo que era tido como "novo" para eles, já que, até então, suas únicas fontes de conhecimento eram as cartas e os relatos dos colonizadores de cada país[550]. A partir do século XIX, Portugal e Espanha perderam sua influência como colonizadores, e então governos de outros países europeus como França, Inglaterra e Alemanha, incentivavam e patrocinavam a vinda de viajantes naturalistas para que esses explorassem e fizessem ciência, corroborando para a própria colonização do saber, na medida em que produziam seus relatos de viagem.

Diversos viajantes naturalistas passaram a vir para o continente americano, com diferentes intuitos, como alguns com objetivos de encontrar novas espécies botânicas, zoológicas ou de conhecerem práticas medicinais. Alexander von Humboldt foi um naturalista alemão que serviu de inspiração para muitos que o procederam lançando fundamentos para geografia e geofísica moderna. Além de dar contribuições decisivas em outras áreas de conhecimento, como nas pesquisas sobre a natureza e espaço.

> Diz-se que esse expoente da geografia física e da biogeografia foi, depois de Napoleão, o homem mais famoso da Europa, através da influência exercida por sua obra científica e seus registros gráficos, mas também pela coordenação e orientação que exerceu de trabalhos científicos e artísticos (Leite, 1995, p. 12).

[550] Entre os primeiros cronistas podemos citar Pero de Magalhães Gandavo, em *História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos de Brasil* (1576).

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Grande parte dos viajantes naturalistas que vieram para as Américas eram patrocinados, tanto por pesquisadores, quanto por governantes, pois esses tinham interesses no que eles iriam relatar. Um exemplo foi o viajante George Gardner, que veio ao Brasil em 1836 por patrocínio de um botânico inglês chamado William Hooker, com o objetivo de coletar espécies botânicas para serem levadas para Museus da Inglaterra. Outro viajante que viajou ao Brasil no século XIX foi Saint-Hilaire, que veio em Missão Oficial financiada pela França.

Um caso distinto é o do francês Louis-Fredéric Arséne Isabelle (1807-1888), naturalista, diplomata, comerciante e jornalista que, entre 1830 e 1834, conduziu uma expedição independente, e sem apoio financeiro externo, pela Argentina, Uruguai e Brasil. Isso lhe conferiu uma certa liberdade em seus relatos, pois não precisava se preocupar com possíveis impactos nas relações diplomáticas entre os países: "Essa liberdade faz toda a diferença na construção da narrativa do diário inferimos que Isabelle possui um olhar até certo ponto descomprometido, uma vez que veio movido pelo desejo de aventurar-se em terras desconhecidas" (Conforto, 2007, p. 11).

O viajante tinha gosto por viagens científicas e curiosidade para explorar a América do Sul, "as histórias de mundos distantes, contadas pela voz dos marinheiros ou lidas com interesse ardente em inúmeros livros de viagem, teriam estimulado, por sua vez, o seu desejo de aventura" (TOSTES, *Apud* ISABELLE, 2006, p. XXIII). Isabelle comenta na introdução de seus relatos, como ele sempre tivera "inclinação irresistível pelos livros de viagem" (Isabelle, 2006, p. 3), e cita *Gulliver's Travels* e *Voyage pittoresque autor du Monde*, "essas leituras não poderiam deixar de despertar em mim o desejo de viajar. É preciso, além disso, que se leve em conta minha excessiva curiosidade" (Isabelle, 2006, p. 4).

Embora seu itinerário inicial incluísse Peru e Bolívia, dificuldades financeiras vividas na Argentina o impediram de cumprir esse objetivo. A viagem de Isabelle começou em 31 de dezembro de 1829, partindo do Havre no barco "La Herminia", sob comando do capitão Soret, com 12 homens em sua tripulação e 24 passageiros. Em 27 de fevereiro de 1830 entrou nas águas do rio Prata, e na noite do dia 28 chegou em Montevidéu: "A pequena cidade de Montevidéu que forma com seus pastéis de casas brancas (segundo a original expressão de um célebre viajante), suas fortificações em ziguezague, seus belvederes, suas duas torres de azulejo e o seu trapiche de madeira, uma elipse inclinada, que a disposição do terreno torna perfeita" (Isabelle, 2006, p. 41).

O explorador, após uma breve estadia no Uruguai, dirigiu-se a Buenos Aires, onde foi impactado pela Guerra Civil Argentina[551], resultando em suas dificuldades financeiras. Diante dessa situação, ele optou por permanecer por dois anos no país, empenhando-se na criação de um empreendimento comercial para recuperar-se monetariamente. Devido ao período prolongado na Argentina, suas observações sobre Buenos Aires tornaram-se ainda mais minuciosas, sendo dedicados seis capítulos à descrição da capital do país.

> Afinal, eis ali Buenos Aires, ostentando sua linha de edifícios! Vejo seus quinze campanários, as cúpulas e as torres de seus conventos, que parecem brotarem das águas. Os edifícios crescem. Vejo os terraços de suas casas quadradas. A cidade se estende e, da direita e da esquerda, aparece cada vez mais (Isabelle, 2006, p.66).

Depois de se restabelecer retornou ao interior do Uruguai, e posteriormente seguiu para o Brasil, passando pela região do atual Rio Grande do Sul. Sua vasta viagem resultou em um livro cujo título original: *Viagem a Buenos Aires e a Porto Alegre, pela Banda Oriental, Missões do Uruguai e a província do Rio Grande do Sul (de 1830 a 1834), seguida de considerações sobre o estado do comércio exterior francês, e principalmente, para o Brasil e Rio da Prata.* Seus relatos são divididos em três partes: na primeira destacou o Rio da Prata, Montevidéu e Buenos Aires. Na segunda, retomou a exploração do Uruguai e o interior da província de São Pedro no Rio Grande do Sul até Porto Alegre. Na terceira parte destacou sua permanência em Porto Alegre e arredores, apresentou sua visão geral sobre a província, e o estado do comércio francês no Brasil e Rio da Prata.

Desenvolvimento

Para a pesquisa, venho trabalhando com a versão presente no livro *Viagem ao Rio da Prata e ao Rio Grande do Sul*, edição disponibilizada pela biblioteca do Senado Federal do Brasil, publicado em 2006, de volume 61. Essa versão tem tradução e notas sobre o autor feitas pelo poeta, escritor e tradutor Teodemiro Tostes (1903-1986), e introdução do poeta, memorialista e jornalista Augusto Meyer (1902-1970). A edição possui ao todo 349 páginas e pode ser encontrada on-line, no site da biblioteca do Senado Federal, tendo a possibilidade de baixar arquivo em PDF.

[551] Guerra que se inicia após a Argentina se tornar independente da Espanha, em 1816, e que continua ao longo do século XIX.

Cabe destacar que suas anotações sobre o Rio da Prata são de fundamental importância. Este é um estuário localizado no sul da América do Sul que perpassa pelo interior da Argentina e Uruguai, e que possui grande importância econômica e social, por ser uma via de navegação e comércio internacional da região, utilizado inclusive pelo Brasil. Ademais, quanto a sua importância histórica deve-se ressaltar seu papel para o desenvolvimento de muitas cidades em suas margens, o que contribui para memória e processo de construção identitária dos povos que vivem nessas regiões. Quando o viajante Isabelle chega nas águas do Rio da Prata[552] relata sua admiração por estar ali, ao mesmo tempo que debocha de seu nome:

> Quantos homens, de todos os países, deixaram-se arrastar por este nome pomposo de rio da Prata! Quantos seduzidos por ele, pensaram ingenuamente que bastava abaixar-se para apanhar um bocado de prata já amoedada! (...) Esse nome enganador de Prata foi dado ao rio que visitamos, em consequência de um equívoco, pois jamais alguém conseguiu encontrar uma parcela de prata ou de ouro nesse rio ou em seus afluentes. Dir-se-ia que os primeiros conquistadores, para consolarem-se de seu desapontamento, quiseram enganar, por sua vez, os aventureiros que viessem depois (Isabelle, 2006, p. 34).

Os relatos do viajante apresentam informações detalhadas sobre a população, cultura, elementos botânicos, zoológicos, geológicos, e questões voltadas ao espaço urbano. Esse detalhamento tem por objetivo mostrar o "olhar" do viajante, ou seja, o conjunto de representações em relação ao que encontrou e vivenciou, sendo recebido pelos europeus com êxtase, para que esses pudessem, de certa maneira, tomar conhecimento de como eram algumas regiões da América no século XIX: "A iconografia e os relatos de viagem buscam, assim, descrever de modo exaustivo e profundo os diversos elementos que compõe cada lugar" (Kury, 2001, p. 870).

No entanto, devemos nos ater ao fato de que o viajante não possui um olhar isento em relação ao que observou em seu itinerário, justamente por estar inserido no universo cultural europeu, o que o coloca, de certa forma na condição de colonizador. Seu olhar é imbricado de pré(conceitos), o que o leva a fazer afirmações no sentido de tratar os povos que habitavam a América como degenerados e inferiores em relação aos europeus, além de construir uma visão degenerativa acerca de elementos culturais, sociais e até econômicos que ele escolheu observar e relatar.

[552] O mito da Serra de Prata presente no imaginário dos primeiros colonizadores da região.

> Os brancos são de origem européia. Enquanto se uniram uns com os outros, como os negros, seu sangue conservou-se puro, e parece mesmo que sua pele adquiriu mais brancura, mais delicadeza, e que sua cútis seja mais fina do que na Europa. Têm havido, porém, uniões entre brancos e mestiços, entre mestiços e mulatos, das quais resultaram variedades sem número de tonalidades, que o branco termina sempre por dominar, quando não há *salto atrás*, isto é, uma mistura retrógrada. Seria bem difícil acompanhar em suas divisões todas as combinações de que o mulato e o mestiço são resultado. Basta saber que uns melhoram com a mistura e que a espécie européia consegue prevalecer sobre a americana. O fato é que os mestiços parecem ter alguma superioridade sobre os espanhóis da Europa, por sua estatura, elegância de formas, e até pela brancura da pele. Dá-se a mesma coisa com os mulatos, em primeiro grau, cuja inteligência é superior, não somente à dos negros, como à dos *criollos* brancos (Isabelle, 2006, p. 96).

Nesse sentido, saliento que o relato de viagem é uma prática cultural, pois esse é construído a partir de escolhas, motivações e necessidades que implicam então na sua representação. Portanto, deve-se compreender que os relatos são representações, na medida que esses se configuram dentro da História Cultural que "tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade cultural é construída, pensada, dada a ler" (Chatier, 1990, p. 17). Concomitantemente, deve-se ater de que essas representações "são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam" (Chartier, 1990, p. 07), então os relatos estão permeados por disputas de poder que podem ser percebidas durante a leitura, e devem ser problematizadas, quando o historiador os toma como fonte de análise em suas pesquisas.

As contribuições de Michel de Certeau no livro *A escrita da História* tornam-se válidas na medida em que apresenta as contribuições historiográficas para a escrita. Nessas contribuições o teórico francês fala sobre seu efeito duplo, pois na mesma medida que utilizo como fonte os relatos de Isabelle, sendo algo que se refere a um passado, tomo análises historiográficas do presente para problematizá-lo:

> Assim, a operação histórica tem um efeito duplo. Por um lado, historiciza o atual. Falando mais propriamente, ela presentifica uma situação vivida. Obriga a explicitar a relação da razão reinante com um lugar próprio que, por oposição a um "passado" se toma o presente. Uma relação de reciprocidade entre a lei e seu limite engendra, simultaneamente, a diferenciação de um presente e de um passado. Mas por outro lado, a imagem do passado mantém o seu valor primeiro de representar aquilo que falta. Com um material que, para ser objetivo, está necessariamente aí, mas é conotativo de um passado na medida em que, inicialmente, remete a ausência e introduz também a falta de um futuro (Certeau, 1982, p. 93).

Nesse sentido as Epistemologias do Sul propiciam análises historiográficas mais atuais, para se trabalhar com algo do "passado", ou seja, a partir delas se tem esse efeito duplo entre o "passado" (relato de viagem) e presente (viés utilizado para análise desses relatos). As Epistemologias são uma proposta epistemológica subalterna pensada por Boaventura Sousa Santos que vai contra o projeto de dominação capitalista, colonialista e patriarcal imposto pela Europa. A partir daí a pesquisa sobre questões identitárias platinas torna-se possível.

Ao se analisar uma História Tradicional de viés positivista, percebe-se ainda como muitos relatos de viagem foram apropriados por historiografias locais e clássicas da América do Sul para falar de seus diferentes povos. O próprio caso do Brasil é o exemplo perfeito, já que com a criação do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB) em 1838 e seu projeto de criação de uma identidade nacional una, foram usados relatos de viagem de estrangeiros para falar dos povos que aqui vivem, principalmente dos povos indígenas e negros de maneira degenerativa, causando inúmeras consequências para o país em questão dos povos não se reconhecerem.

Este fora o caso, por exemplo, de *Capítulos de História Colonial*, de João Capistrano de Abreu, onde o historiador reproduz relatos de viajantes, para "elucidar distintos aspectos da história nacional" (Franco, 2009, p. 02).

> O historiador estava preocupado em tomar os relatos como obras fornecedoras de informações, dados, fatos e costumes. Não é possível identificar, como é prática corrente hoje, o cuidado de analisar os filtros existentes entre os fatos narrados nos relatos e o seu narrador. Desta maneira, certos preconceitos - de que estavam impregnadas as narrativas -, acabavam sendo transpostos para a obra historiográfica. A título de exemplo, um trecho de Spix e Martius é citado para tratar dos "dengues erequebros lascivos" das mulatas da Bahia, ao que Capistrano acrescenta o comentáriode que os mulatos eram "gente indócil e rixenta". (Franco, 2009, p. 04).

Outro exemplo seria o livro *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, que também faz apropriações de relatos de viajantes para narrar, por exemplo, hábitos da população brasileira. *Casa-Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, obra com teoria que defendia a democracia racial, da mesma forma apresenta relatos de viagem para legitimar a mesma. Nesse sentido, "A apropriação feita nos trabalhos mencionados é diversa, mas há uma atenção especial do historiador à descrição dos costumes e à coleta dos dados e informações, além de buscar uma ambiência histórica particular" (Franco, 2009, p. 06).

Nesse sentido é importante fazer uma análise que leve em consideração, por exemplo, uma abordagem decolonial dos relatos de viagem, pois este enfoque visa descontruir narrativas eurocêntricas que historicamente moldaram a interpretação do conhecimento produzido por esses viajantes, frequentemente ignorando as perspectivas das culturas e povos locais. Ao desafiar essas narrativas coloniais busca-se revelar visões de mundo subalternas presentes nos relatos de viagem, oferecendo uma perspectiva que seja mais plural e justa, possível a partir do cruzamento da fonte com referenciais teóricos.

A colonização e a subsequente colonialidade estabeleceram a hegemonia dos estudos europeus em detrimento de outras perspectivas, o que negligenciou as diferenças étnico-raciais e culturais, resultando em consequências prejudiciais para as populações das Américas. Os relatos de viajantes europeus, incluindo Isabelle, desempenharam um papel significativo nessa construção eurocentrada ao influenciar o imaginário popular, retratando os americanos como selvagens, degenerados e inferiores.

O conceito de "Imaginário social" proposto por Bronislaw Baczko destaca a importância das ideias e representações na formação da identidade de uma comunidade, mostrando como o imaginário está intrinsecamente ligado à memória coletiva e exerce influência na construção identitária O imaginário parte de construções, portanto deve-se ater às motivações e aspirações que o promovem, além dos grupos sociais: “O imaginário social é, pois, uma peça efetiva e eficaz do dispositivo de controle da vida colectiva e, em especial, do exercício da autoridade e do poder. Ao mesmo tempo, ele torna-se o lugar e o objeto dos conflitos sociais” (Baczko, 1985, p. 310).

Este conceito pode ser empregado em diferentes linguagens (religiosas, políticas, arquitetônicas), e sua influência vai depender da sua difusão, portanto, quanto mais poder certo grupo social tem, maior seria a difusão de certa representação. Nesse sentido, pelo poder de difusão dos europeus, os relatos foram utilizados como fontes de estudos de construções identitárias que valorizassem determinados grupos étnicos, sociais e culturais, gerando a invisibilização e desconsideração com as populações negras e indígenas que foram as mais afetadas nesse processo, em decorrência do racismo estrutural. Durante sua passagem por Montevidéu, Arsène Isabelle relata:

> Montevidéu foi povoada, há pouco mais de um século, por uma colônia enviada de Buenos Aires. O território circunvizinho era ocupado por uma multidão de índios bárbaros, conhecidos pelo nome de *charruas*. Foi necessário muito tempo para disputar-lhes o terreno, mas enfim conseguiram rechaçá-los para o norte, com os *minuanos* e os *guaranis* propriamente ditos.

> Os últimos restos dessas tribos bárbaras foram recentemente destruídos, de modo que o território acha-se agora livre e ao abrigo de qualquer invasão de índios (Isabelle, 2006, p. 82).

Nota-se portanto como o viajante percebe os povos indígenas como bárbaros, selvagens, inferiores, e como esse discurso se tornou de certa forma comum para se tratar dos mesmos. Tem-se ai a grande influência da Europa perante os estudos, formas de conhecimento, epistemologias, teorias, para que muitos considerem os povos indígenas como selvagens e atrasados. Isso se enquadra na chamada colonialidade do ser, que nega sua constituição como humano, gerando "problemas reais em torno da liberdade, do ser e da história do indivíduo subalternizado por uma violência epistêmica" (Candau; Oliveira, 2010, p. 22).

Ao fazermos um contraponto com a obra *Caminhos e Fronteiras* (1957), Sérgio Buarque de Holanda constrói uma imagem do indígena se articulando e resistindo ao processo de colonização[553] : "Em lugar de ser simples escravo de suas aptidões naturais, (...), o índio tornava-se, assim, o senhor de um admirável instrumento para triunfar sobre as condições mais penosas e hostis" (Holanda, p. 22). O colonizador se apropriou de aspectos cultural indígenas na medida em que necessitava para sua sobrevivência, aliança, ou para tirar proveito, o que nos remete a colonialidade do poder, pensada por Aníbal Quijano.

Sérgio Buarque de Holanda, assim como muitos teóricos, mostram como existe uma persistência das estruturas de poder e hierarquias sociais que foram estabelecidas durante o período colonial, mesmo após a independência política das antigas colônias. Essa colonialidade de poder atinge diversos níveis, controlando a economia, autoridade, natureza, gênero e o conhecimento, e está intrínseca na modernidade: "Não existe modernidade sem colonialidade" (Quijano, 2000, p. 343).

Partindo agora para o conceito de "identidade", muito utilizado na pesquisa, detenho principalmente das questões trazidas pelos estudos de Stuart Hall que pensa a mesma como elemento plural e inserida na pós-modernidade: "O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se transformando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes, contraditórias ou não-resolvidas" (Hall, 2006, p. 12). Em seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade*, Stuart Hall discute como as mudanças estruturais nas sociedades pós-modernas fragmentam paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça, influenciando, portanto, as identidades de um povo.

[553] Nesse caso os bandeirantes paulistas que iriam "desbravar" o interior do Brasil.

Com a formação dos estados nacionais, aliados à constituição da modernidade (no modelo eurocêntrico), formou-se as culturas nacionais, que são compostas por instituições, símbolos e representações que tem o papel de atuar na memória e imaginário de uma população formando sua constituição identitária. As culturas nacionais são ainda "tentadas, algumas vezes, a se voltar para o passado, a recuar defensivamente para aquele "tempo perdido", quando a nação era "grande"; são tentadas a restaurar as identidades passadas" (Hall, 2006, p. 56). Nesse sentido, as identidades pensadas assim são excludentes;

> Não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional. Mas seria a identidade nacional uma identidade unificadora desse tipo, uma identidade que anula e subordina a diferença cultural? (Hall, 2006, p. 59).

Daí a necessidade de se repensar as identidades como locais, levando-as a ter o privilégio de ser plurais, respeitando as diferenças de classe, gênero, raça, sexo forjadas em cada localidade. Outra questão necessária é pensar como a questão da identidade tem uma dependência direta com a "diferença", na medida em que ambas são construções sociais e culturais e reproduzem uma exclusão pois ao afirmar o que somos, também afirma-se o que não somos. Desse modo, "afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora" (Hall, 2008, p. 82).

Nesse sentido é necessário saber que não existe uma identidade correta a ser seguida, mas sim, diferentes identidades que abarcam diferentes características culturais e sociais, sendo que essa diferença não é sinônimo de incorreto e imperfeito, que ter uma identidade diferente do padrão imposto pela Europa não significa uma inferioridade das vastas e ricas identidades dos povos da América. O viés decolonial torna-se crucial nesse sentido ao possibilitar que diferentes povos se reconheçam e reconheçam sua importância e história. As construções identitárias se dão no campo das disputas valorizando determinados grupos em detrimento de outros, o que se verifica nos monumentos, homenagens, livros didáticos, notícias, representações midiáticas, que vão influenciando e se perpetuando na memória de um povo.

Em todas as sociedades "os indivíduos acumulam memórias ao longo dos anos, sendo inclusive informações de seu patrimônio genético" (Le Goff, 1984, p. 12). Nesse sentido a memória torna-se algo fundamental para constituição de um ser, portanto trago Michel Pollak que apresenta alguns elementos necessários para formação dessa memória, como as próprias experiências pessoais; os acontecimentos chamados por ele como "vividos por tabela" que

envolvem as questões identitárias de alguém; e a "hereditariedade" pois é "perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada" (Pollak, 1992, p. 201).

A memória é ainda constituída por pessoas, personagens e lugares, e pensar a memória étnica, aqui analisada, e seus elementos constitutivos nos leva a perceber como essa passa pelas disputas de poder, que podem privilegiar certos grupos sociais, econômicos, e levar a esquecimentos de outros. Nesse ponto, destaco o papel da manipulação da memória coletiva, que pode ser feita justamente pelos grupos que estão no poder, na tentativa de manutenção de uma memória que muitas vezes o enaltece. Ademais, a questão da memória hereditária deve ser bem analisada ao ponto de perceber quais grupos também estão manipulando o que se tem o desejo de conservar.

Em todas as sociedades as classes dominantes e as classes dominadas lutam pelo seu reconhecimento sendo que em alguns casos para que se alcance o poder, e em outros para continuar tendo a condição de existir. Esse reconhecimento acontece através da memória coletiva acerca de um grupo social pelo outro, e aí a necessidade de se ter grande atenção ao papel dos grupos que manipulam essas memórias, pois podem promover um esquecimento ou silenciamento de determinado grupo na história, justamente para permitir um poder acima de outro. A perda de uma memória coletiva leva concomitantemente à perda da identidade coletiva, gerando uma sociedade alienada que não se reconhece.

A partir daí, o objetivo geral da pesquisa proposta pauta-se em uma análise dos relatos de Arsène Isabelle para se perceber os conjuntos de representações racializadoras e estereotipadas acerca da diversidade cultural dos povos que habitavam a região fronteiriça da Bacia Platina no século XIX. Para tal venho mapeando na narrativa do viajante essas representações, para também identificar conflitos, estratégias e resistências que ocorriam na região frente ao processo de colonização e subordinação da população local.

Por fim então apontarei como a historiografia sobre a região Platina tem se utilizado dos relatos de viagem na construção de uma narrativa histórica sobre a região, explorando as nuances dessas representações culturais e as implicações para a compreensão do passado. Nesse sentido busca-se perceber as influências dessa historiografia em monumentos, patrimonializações, músicas, entre outras representações culturais, que podem acarretar consequências para constituição identitária dos diferentes povos que vivem em torno da Bacia Platina mesma, por conta das disputas de poder que privilegiam certos grupos socioeconômicos.

Considerações provisoriamente finais

Como ressaltado de início, o presente texto é um esboço do projeto de pesquisa o qual venho desenvolvendo no mestrado do PPGH/UFGD, o qual ingressei em abril desse ano, estando este apto ainda a possíveis alterações, caso necessário de acordo com o andamento da pesquisa.

O uso recorrente de relatos de viagem por parte da historiografia clássica, de viés positivista, enfatiza a maneira como os europeus consolidaram e perpetuaram estereótipos negativos acerca dos diversos povos que viviam na América do Sul. Nesse sentido, a narrativa do viajante Arsène Isabelle contribuiu para a disseminação de visões eurocêntricas, racializadoras e estereotipadas sobre os povos que viviam na Bacia Platina durante o século XIX. Trata-se aqui de perceber como a historiografia da região se apropriou desses relatos, e quais consequências acabou gerando para constituição identitária dos diferentes povos que ali vivem.

Desse modo a pesquisa ressalta a importância em analisar esses relatos com uma abordagem crítica, e a partir de um viés mais voltado ao decolonial, onde ao desmantelar narrativas eurocêntricas, podemos desvendar e compreender melhor a diversidade cultural e as dinâmicas sociais da Bacia Platina, rompendo com os estereótipos construídos e reforçados pelas próprias disputas de poder vigentes, que perpassam em níveis sócio-culturais e econômicos.

Partindo-se de leitura minuciosa do relato, de pesquisas bibliográficas acerca da construção histórica, social e cultural dos povos que vivem na região do Rio da Prata, da historiografia da região platina, e cruzamento com teóricos, chega-se a uma problematização do porquê certas identidades terem sido consideradas mais relevantes em contraposição a outras, o que propiciou uma maior relevância, perceber manipulações e disputas de memória para corroborar com essas problemática.

Desse modo o principal problema de pesquisa passa a ser esclarecido, pois entende-se a influência e consequência dos relatos de viagem para uma possível constituição identitária de um povo, sendo essa excludente e seguindo uma perspectiva eurocêntrica e colonizadora. Para além desses pontos, é interessante realizar um mapa que abranja o caminho percorrido pelo viajante Arsène Isabelle, pontuando as localidades da região platina as quais ele passou, pois essas que serão o recorte espacial para desenvolvimento da pesquisa.

Referências bibliográficas

BACZKO, Bronislaw. **A imaginação social.** Leach, Edmund et Alii - Antropos-Homem. Imprensa Nacional - Casa da Moeda. 1985.

CANDAU, Vera Maria Ferrão; OLIVEIRA, Luiz Fernandes; Pedagogia Decolonial e Educação Antirracista e Intercultural no Brasil. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 26, n.01, 2010, p. 15-40.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História.** Coleção Vanguarda Teórica, Editora Forense-Universitária. Rio de Janeiro, 1982.
CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, *5*(11), 173-191. 1991. Recuperado de https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8601.

CONFORTO, Marília. A palavra que constrói imagens: a província de São Pedro no texto de A. Baguet e Arsène Isabelle. **História, Imagem e Narrativas.** N. 5, Ano 3. 2007.

GOFF, Jacques Le. Verbete memória. **Enciclopédia Einaudi** - Memória e História. Imprensa Nacional - Casa da Moeda. 1984.

FRANCO, Stella Maris Scatena. Relatos de viagem: reflexões sobre seu uso como fonte documental. Cultura e política nas Américas: circulação de idéias e configuração de identidades (séculos XIX e XX). **Departamento de História da USP.** 2009.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** DP&A editora, 11º ed. Rio de Janeiro. 2006.

HALL, Stuart. A produção social da identidade e da diferença. In. SILVA, Tomaz. T. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis: Vozes, 2008.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e Fronteiras.** Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 2 ed. 1975.

ISABELLE, Arsène. **Viagem ao Rio da Prata e ao Rio Grande do Sul.** Brasília, Editora do Senado Federal, v. 61. 2006.

KURY, Lorelai. Auguste de Saint-Hilaire: traços biográficos de um viajante-naturalista. In: BARBO, Lenora. **Uma Viagem pelo Sertão: 200 anos de Saint-Hilaire em Goiás.** Paco Editorial. Jundiaí - SP. 2021.

KURY, Lorelai. Viajantes naturalistas no Brasil oitocentista: experiência, relato e imagem. **História, Ciências, Saúde.** Manguinhos, v. 8. 2001.

LEITE, Miriam L. Moreira. **Naturalistas viajantes**. História, Ciências, Saúde – Manguinhos v. 1. 1995.

POLLAK, Michel. Memória e Identidade social. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro. V. 05, n. 10. Pp. 200-212. 1992.

PAIM, Elison Antonio; PEREIRA, Nilton Pereira. Para pensar o ensino de história e os passados sensíveis: contribuições do pensamento decolonial. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 32, n. 66, p. 1229-1253. 2018

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of world-systems research**, v. 11, n. 2, p. 342-386. 2000.

SAÚDE E FILANTROPIA NA VILA SÃO JOSÉ BENTO COTTOLENGO: UMA ANÁLISE HISTÓRICA DAS PRÁTICAS DE CUIDADO MÉDICOS EM TRINDADE, GOIÁS (1951-1980)

Paulo Afonso Tavares[554]

A proposta deste artigo é apresentar o nosso projeto de pesquisa de doutorado que se concentra em investigar a Vila São José Bento Cottolengo, uma instituição filantrópica dedicada ao cuidado de pessoas com deficiências múltiplas, situada em Trindade, Goiás. Este estudo busca compreender as doenças que acometiam os internos da instituição entre os anos de 1950 e 1980, bem como os tratamentos que lhes eram oferecidos. Este objetivo geral se desdobra em objetivos específicos que incluem: investigar a história e fundação da Vila, analisar sua evolução institucional e explorar as práticas de cuidado e tratamento administradas aos internos. Através deste estudo, pretendemos fornecer uma análise detalhada das abordagens de saúde e bem-estar empregadas, contribuindo para uma compreensão mais ampla das práticas de saúde em contextos institucionais específicos e seu impacto na vida dos internos. Este projeto visa não apenas iluminar aspectos históricos da saúde e das doenças em Goiás, mas também refletir sobre as interações entre religião, filantropia e assistência médica no contexto brasileiro do século XX.

Palavras-chave: História da Saúde. Práticas Médicas Institucionais. Assistência Social. Vila São José Bento Cottolengo.

INTRODUÇÃO

A Vila São José Bento Cottolengo é uma instituição filantrópica da Igreja Católica Romana, localizada na cidade de Trindade, no Estado de Goiás. A Vila oferece assistência integral a 330 pacientes com deficiências múltiplas e realiza aproximadamente 2.700 atendimentos ambulatoriais e educacionais diariamente.

A fundação da Vila São Cottolengo está associada à Romaria do Divino Pai Eterno, que ocorre anualmente, nos nove dias que antecedem o primeiro domingo de julho, em Trindade. Esta Romaria, ou Festa em Louvor ao Divino Pai Eterno, é a maior celebração religiosa do centro-oeste brasileiro e a terceira maior do país.

[554] Doutorando em História na UFG. jor.pauloafonso@gmail.com Orientador: Dr. Luíz Sérgio Duarte da Silva.

Para compreendermos o contexto da fundação da Vila São José Bento Cottolengo, é essencial entendermos o panorama religioso de Trindade no início do século XX. A Romaria de Trindade originou-se da religiosidade popular por volta de 1843, com a oração do terço ao redor do medalhão de barro da Santíssima Trindade (Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo) coroando a Virgem Maria. Essas orações aconteciam aos sábados, na residência de Constantino Xavier e Ana Rosa, localizada no arraial do Barro Preto, pertencente à cidade de Campininhas das Flores, atualmente um bairro de Goiânia.

Essa religiosidade popular se desenvolveu independentemente da supervisão da hierarquia eclesiástica. Com o término do Padroado555 no Brasil, consequente à Proclamação da República em 1889, a hierarquia eclesiástica iniciou o processo de assumir o controle de templos e santuários relacionados à fé católica romana. Um exemplo notável foi o Santuário do Divino Pai Eterno, em Trindade, no ano de 1891, quando Dom Eduardo Duarte Silva foi nomeado bispo da Diocese de Goiás.

De acordo com Tavares (2016), nesse período, a irmandade do Divino Pai Eterno era responsável pelo Santuário e pela Romaria. Isso gerou atritos entre os líderes políticos e a irmandade, em confronto com Dom Eduardo. Para resolver o impasse e 'cristianizar' a romaria, o bispo trouxe da Alemanha, em 1894, os Missionários Redentoristas.

Nas Romarias do Divino Pai Eterno, as pessoas se reúnem para rezar, festejar e outras também para pedirem esmolas. A presença de mendigos durante a Romaria sempre preocupou os Missionários Redentoristas. Conforme Fleury Curado (2022), na década de 1950, foi estabelecido, próximo ao Largo Novo (praça da Prefeitura), um local para acolher aqueles que pediam esmolas após a Romaria. Muitas dessas pessoas, incapazes de retornar às suas cidades de origem, acabavam vagando por Trindade.

Para enfrentar essa questão, em 1951, o pároco de Trindade, o Missionário Redentorista Padre Gabriel Campos Vilela construiu um abrigo para essas pessoas. Segundo Fleury Curado (2022), o local foi inicialmente denominado 'Vila dos Pobres de Trindade', escolhido “em razão da quantidade de miseráveis e doentes que frequentavam aquele campo” (Fleury Curado, 2022, p. 158)

555 555 A instituição do Padroado previa que os reis e príncipes católicos reprimissem os “infiéis inimigos do nome cristão” e cuidassem da “defesa e aumento da mesma fé”. A concessão do Padroado aos reis da Ibéria, pela Santa Sé, transmitia o direito e os encargos religiosos à alçada dos monarcas em seus países e em suas colônias. Logo, estariam os reis incumbidos de aprovar leis eclesiásticas, prover as igrejas, nomear bispos e sustentar demais eclesiásticos. Já no Império, em 1827, o imperador do Brasil recebeu poderes de padroeiro semelhantes aos concedidos os reis de Portugal (Dillmann, 2012, p. 106-107).

> No ano seguinte, seguem as crônicas do padre Bariani a destacar que a distribuição de esmolas eram frequentes ao local, bem como a retirada dos pedintes do campo feito perto do Largo Novo a passarem para o local da própria Vila dos pobres, na saída para o Povoado de Ribeirão, hoje Guapó (Fleury Curado, 2022, p. 158).

A 'Vila dos Pobres de Trindade' foi rebatizada como 'Vila São José Bento Cottolengo', com a data de fundação fixada em 11 de fevereiro de 1951. Essa data coincide com a celebração pela Igreja Católica Romana da Festa de Nossa Senhora de Lourdes, a padroeira dos enfermos. Conforme Costa (2022), a escolha do nome 'São José Bento Cottolengo' deve-se ao fato de ele ter dedicado parte de sua vida ao cuidado dos doentes e das pessoas com deficiência, por meio da 'Pequena Casa da Divina Providência'.

O Padre Vilela liderou a instituição até 1953, quando o Padre João Cardoso de Souza assumiu o comando. Ele, juntamente com seu irmão, o Padre Tito Cardoso de Souza, foi responsável pela construção das primeiras instalações da Vila.

Durante a gestão do Padre Vilela, ele convidou as Irmãs Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo, já envolvidas na Santa Casa de Misericórdia de Goiânia, para atuarem em Trindade. Elas colaboravam juntamente com as estudantes da Escola de Enfermagem São Vicente de Paulo em ações preventivas de saúde em Trindade e assistiam os doentes da Vila São José Bento Cottolengo.

Em 1956, devido ao aumento da demanda e do número de doentes e internos, o Padre João Cardoso solicitou à provincial das Irmãs Filhas da Caridade, Irmã Maria Antonieta Blanchot, a abertura de uma casa junto à Vila, para um envolvimento mais constante com os residentes. Em 8 de dezembro de 1957, chegaram a Trindade as primeiras Filhas da Caridade: Florinda Pereira Queiroz (Ir. Suzana), superiora da casa, Tereza Reges (Ir. Tereza) e Idália Pereira Pires (Ir. Helena).

Com o passar dos anos, a Vila São José Bento Cottolengo tornou-se referência em Goiás e no centro-oeste no atendimento a pessoas com múltiplas deficiências, especialmente devido ao número crescente de indivíduos com deficiências físicas ou mentais deixados na instituição, principalmente durante a Romaria do Divino Pai Eterno.

JUSTIFICATIVA

A nossa pesquisa está vinculada à História da Saúde e das Doenças no Estado de Goiás, com ênfase no século XX. A História da Saúde e das Doenças, especialmente a partir da década de 1970, representa um campo de estudo fascinante e multifacetado dentro das Ciências Humanas e da Historiografia. Esta área investigativa se destaca pela sua abordagem ampla e interdisciplinar, abarcando não apenas aspectos médicos ou biológicos, mas também culturais, sociais e ambientais.

No cerne dessa disciplina está o entendimento de que saúde e doença são conceitos historicamente construídos, profundamente enraizados nas realidades sociais, culturais e ambientais de cada época. Isso significa que, em diferentes sociedades e momentos históricos, o que é considerado saudável ou doentio pode variar consideravelmente, refletindo as crenças, os valores e os conhecimentos daquela época e lugar.

Essa expansão do campo da História incorporou novos objetos de estudo, como o corpo, a morte, a sexualidade e a doença. Esses temas, outrora marginalizados ou considerados tabus, passaram a ser vistos como fundamentais para compreender a condição humana em suas múltiplas dimensões. Ao estudar como diferentes culturas e sociedades lidam com esses aspectos, os historiadores ganham um novo entendimento sobre como as pessoas vivem, pensam e sentem.

Nesse contexto, a análise histórica da saúde e das doenças se torna crucial. Ela permite entender como as percepções e representações de saúde e doença mudaram ao longo do tempo e como isso influenciou as práticas médicas, as políticas de saúde pública, e até mesmo as relações sociais. Essas análises contribuem significativamente para a compreensão de como a saúde e a doença são vivenciadas e gerenciadas nas sociedades.

No Brasil, o crescimento desse campo é notável. A constituição de grupos de trabalho, periódicos, instituições de pesquisa e programas de pós-graduação dedicados a esses estudos demonstra a importância e a relevância do tema. O país tem uma rica história em termos de saúde pública e políticas de saúde, oferecendo um terreno fértil para investigações históricas.

Além disso, a interdisciplinaridade é uma característica marcante desse campo de estudos. A integração da história com outras disciplinas como a antropologia, a sociologia, a biologia, a psicologia e a demografia enriquecem a análise e oferece novas perspectivas e metodologias. Essa abordagem permite uma compreensão mais abrangente e detalhada de como saúde e doença são experienciadas pelas pessoas em diferentes contextos históricos.

Ao estudar a História da Saúde e das Doenças é explorar um campo dinâmico e em constante evolução, que desafia os historiadores a repensar suas fontes e métodos e a buscar novas formas de entender o passado, com implicações significativas para o presente e o futuro.

Para explorar essa vertente historiográfica, empregaremos conceitos propostos pelo historiador Roy Porter em uma entrevista concedida em 2002. Porter, ao discutir a História da Saúde, ressaltou a importância de abordar a medicina sob uma perspectiva abrangente

Segundo Roy Porter, “a medicina não é apenas uma ciência; é também uma forma de interação social" (Cueto, 2002, tradução nossa). Esta perspectiva ressalta a relevância dos aspectos socioculturais na compreensão da medicina.

Sobre a experiência do paciente, Porter destaca: "É vital entender a doença como uma experiência individual" (Cueto, 2002, tradução nossa). Ele sugere que a doença transcende a esfera médica, afetando profundamente a vida dos pacientes em um nível pessoal.

Porter também aborda a relação entre Medicina e História do corpo, afirmando: "o corpo humano é um sistema de signos e significados, um lenguaje en sí mismo" (Cueto, 2002, tradução nossa). Esta visão destaca o corpo como uma entidade semiótica, rica em significados culturais e sociais.

Ao refletir sobre a evolução da medicina, Porter observa uma ironia: "antes do século XX, quando a medicina era menos científica, os médicos atendiam mais às necessidades emocionais dos pacientes" (Cueto, 2002, tradução nossa). Ele sugere que a medicina moderna, ao focar mais na doença, pode às vezes negligenciar o aspecto humano do atendimento médico.

Porter conclui sobre a história da medicina: "deve ser vista como uma narrativa contínua, influenciada por fatores sociais, culturais e individuais" (Cueto, 2002, tradução nossa). Esta visão abrangente ressalta a complexidade e a natureza interdisciplinar da História da Saúde.

A nossa pesquisa pretende explorar a evolução das práticas médicas e das políticas de saúde pública no Estado de Goiás, principalmente ao longo do século XX. Este estudo foca na compreensão de como era o tratamento médico oferecido aos internos da Vila São José Bento Cottolengo e em identificar as doenças que contribuíram para os óbitos ocorridos lá. Essas análises são cruciais para traçar um paralelo entre a história da Vila São José Bento Cottolengo e a História da Ciência e das Doenças, revelando mudanças significativas nas percepções e representações de saúde e doença ao longo do tempo.

Ao delinear este paralelo, a pesquisa não apenas destaca a evolução das práticas de saúde e do tratamento de doenças, mas também lança luz sobre a relação entre religião,

filantropia e assistência médica no Brasil do século XX. A investigação se aprofunda na forma como a saúde e a doença são vivenciadas e gerenciadas nas sociedades, dentro de um contexto histórico específico, oferecendo uma perspectiva rica e detalhada sobre a interação entre estas esferas na história da saúde pública brasileira. Assim, o estudo contribui significativamente para a compreensão histórica da saúde e das doenças, além de refletir sobre as implicações sociais e culturais dessas interações no passado e no presente.

OBJETIVO GERAL

Compreender as doenças que acometiam os internos da Vila São José Bento Cottolengo nos anos de 1950 até 1980, bem como os tratamentos recebidos por eles. Este estudo tem como finalidade investigar as práticas médicas e de cuidados de saúde aplicadas aos internos desta instituição, identificando as doenças mais prevalentes e os métodos terapêuticos utilizados para seu tratamento. A pesquisa visa fornecer uma análise detalhada das abordagens de saúde e bem-estar empregadas na Vila São José Bento Cottolengo, contribuindo assim para uma compreensão mais ampla das práticas de saúde em contextos institucionais específicos e seu impacto na vida dos internos.

OBJETIVOS ESPECIFICOS

- Investigar a História e a Fundação da Vila São José Bento Cottolengo: Analisar documentos históricos, incluindo cartas, crônicas e atas dos Missionários Redentoristas, para traçar a origem e evolução da instituição. Esse objetivo incluirá o estudo dos princípios fundacionais e das motivações iniciais para a criação da Vila, proporcionando um entendimento aprofundado do contexto histórico e social em que foi estabelecida.
- Analisar a Evolução Institucional da Vila São José Bento Cottolengo: Examinar como a Vila São José Bento Cottolengo se desenvolveu de um abrigo para pessoas em situação de rua até se tornar uma importante instituição filantrópica no centro-oeste brasileiro. Este objetivo envolverá a análise de mudanças nas estruturas administrativas, políticas e de financiamento ao longo do tempo.
- Explorar as Práticas de Cuidado e Tratamento na Vila: Identificar e analisar as doenças prevalentes entre os internos e os respectivos tratamentos administrados, utilizando registros médicos e relatos pessoais. Este objetivo visa compreender como as práticas

de saúde evoluíram na instituição e de que forma elas refletem as mudanças nas percepções médicas e sociais sobre doenças e cuidados de saúde.

HIPOTESES

Hipótese sobre a Evolução Institucional: É possível que a transformação da Vila São José Bento Cottolengo de um abrigo para pessoas em situação de rua em uma grande instituição filantrópica tenha sido influenciada por mudanças sociais e políticas significativas no centro-oeste brasileiro. Esta hipótese sugere que a instituição não apenas refletiu, mas também contribuiu ativamente para as mudanças nas políticas sociais e de saúde da região.

Hipótese sobre Práticas de Cuidado e Tratamento: A evolução das práticas de cuidado e tratamento na Vila pode ter sido paralela ao desenvolvimento da medicina e das políticas de saúde pública no Brasil. Esta hipótese implica que as abordagens de tratamento na Vila podem ser um microcosmo das tendências mais amplas da saúde pública e da medicina no país.

Hipótese sobre Impacto da Institucionalização: A institucionalização da Vila São José Bento Cottolengo pode ter tido impactos significativos tanto positivos quanto negativos na qualidade de vida e no bem-estar dos internos. Essa hipótese considera que a expansão e profissionalização da Vila poderiam ter melhorado os cuidados de saúde, mas também poderiam ter alterado a dinâmica social e pessoal dos internos.

REFERENCIAL TEORICO

O campo da História das Doenças ganhou força principalmente a partir da terceira geração da Escola dos Annales. Autores como Jacques Revel e Jacques Le Goff buscaram retirar da doença e das questões de saúde uma visão somente biológica ou cultural, mas evidenciar as representações em torno delas e as formas com que diferentes sociedades no tempo abordaram esses fenômenos. Nesse aspecto, também é indispensável a contribuição de Michel Foucault, especialmente através de sua obra *O Nascimento da Clínica*, na qual buscou desvendar o desenvolvimento do olhar médico-clínico sobre as doenças e os doentes. No Brasil, os estudos de Roberto Machado e de Jurandir Freire Costa, ambos publicados no final da década de 1970, representam o pontapé inicial para o crescimento da reflexão acadêmica sobre a História das Doenças, principalmente no tocante ao discurso médico, ao comportamento humano e às instituições, como os hospitais, os cemitérios, as escolas e as prisões (Agra, 2008, p. 5-6).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COSTA, Padre Maximiliano. Um pouco da história da Vila São Cottolengo em Trindade. **Arquidiocese de Goiânia**, Goiânia, 07 de mar. De 2022. Disponível em: <https://www.arquidiocesedegoiania.org.br/comunicacao/noticias/1962-um-pouco-da-historia-da-vila-sao-cottolengo-em-trindade> Acesso em: 21 de nov. de 2023.

CUETO, Marcos. El pasado de la medicina: la historia y el oficio. Entrevista con Roy Porter. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 209-212, 2002. Disponível em: < https://www.scielo.br/j/hcsm/a/qQNkSnKhHPsbLV8Hct5RTsG/> Acesso em: 21 de nov. 2023.

DILLMANN, Mauro. Religiosidade popular católica no Brasil durante a vigência do Padroado. **Revista Espaço Acadêmico**. Maringá, v. 12, n. 138, p. 103-112, nov. 2012. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/17391 Acesso em: 16 nov. 2023.

FLEURY CURADO, Bento Alves Araújo Jayme. Os 70 anos da Vila São José Bento Cottolengo de Trindade. In: SOUZA, Rildo Bento de; MORAES, Cristina de Cássia Pereira (Org.). **Patrimônio Cultural da Saúde**: Fontes, Métodos e Abordagens Interdisciplinares. Porto Alegre: Editora Fi, 2022.

TAVARES, Paulo Afonso. **O Divino Pai Eterno na Sociedade em vias de Midiatização**: A reconfiguração das práticas religiosas do Santuário Basílica de Trindade pelo dispositivo midiático televisivo. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2016.

SEXUALIDADES DISSIDENTES NO ENSINO DE HISTÓRIA: PROPOSTAS DE OFICINAS PEDAGÓGICAS NA LUTA CONTRA A LGBTQIAPN+FOBIA POR MEIO DAS "BRECHAS" NA BNCC - 9° ANO DO ENSINO FUNDAMENTAL II

Geovana Carla Santana Arantes[556]

Esta pesquisa objetiva analisar as sexualidades dissidentes no ensino de História, pensando a disciplina como espaço-tempo, possível de articular discussões fundamentais para o cumprimento dos Direitos Humanos. O estudo proposto realiza uma análise crítica de duas unidades temáticas, na Base Nacional Comum Curricular - BNCC, no nono ano do ensino fundamental II. Pautando na análise crítica das unidades temáticas da BNCC, conceitos fundamentais como sexualidades dissidentes, identidades de gênero e orientações sexuais, foram trabalhados perspectivando o Ensino de História (RÜSEN, 2011) na construção da consciência histórica e desenvolvimento de um currículo antinormativo (NUNES, 2020). As análises realizadas contribuíram para a construção de um material de apoio pedagógico em formato de ebook, a fim de, incluir as sexualidades dissidentes nas aulas de História, perspectivando os direitos da comunidade LGBTQIAPN+ - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transsexuais, Travestis, Queer, Interssexuais, Assexuais, Pansexuais, Não-binarie -. O produto final é um ebook em formato oficinas pedagógicas (BARCA, 2004), para serem desenvolvidas em sala de aula como material de apoio no enfrentamento contra a LGBTQIAPN+fobia.

Palavras-Chaves: Ensino de História. Consciência Histórica. Sexualidades Dissidentes.

A Base Nacional Comum Curricular - BNCC[557] -, é o documento norteador da pesquisa, para tal foi analisado o capítulo *"História no Ensino Fundamental - Anos Finais"* e suas unidades temáticas do 9° ano do Ensino Fundamental II. Ao longo das análises realizadas, foram identificados dois momentos que "reconhecem" a existência e marginalização das

[556]Graduada em licenciatura em História pela Universidade Federal de Goiás - UFG. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História e Mestrado Profissional - UFCAT. E-mail:gekarla98@gmail.com. Pesquisa desenvolvida com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás - FAPEG. Orientadora: Dr. Lilian Marta Grisolio.

[557]Segundo Diego G. Souza (2020, p. 84), "o texto final da BNCC para a Educação Infantil e o Ensino Fundamental foi homologado em dezembro de 2017. A BNCC para o Ensino Médio, por sua vez, foi homologada um ano depois, em dezembro de 2018. Uma vez homologada, a BNCC estaria, então, de acordo com o Ministério da Educação, em sua fase de implementação nos diversos sistemas de ensino do país".

pessoas LGBTQIAPN+[558]. Essas menções no documento, vão ser chamadas de "brechas"[559], por serem apresentadas de forma rasa e sem conteúdo, por isso o uso de aspas na palavra (reconhecem).

A pesquisa utiliza a metodologia do Ensino de História do autor Jörn Rüsen, como ferramenta para contribuir no desenvolvimento da consciência histórica, formação e orientação histórica na vida prática. Se o Ensino de História se propõe a trabalhar com a diversidade de povos, culturas, etnias, países, religiões, políticas, dentre outros temas, onde estão as diferenças que perpassam as sexualidades dissidentes? A História da Humanidade é palco de diversos momentos políticos e de lutas sociais que têm como protagonistas a população LGBTQIAPN+, mas, ao olhar para a BNCC e outros materiais didáticos é como se não existissem.

Por isso, vale destacar que apesar dessas brechas que aqui usaremos como oportunidade de ensino, o documento na verdade não propõe discussões específicas sobre as questões que atravessam a temática sexualidades dissidentes. No momento que menciona os grupos nomeados como marginalizados, nomeia somente os homossexuais, de forma geral, além de nomear tantos outros grupos somente nos itens de Habilidades, sempre de modo sutil, como se fosse preciso esconder que as existências de orientações sexuais e identidades de gênero diferentes da cisheteronormativa.

É importante ressaltar que a BNCC começa a ser articulada no mandato do Michel Temer, no ano de 2017, após o golpe que destituiu a presidente Dilma Rousseff do cargo. Nesse momento, tanto no senado como no país em geral, a extrema direita começa a se fortalecer e tomar espaços, especialmente, aqueles que possibilitaram políticas afirmativas em prol das populações marginalizadas, e essa disputa política se intensifica. No momento pós golpe e construção da BNCC, fica evidente a colaboração dos grupos conservadores na redação do documento.

Na construção da BNCC, é perceptível a existência de uma intensa disputa de valores e da condução para elaboração do documento. Sua estrutura, temáticas, fontes, as questões relativas a gênero e a sexualidades são retiradas do texto, diferente dos Parâmetros Curriculares Nacionais, que em certa medida, se preocupou com as temáticas emergentes socialmente, sendo uma delas a orientação sexual.

[558]A nomenclatura, LGBTQIAPN+ representa a identificação de pessoas,- Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transsexuais, Travestis, Queer, Interssexuais, Assexuais, Pansexuais, Não-binarie + -. O símbolo +, representa as orientações sexuais e identidades de gênero fluídas.

[559]As menções sobre sexualidade e identidade na BNCC, vai ser chamada de brechas por não ser o eixo central de discussão em sala de aula, a temática não está identificada como conteúdo, mas, como habilidades.

Houve três versões da BNCC[560], as duas primeiras não foram aprovadas e traziam abordagens atuais, mais politizadas e com propostas que possibilitaram avanços reais no ensino. A versão final aprovada é reflexo de um modelo de ensino tradicional e conteudista que não contribui para o avanço político social de pautas essenciais para a vida em sociedade.

Posterior às análises realizadas na BNCC, nos dedicamos para além de uma leitura crítica - percebendo as intencionalidades, as ausências e valores presentes na escrita -. Assumimos uma postura de defender um ensino plural, e uma educação de enfrentamento na luta contra a LGBTQIAPNFOBIA. Com esse intuito, elaboramos um Material de Apoio Pedagógico no formato de ebook como produto final da pesquisa que se propõe ser uma ferramenta com atividades educacionais.

A Base Nacional Comum Curricular[561] foi portanto, o meio para realizar as análises e discussões, visto que é o documento normativo e referência obrigatória das escolas públicas e privadas do Brasil. Anterior à aprovação da BNCC, se tinha a LDB[562] - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional; e os PCN's - Parâmetros Curriculares Nacionais. Cada um desses documentos foi escrito e aprovado em contextos históricos distintos, com perspectivas e estruturas diferentes, mas, todos eles foram pensados para a educação brasileira. Isso demonstra, como já apontado anteriormente, que a educação é sempre palco político de disputas dos vários segmentos sociais.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais, também é um documento governamental, utilizado como ferramenta na educação. Além da sua estrutura curricular/disciplinar, se criou volumes de Temas Transversais, cada volume com um eixo temático norteador, compreendido como emergência social. O volume dez[563] do documento, aborda sobre pluralidade e orientação sexual.

Além das possibilidades que o documento apresenta para o avanço das pautas transversais nos espaços escolares, foi por meio dos PCN's, que pesquisas se iniciaram com

[560]Os autores Nilton Pereira Mullet e Mara Cristina de Matos Rodrigues (2018), fazem a análise desse processo de construção da BNCC, especialmente, do Ensino de História.

[561]A BNCC é o primeiro documento educacional nomeado como base, sendo direcionado para aplicação em todo território nacional.

[562]Lei n°9.394, de 20/dez/1996. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm>.

[563]O documento está disponível no site do MEC, sugiro a leitura para melhor compreensão de como estava organizado e disposto a temática. Brasil. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros curriculares nacionais : pluralidade cultural, orientação sexual / Secretaria de Educação Fundamental. Brasília : MEC/SEF, 1997. p. 164.

mais força e autonomia, correlacionando os espaços educativos com a sexualidade[564]. Segundo Diego Gomes Souza (2020, p. 76),

> foi por meio dos PCNs, uma política pública curricular de caráter nacional, que a sexualidade encontrou um lugar oficial no currículo escolar através da transversalidade. Por mais que se possa argumentar que isso não foi suficiente para que o debate sobre a sexualidade se implantasse com maior vigor nas escolas, não se pode negar que eles foram essenciais na abertura da possibilidade [...].

Ao reconhecer a necessidade de se implantar temas urgentes socialmente, dentro dos espaços escolares, fica demarcado que, as temáticas impossibilitam a plenitude do exercício da cidadania, pois, afeta a qualidade de vida e o processo de formação humana.

O volume dez dos PCN 's intitulado: pluralidade e orientação sexual, é uma ferramenta que colabora com o currículo tradicional. No critério da Pluralidade Cultural está pautado a necessidade de se reconhecer a multiplicidade de culturas e etnias e avançar nas pautas para combater as discriminações, tendo um panorama multifacetado do território brasileiro.

Durante as décadas de ditadura civil-militar no Brasil (1964-1989) a educação sofreu duro golpe e ficou engessada. O regime ditatorial impôs para as escolas um modelo de educação moral e cívica, pouco crítica e sem nenhuma pluralidade. Foi graças à redemocratização do país a partir dos anos 1990 e a luta dos movimentos sociais que se pode resgatar a educação plural e democrática.

Ao que se refere à Orientação sexual, constroem uma sequência onde apresentam o tema, a justificativa e a concepção da sexualidade na infância e adolescência. Em seguida, aborda sobre orientação sexual na escola; a relação entre responsáveis/escola; a postura docente frente a temática.

No segundo momento, destaca a orientação sexual como tema transversal, as manifestações da sexualidade nos espaços escolares e na comunidade escolar. Em seguida, sugere os conteúdos, dividindo em primeiro e segundo ciclo (delimitado pela faixa etária). O documento destaca,

> A sexualidade no espaço escolar não se inscreve apenas em portas de banheiros, muros e paredes. Ela “invade” a escola por meio das atitudes dos alunos em sala de aula e da convivência social entre eles. Por vezes a escola

[564] Muito além da busca por respeito e vago pluralismo, vale discutir e abalar códigos dominantes de significação, desestabilizar relações de poder, fender processos de hierarquização, perturbar classificações e questionar a produção de identidades reificadas e diferenças desigualadoras. (JUNQUEIRA, 2013, p. 206)

> realiza o pedido, impossível de ser atendido, de que os alunos deixem sua sexualidade fora dela. (BRASIL, p. 292)

Os autores Francisco N. de S. Moura e Raquel C. M. Leite (2019), apontam as omissões curriculares que se destacam pelo atravessamento do conservadorismo que se apropria dos documentos escolares, destacando a trajetória dos documentos e analisando, os Parâmetros Curriculares Nacionais; o Projeto Escola sem Partido e a Base Nacional Comum Curricular.

Ao olhar para os PCN's - volume 10 -, os autores compreendem que, a temática é vista como urgente, devido aos inúmeros casos de gravidez precoce, aumento do número de pessoas contaminadas por IST's, casos de violências contra mulheres e pessoas LGBTQIAPN+, etc.

O aprendizado de modo antinormativo reconhecendo por meio da diferença[565], a singularidade de si e do outro, avançando na luta contra a discriminação e o preconceito que acontece de modo normatizado dentro dos espaços escolares. A autora Tânia Mara Cruz, enfatiza que, "[...] educar para a diversidade significa estar atentos/as para a busca de transformação e emancipação em todas as dimensões da vida humana." (2014, p. 91)

Esta pesquisa, agrega possibilidades para membros da comunidade LGBTQIAPN+, perspectivando uma desconstrução que pode agregar em uma melhoria na convivência escolar, contribuindo para perspectivar seu futuro com autonomia, poder e singularidade. Ora, "a BNCC, mesmo instigada pela realidade atual a debater essa temática, omite tais informações e retira outros assuntos transversais de urgência para discussão na Educação Básica, pautando profundamente a sexualidade em âmbito morfofisiológico." (MOURA; LEITE;. 2019, p. 74)

O espaço escolar aqui é entendido, enquanto espaço de formação, tendo o papel de propiciar discussões colaborativas para que, as/os estudantes reflitam e compreendam o social o qual integram, perspectivando o ensino por meio do que Jörn Rüsen caracteriza como formação. Segundo Jörn Rüsen (2007, p. 95), ""Formação" significa o conjunto das competências de interpretação do mundo e de si próprio, que articula o máximo de orientação do agir com o máximo de autoconhecimento, possibilitando assim, o máximo de auto-realização ou de esforço identitário".

Ao se descobrirem enquanto sujeitas/es/os históricas/os, outras demandas acerca da interseccionalidade emergem. O espaço escolar é considerado um dos primeiros lugares de

[565]Foi substituído o uso da palavra diversidade por diferença, por compreender que, "reconhecer diferenças é um primeiro passo para questionar desigualdades, o que pode criar conflito, mas também consenso na necessidade de mudar as relações de poder em benefício daqueles e daquelas que foram historicamente subalternizados." (MISKOLCI, 2020, p. 54)

socialização, para além das relações construídas no lar e é nesse momento, que se inicia a busca por representação e inclusão, por meio de grupos que se identificam.

> [...] a educação auxilia a fazer da infância e da adolescência fases dirigidas para a construção de homens e mulheres ideais; leia-se: pessoas "normais", "corretas", como nossa sociedade nos faz crer que devemos ser. Sabem também que entre o ideal e a realidade jaz uma história invisível de violências às quais alguns sucumbem. (MISKOLCI, 2020, p. 12)

As relações que são estabelecidas nos espaços educativos podem contribuir no processo de aceitação, auto estima e melhor compreensão de sua subjetividade. A busca para se sentirem de alguma forma seguras/es/os e integradas/es/os nos espaços escolares, se faz presente, pois, muitas/os se reconhecem como seres dissidentes da norma[566]. É importante ressaltar que, "a "sexualização dos corpos" vem avançando para idades cada vez mais jovens, momento no qual a expressão de uma identidade sexual ou performance de gênero não condizente com a heterossexualidade adentrou o espaço da escola." (LOPES, 2019, p. 28)

É por meio do reconhecimento de si na sociedade, do outro, das diferenças, da atuação e potencialidade de cada um/a, que se compreende o passado, presente e perspectiva o futuro, se reconhecendo como ser atuante no social, esse processo é nomeado como consciência histórica.

No processo de desenvolvimento da consciência histórica, as/os estudantes começam a identificar de modo mais consciente e preciso, os processos e estruturas sociais que contribuem para inserção de uns e exclusão de outros, a marginalização/repulsa; e a exaltação/desejo de ser. Nesse sentido, o Ensino de História possibilita a autonomia e o protagonismo na articulação de saberes.

A autora Priscilla S. C. Nunes (2020), contribui para pensar as possibilidades de construção de um currículo antinormativo que seja democrático, onde as diferenças são reconhecidas. Em sua pesquisa, ela aponta para a necessidade de se romper com os limites do currículo tradicional.

Os processos e fatos históricos que fazem parte da estruturação do Ensino de História, foram ganhando uma nova roupagem. Vozes que até então, não se apresentam nos documentos escolares, começam a ecoar, por meio das existências que reivindicam, suas questões,

[566]A norma não emana de um único lugar, não é enunciada por um soberano, mas, em vez disso, está em toda parte. Expressa-se por meio de recomendações repetidas e observadas cotidianamente, que servem de referência a todos. Daí por que a norma se faz penetrante, daí por que ela é capaz de se naturalizar. (LOURO, 2008, p. 22)

enfatizando a necessidade de buscar a compreensão de novas práticas, saberes, culturas, povos, etc.

No 9° ano em especial, está proposto o estudo sobre a criação da ONU e a relevância do estudo sobre Direitos Humanos. A educação como promotora dos Direitos Humanos deve assegurar os direitos e liberdades de cada ser; o desenvolvimento da personalidade humana de forma plena; o respeito à diversidade de gênero, aos povos indígenas, diferentes raças, etnias, religiosidades e línguas, para que todas as pessoas possam partilhar de um espaço social livre e digno.

Em um primeiro momento no capítulo intitulado, *"História no Ensino Fundamental - Anos Finais",* a Base Nacional Comum Curricular apresenta como estão organizadas as temáticas e o que será trabalhado com as/os estudantes. No documento estão destacados os conteúdos, entre o que será ensinado e a perspectiva do aprendizado (Competências - Habilidades).

O Ensino de História é apresentado como componente curricular, que trabalha a relação presente/passado, buscando contribuir no desenvolvimento enquanto cidadãs/ães/ãos ativas/es/os, para construção de uma sociedade inclusiva e democrática.

A BNCC, destaca na unidade temática: Modernização, ditadura civil-militar e redemocratização: o Brasil após 1946;, que será trabalhado a questão da violência contra as populações marginalizadas, ressaltando nas habilidades: "(EF09HI26) Discutir e analisar as causas da violência contra populações marginalizadas (negros, indígenas, mulheres, homossexuais, camponeses, pobres, etc.) com vistas à tomada de consciência e à construção de uma cultura de paz, empatia e respeito às pessoas.". (BNCC, p. 431)

Na unidade temática sobre a História recente, o documento destaca no eixo de pluralidade e diversidade identitária na atualidade no objeto de conhecimento, e nas habilidades: "(EF09HI36) Identificar e discutir as diversidades identitárias e seus significados históricos no início do século XXI, combatendo qualquer forma de preconceito e violência". (BNCC, p. 433)

Por meio da identificação desses dois momentos destacados, esta pesquisa propõe a realização de oficinas e atividades que coloquem em evidência, questões identitárias, discutindo formas de violência, apontando suas causas e combatendo esses reforços e esforços que contribuem com o olhar marginalizado acerca da comunidade LGBTQIAPN+.

Entende-se que essas abordagens precisam estar presentes em todo o currículo, não só nas habilidades como consta na BNCC. A maneira como o corpo, a presença e o reconhecimento

de ser no mundo, potencialidades, proibições, explorações, dentre inúmeros outros fatores que cercam a sexualidade, encerram um desafio a ser melhor tratado, pois, as escolas têm de trazer aspectos sociais para integrarem as/os educandas/es/os.

A autora Priscilla S. C. Nunes (2020) enfatiza que, a infância de fato perpassa esse controle da sexualidade e normatização de comportamentos e expectativas, vale ressaltar que, desde muito cedo comportamentos são incentivados em busca da obtenção de um resultado esperado, resultado este que condiz com a ótica cisheteronormativa[567].

Esta pesquisa legitima o respeito aos direitos individuais e coletivos que permeiam as relações estabelecidas no cotidiano escolar, enfatizando a importância de se trabalhar em conjunto para estabelecer de forma efetiva, a segurança e acolhimento das crianças e adolescentes. É necessário visualizar que, "essas crianças, assim como todas as outras, têm direito à felicidade e a vivenciar os espaços sem sofrimento, sem violência e com muitos amigos e amigas, sendo respeitadas e valorizadas, pois todas as crianças têm o direito de se sentirem acolhidas e felizes." (NUNES, 2020, p. 128)

É preciso pensar ferramentas para transformar o espaço escolar, em inclusivo, humano, educativo e atuante em prol da diferença. Possibilitando o avanço e superação de preconceitos e práticas violentas, que incluem o silêncio perante atos que são problemáticos na sala de aula. Pensando, "na comunidade da sala de aula, nossa capacidade de gerar entusiasmo é profundamente afetada pelo nosso interesse uns pelos outros, por ouvir a voz uns dos outros, por reconhecer a presença uns dos outros." (NUNES 2020, apud Hooks, 2013, p. 74)

A pesquisa será dividida em dois capítulos, o primeiro deles intitulado *"Sistema Educacional e a cisheteronormatividade"*, onde será debatido as perspectivas que estruturam os sistemas escolares, analisando como a cisheteronorma se estabelece por meio de regras e disciplinas que atuam sobre os corpos existentes e resistentes.

Em sequência tem dois subtópicos, nomeados *"O espaço escolar cisheteronormativo"* que discute as regras e normativas que formatam os corpos e sexualidades dissidentes, logo em seguida *"Currículo cisheteronormativo e as violências"* apontando para a relevância da educação sexual se tratando do processo de formação das identidades e emancipação das/os sujeitas/es/os, trabalhando conceitos fundamentais que cercam o campo das sexualidades dissidentes - sexo, identidade de gênero e orientação sexual -.

[567]Cisheteronormatividade é um conceito utilizado para se referir a pessoas que são, cis - se reconhecem no sexo biológico -; tem como orientação sexual - hétero -; normativo, pois, atendem as normas sociais de padrões. Todo o sistema de relações de poder baseadas na heterossexualidade dos corpos pressupõe, antes, que esses corpos são cisgêneros. (ROSA, 2020, p. 69). Sugestão de leitura para melhor compreensão do conceito.

No segundo capítulo *"Ensino de História e a cisheteronormatividade"*, será desenvolvido a análise crítica sobre a perspectiva do Ensino de História na BNCC, e como a cisheteronorma constrói e sustenta as narrativas dos processos e fontes históricas.

O capítulo tem dois subitens, o primeiro deles intitulado *"A Base Nacional Comum Curricular e suas brechas"*, onde serão apontados as brechas identificadas na análise do documento, as possibilidades de expandir e melhor tratar a temática sexualidades dissidentes. Identificando as ausências nas entrelinhas curriculares, pontuando a necessidade de se transmutar o currículo em antinormativo.

O segundo subitem *"O Ensino de História como lugar da diferença"*, perspectiva o processo de ensino e aprendizagem em História e as possíveis contribuições do desenvolvimento da consciência histórica, para melhor convivência nas relações escolares, além da sua atuação na formação da identidade.

O produto final da pesquisa, é um material de apoio pedagógico direcionado às/aos docentes, para ser utilizado em sala de aula a fim de trabalhar a temática - sexualidades dissidentes e Ensino de História -. A proposta é contribuir como ferramenta para as/os professoras/es, trazendo eixos temáticos para serem dialogados nas "brechas" que foram identificadas na BNCC.

Por meio de uma análise crítica e rigorosa da BNCC, o material de apoio pedagógico se compromete com a promoção de uma educação inclusiva, a fim de superar o racismo, sexismo, a homofobia e outras tantas formas de discriminações. Todas as discussões realizadas sobre gênero e sexualidades dissidentes desenvolvidas ao longo da pesquisa lutam por uma sociedade e espaço escolar menos machista, patriarcal e LGBTQIAPN+fóbico.

Analisamos duas unidades temáticas da Base Nacional Comum Curricular e propomos a desnormatização dos padrões que reforçam hierarquias e demarcações sociais. O material intenciona contribuir no avanço de práticas educativas mais justas e democráticas nos espaços escolares, compreendendo a multiplicidade das existências e criando mecanismos que permitam a permanência das pessoas dissidentes nas escolas. Visto que,

> [...] O ensino escolar participa e é um dos principais instrumentos de normalização, uma verdadeira tecnologia de criar pessoas "normais", leia-se, disciplinadas, controladas e compulsoriamente levadas a serem como a sociedade quer. Em outras palavras, a escola pune e persegue aqueles e aquelas que escapam ao controle, marca-os como estranhos, "anormais", indesejáveis. (MISKOLCI, 2020, p. 18-19)

Para além do papel formativo da educação, se tratando das disciplinas que são demarcadas nos espaços escolares, a pesquisa integra as questões referentes às sexualidades dissidentes como componentes fundamentais para a formação das identidades individuais. A sexualidade tem componentes biológicos, psicológicos e sociais e ela se expressa em cada ser humano de modo particular, em sua subjetividade e, em modo objetivo, em padrões sociais que são aprendidos e apreendidos durante a socialização. (MAIA; RIBEIRO; 2011, pp. 75-76).

Esta pesquisa desenvolveu um produto que perspectiva o avanço nos estudos sobre as sexualidades dissidentes, propondo um Ensino de História que contribua na luta contra a LGBTQIAPN+fobia. Entendemos que muito já se produziu nas últimas décadas no sentido de romper com os preconceitos e com o ensino tradicional e normatizador, mas é fato que ainda há muito a percorrer.

Os eixos temáticos irão ser apresentados em formato de aula-oficina, perspectivado pela historiadora Isabel Barca (2004), a didática e a metodologia proposta tem formato interativo e trabalha com diferentes fontes. O primeiro eixo vai trabalhar a relação do Ensino de História e sexualidade; o segundo eixo, sexo, gênero e orientação sexual; o terceiro eixo, vai identificar e explicar quem participa da comunidade LGBTQIAPN+; o quatro eixo dedica-se ao processo de se descobrir, se perceber, que passa pelo que nomeia como "sair do armário"[568]; .

A autora Letícia Nascimento (2019, p. 3) ressalta que, "a questão do armário na sexualidade está intimamente associada à discussão de que as pessoas devem assumir suas identidades sexuais. Nesse caso, o armário funciona como um dispositivo de ocultação e silenciamento de determinadas identidades sexuais".

Se entender e reconhecer quem se é no social e seu papel perante os avanços e transformações, perpassa o campo da sexualidade que compõe a vida individual de cada jovem e adolescente. Esse processo está interligado no reconhecimento, aceitação, compreensão, transformação e por vezes, na repudiação dos corpos e identidade gênero.

Perspectivas, crenças e ideias começam a se movimentar nesse percurso de reconhecimento, e por vezes, são processos não compreendidos que causam sofrimento e repúdio de si ou do outro, a autora Maria Auxiliadora Schmidt aponta que, "é fundamental abandonar a cultura do silêncio e ouvir as vozes dos excluídos." (2011, p. 39)

[568]Vou utilizar o termo armário como analogia a um lugar que se guarda/esconde, não no sentido de objeto e sim no sentido de opressão e silenciamento. Sugestão de artigo para leitura, ARANTES, Geovana Carla S. O VIVER FORA DA NORMA: O "armário" enquanto lugar de opressão, silenciamento e repúdio às pessoas LGBTQIAP+ no ambiente escolar e social. 2021, p. 18 - 31.

A sexualidade permeia o modo de agir, sentir e ser nas relações estabelecidas, todas as pessoas estão em relações, sejam elas afetivas, familiares, profissionais, etc. Dito isso, defendo que, a identificação e o reconhecimento da própria orientação sexual e da identidade de gênero é extremamente importante para compreensão de si, a fim de, enfrentar o social. Jörn Rüsen (2007, p. 87), destaca que, a "orientação histórica da vida humana para dentro (identidade) e para fora (práxis) – afinal é esse o interesse de qualquer pensamento histórico."

O autor Jörn Rüsen (2011) se destaca como um dos autores fundamentais para a construção desta pesquisa, pois, identifica a necessidade de reformulação das ideias que fundamentam o conceito de consciência histórica nos espaços escolares. O autor destaca que, "o aprendizado histórico é uma das dimensões e manifestações da consciência histórica. É o processo fundamental de socialização e individualização humana [...]." (p. 39)

A necessidade de se pensar o ensino, por meio das/os estudantes e suas vivências, se coloca como fundamental, para que de fato o ensino possa ser agregado na vida prática. Quando as/os discentes são protagonistas e detentores de saberes nas práticas educativas, há uma grande contribuição no processo de formação de suas identidades.

Nesse momento o ensino agrega na vida prática, pois, o aprendizado acontece de forma consciente e autônoma, mesmo que seja mediado em um espaço coletivo, pois, as vivências são múltiplas. Quando afirmamos a necessidade de se transbordar as linhas e demarcações do ensino normativo, enquanto limitador, apontamos para a transformação dos espaços escolares, como possibilidade de melhor desenvolvimento das/os alunas/es/os.

Para perspectivar o ensino enquanto transformador, se reconhece a necessidade de políticas afirmativas, pois, a normatividade não cabe à todas/es/os. Ou seja, determinadas pessoas percebem que precisam de políticas especiais porque as suas realidades e identidades não são exatamente iguais às demais. (COLLING, 2013, p. 408)

O não reconhecimento das necessidades das pessoas dissidentes nos espaços escolares, coloca os saberes, as demandas e as pautas desses seres como indiferentes e menos importantes, nesse sentido, enfatizo aqui que, as múltiplas sexualidades, não são o objeto de pesquisa, e sim protagonistas.

Referências Bibliográficas

ARANTES, Geovana Carla S. **O viver fora da norma: O "armário" enquanto lugar de opressão, silenciamento e repúdio às pessoas LGBTQIAP+ no ambiente escolar e social**. 2021, p. 18 - 31. Disponível em: <ANAIS DO EVENTO ANOMALOS [VERSÃO PARA PUBLICAÇÃO].pdf>

BARCA, Isabel. **Aula Oficina: do Projeto à Avaliação**. In. Para uma educação de qualidade: Atas da Quarta Jornada de Educação Histórica. Braga, Centro de Investigação em Educação (CIED)/ Instituto de Educação e Psicologia, Universidade do Minho, 2004.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Disponível em : <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/abase/>. Acesso em: 13 / dez / 2022.

BRASIL. Ministério de Educação e Cultura. LDB - Lei nº 9394/96, de 20 de dezembro de 1996.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros curriculares nacionais : pluralidade cultural, orientação sexual** / Secretaria de Educação Fundamental. – Brasília : MEC/SEF, 1997. 164p.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Projeto de lei n°867 Escola sem partido**. 2015.

COLLING, Leandro. **A igualdade não faz o meu gênero - em defesa das políticas das diferenças para o respeito à diversidade sexual e de gênero no Brasil**. Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar, v. 3. n2, p. 405-427, 2013.

CRUZ, Tânia Mara. **Sexualidade e orientação sexual : cultura e transformação social** : livro didático/Tânia Mara Cruz; design instrucional Isabel Zoldan da Veiga Rambo. – Palhoça: UnisulVirtual, 2014. 104 p.

Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE). "**Escola sem homofobia**". 2004. Disponível em: <https://nova-escola-producao.s3.amazonaws.com/bGjtqbyAxV88KSj5FGExAhHNjzPvYs2V8ZuQd3TMGj2hHeySJ6cuAr5ggvfw/escola-sem-homofobia-mec.pdf>. Acesso em: 14 / nov / 2022.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. **"Temos um problema em minha escola: um garoto afeminado demais." Vigilância de gênero, heteronormatividade e heterossexismo no cotidiano escolar: notas sobre a Pedagogia do Armário**. In: Gênero, direitos e diversidade sexual: trajetórias escolares. /organizadoras: Eliane Rose Maio, Crishna Mirella de Andrade Correa. - Maringá: Eduem, 2013.

LOPES, Moisés. **Representações sociais do gênero e das sexualidades entre profissionais da educação da baixada cubana. Algumas Regularidades**. In: Aprendendo História: Gênero. 2019, p. 24 - 33.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas**. Pro-Posições, v. 19, n. 2 (56) - maio/ago. 2008.

MAIA, A. C. B., & RIBEIRO, P. R. M. (2011). **Educação Sexual: princípios para ação**. Doxa: Revista Brasileira de Psicologia e Educação, 15(1), pp. 75-84.

MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças** / Richard Miskolci. - 3. ed. rev. e ampl. ; 1 . reimp. - Belo Horizonte : Autêntica Editora : UFOP - Universidade Federal de Ouro Preto, 2020. – (Série Cadernos da Diversidade; 6)

MOURA, Francisco N. de S. LEITE, Raquel C. M. **O conservadorismo e a formação cidadã: a abordagem da Sexualidade no Ensino Fundamental diante do discurso em documentos oficiais.** Revista de Educação, Ciência e Cultura. Canoas, v. 24, n. 3, 2019.

MULLET, Nilton Pereira; RODRIGUES, Mara Cristina de Matos. **BNCC e o Passado Prático: Temporalidades e Produção de Identidades no Ensino de História**. Arquivos Analíticos de Políticas Educativas: V. 26 (107), set/ 2018.

NASCIMENTO, Letícia Carolina Pereira do. **A sexualidade no armário para os jovens da ilha**. In: Anais do Congresso Brasileiro de Corpo, Raça, Sexualidade e Gênero - CRSG Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPar), Parnaíba-P | n. 01 | dezembro 2019

NUNES, Priscila Spindler Corrêa. **Gênero e sexualidade nas aulas de História: composições para um currículo *antinormativo***. Porto Alegre, 2020. p. 1 - 183.

ROSA, Eli Bruno do P. R. **Cisheteronormatividade como instituição total**. v. 18 , n. 2, agosto/ 2020.

RÜSEN, Jörn. **História viva: teoria da história : formas e funções do conhecimento histórico.** /Jörn Rüsen ; tradução de Estevão de Rezende Martins. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007, p. 85 – 122.

RÜSEN, Jörn. **Jörn Rüsen e o ensino de história** / organizadores: Maria Auxiliadora Schmidt, Isabel Barca, Estevão de Rezende Martins - Curitiba: Ed. UFPR, 2011. 150 p.

SCHMIDT, Maria Auxiliadora. **A cultura como referência para investigação sobre consciência histórica: Diálogos entre Paulo Freire e Jörn Rüsen**. In: Educação e Consciência histórica na era da globalização. Braga, 2011. pp. 29 - 40.

SOUZA, Diego Gomes. **Diversidade sexual e de gênero no Ensino de História: Encontros e desencontros entre transversalidade e disciplinaridade**. / Diego Gomes Souza; Lívia Nascimento Monteiro, orientadora. Niterói, 2020.

TECELAGEM, TRANSMISSÃO DE MITOS E MEMÓRIA

Débora Dutra Souza[569]

Ao discutir a preservação da memória na Grécia Antiga, é essencial além da tradicional poesia oral, considerar também a tecelagem como um meio significativo de registro e transmissão cultural. A prática da tecelagem não apenas produzia tecidos, mas também funcionava como uma forma tangível de preservar a memória coletiva. Nesse sentido, tecer poderia se destacar como um complemento à tradição oral, oferecendo outra perspectiva sobre como as sociedades antigas conservavam e transmitiam suas histórias e valores ao longo do tempo.

Palavras-chave: Tecelagem. Poesia. Memória.

No campo da expressão literária, a poesia épica emerge como mais do que uma simples contação de histórias, integrando-se à memória coletiva de uma sociedade. Nesse contexto encontra-se Homero, frequentemente atribuído como o autor de obras que se tornaram pilares da cultura e da literatura ocidental. Suas composições eram concebidas para serem recitadas oralmente para um auditório de homens ricos e poderosos, e um período em que a tradição oral era o meio predominante de transmitir conhecimento e narrativas.

A narrativa de Homero não se limita apenas aos feitos masculinos, mas também incorpora representações das mulheres, incluindo a tecelagem feminina. Enquanto a narrativa poética masculina, através dos versos e da linguagem poética, preserva a memória coletiva e perpetua valores heroicos, a tecelagem feminina representa além da esfera doméstica e construção do lar, a expressão da identidade feminina e contribui também para a preservação da memória.

[569] Mestranda do Programa de Pós Graduação Stricto Sensu em História (PPGHIST) pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás com bolsa CAPES. Email: dutrasouzadebora@gmail.com

Além de representar a identidade, e ser considerada uma forma de reconhecimento e comunicação, as vestimentas também desempenhavam um papel crucial na preservação da memória coletiva nas sociedades da Grécia Antiga. Cada padrão, até mesmo a escolha das cores era portadora de significados que transcendiam a mera função utilitária das roupas. Através das vestes, a memória das personagens e dos eventos era preservada e passada de geração em geração.

Peter Burke argumenta que os historiadores devem abordar a memória de duas maneiras interligadas. Primeiramente, eles devem estudá-la como uma fonte histórica, analisando sua confiabilidade e criticando-a da mesma forma que fazem com outros documentos históricos (Burke, 2000, p. 72). Nessa perspectiva, a memória é vista como uma fonte valiosa de informações sobre o passado, ao lado de documentos escritos, artefatos arqueológicos e outros registros.

A história oral, que ganhou destaque a partir da década de 1960, destaca a importância de coletar relatos pessoais dos indivíduos que vivenciaram eventos históricos. Mesmo ao estudar períodos mais distantes no tempo, os historiadores devem estar cientes de que vestígios da tradição oral podem estar presentes e incorporados nos registros escritos.

Além de ser uma fonte de informações sobre o passado, a memória é um fenômeno dinâmico que está ligado às sociedades e culturas. Ela não é apenas um registro passivo do passado, mas é moldada e influenciada por uma variedade de fatores ao longo das gerações. Para Burke, as memórias são maleáveis e sujeitas a influências diversas, é crucial compreender como essas memórias são formadas e moldadas, assim como reconhecer os limites dessa maleabilidade (Burke, 2000, p. 73). É importante explorar como as memórias são afetadas por mudanças na sociedade, narrativas oficiais, disputas políticas e mudanças de perspectiva ao longo do tempo.

Burke menciona o sociólogo e filosofo social francês Maurice Halbwachs como o primeiro pesquisador sério da “estrutura social da memória”. Para Halbwachs as memórias são construídas por grupos sociais, a maneira como nos lembramos do passado é influenciada pelo ambiente social em que vivemos, pois “são os indivíduos que lembram, no sentido literal físico, mas são os grupos sociais que determinam o que é “memorável”, e também como será lembrado” (Burke, 2000, p. 70). As memórias individuais não são isoladas; elas são moldadas pelas normas, valores e tradições compartilhadas pelo grupo social ao qual pertence.

Nesse contexto, a poesia épica surge como uma forma de expressão que transcende o âmbito textual e documental. As narrativas transmitidas oralmente ao longo do tempo

representam uma dimensão vívida da história, onde as memórias coletivas se entrelaçam com a linguagem e a tradição. Através da poesia épica, os grupos sociais podem preservar e transmitir suas memórias, valores e identidades de geração em geração, contribuindo para a construção contínua da memória coletiva.

A poesia épica, em particular, surge como um veículo para essa transmissão, incorporando elementos hermenêuticos, narrativos e de representação que ecoam com as complexidades do passado. Explorar essa forma de expressão oferece uma perspectiva rica e complementar à compreensão histórica, reforçando a ideia de que a interpretação do passado se estendendo para além dos registros escritos convencionais.

A poesia oral é o instrumento que narra a história e trata das origens de determinadas comunidades, é através da voz dos poetas que é apresentado aos homens, o mundo dos deuses e suas complexidades. É por meio da poesia que a memória é preservada, contada e recontada

> A memória, preservada por meio da poesia oral, torna-se, assim uma forma de transcender as limitações intrínsecas à condição humana, para alcançar um âmbito habitualmente reservado aos deuses (Krausz, 2007, p. 18).

Através dos versos dos poemas, costumes, visões de mundo, concepções sobre vida e morte, e até mesmo a relação com os deuses são transmitidos de uma geração para outra. Os mitos, que são frequentemente estruturados nos versos dos poemas épicos, fornecem uma base narrativa e simbólica para as crenças, valores e ações dos seres humanos. Ao contar e recontar esses mitos, a poesia oferece um arcabouço cultural e moral que influencia e guia a vida das pessoas. Esses mitos não apenas explicam a origem do mundo e da humanidade, mas fornecem orientação sobre como viver uma vida virtuosa, como interagir com outros seres humanos e com o mundo ao seu redor, e como se relacionar com os deuses

> Os mitos comporiam um conjunto de modelos para a atuação humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à vida, fundamentando e justificando todo o comportamento e toda a atividade do homem (Batista, 2003, p. 44).

No que concorda Mircea Eliade “a principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: tanto a alimentação ou casamento, quanto o trabalho, a educação, a arte e a sabedoria” (Eliade, 2000, p. 13). Os mitos fornecem padrões e referências para as práticas e comportamentos humanos, transmitindo valores culturais, propósitos e significados profundos, e não eram apenas histórias isoladas, mas um sistema simbólico que permeava todos os aspectos da vida na sociedade grega antiga.

Os poemas épicos, como a *Ilíada* e a *Odisseia*, desempenham um papel fundamental na transmissão de uma tradição mais ampla na Grécia Antiga. Apesar de se concentrarem em tramas especificas, como a Guerra de Troia e as aventuras de Odisseu, eles são concebidos como partes de um universo mais amplo. Ao mergulhar nesses épicos, a audiência é implicitamente convidada a reconhecer que essas histórias não existem isoladamente, mas fazem parte de um contexto abrangente. Esse contexto vai além das narrativas dos próprios poemas e abraça a transmissão de histórias, mitos e episódios que envolvem personagens essenciais na formação e ordenação do mundo e da idade heroica grega, pois, na antiguidade, essa tradição não era considerada apenas como ficção, mas como verdade histórica, formando assim, uma compreensão autêntica do passado grego. Essa tradição estende-se para além dos limites dos poemas épicos, incluindo outros elementos, como fragmentos de outros poemas, os Hinos Homéricos, e histórias correlatas que contribuíram para moldar a visão da cultura grega sobre seu próprio passado.

Ao examinarmos a importância da história oral na cultura grega antiga, somos levados a compreender a valorização da palavra falada como meio de comunicação e preservação. Jan Vansina fala que "a palavra tem poder misterioso, pois palavras criam coisas", refletindo a crença na importância da palavra falada na criação e preservação da realidade. Além disso, assim como descrito pelo autor, a compreensão das tradições exige mais do que uma simples leitura rápida, é necessário um envolvimento profundo e repetido com a fonte (Vansina, 2010, p. 139-140). Os poemas épicos eram recitados e memorizados pelos *aedos* ao longo de várias gerações, refletindo a importância da prática da recitação e da transmissão oral na cultura grega. É necessário que se considere o contexto em que os poemas foram produzidos, as influências culturais que moldaram sua criação, eventos políticos, sociais e econômicos.

Para Vansina a tradição oral é "um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra", e na análise dessas tradições, é essencial considerar a sua complexidade e as características distintas da transmissão oral, que a diferenciam das fontes escritas

> Devido à sua complexidade, não é fácil encontrar uma definição para tradição oral que dê conta de todos os seus aspectos. Um documento escrito é um objeto: um manuscrito. Mas um documento oral pode ser definido de diversas maneiras, pois um indivíduo pode interromper seu testemunho, corrigir-se, recomeçar, etc. Uma definição um pouco arbitrária de um testemunho poderia, portanto, ser: todas as declarações feitas por uma pessoa sobre uma mesma sequência de acontecimentos passados, contanto que a pessoa não tenha adquirido novas informações entre as diversas declarações. Porque, nesse último caso, a transmissão seria alterada e estaríamos diante de uma nova tradição (Vansina, 2010, p. 140-141).

Ao longo dos séculos, as obras de Homero transcenderam seu contexto original, influenciando a literatura subsequente, as artes e até mesmo as noções modernas de heroísmo e virtude. Através da análise das profundas conexões entre a poesia épica e a percepção histórica, desvendamos não apenas a tapeçaria da Grécia antiga, mas também a intemporalidade do poder narrativo que Homero legou ao mundo. A metáfora do espelho é habilmente utilizada para ilustrar a capacidade única da poesia de criar uma conexão entre a esfera verbal, especialmente no contexto do canto poético, e o âmbito visual. A poesia, nessa perspectiva, não é apenas uma comunicação verbal, mas uma arte que reflete e ilumina feitos notáveis.

A metáfora do espelho pode ser usada para conectar o que ouvimos (som) como vemos (visão). Isso significa que a poesia age como um espelho que une essas duas experiências. Assim como algumas coisas na natureza, como eco e reflexo, já foram comparadas por filósofos, essa comparação destaca como som e visão interagem na criação artística (Frontisi-Ducroux; Vernant, 1998, p. 96-98).

Enquanto o espelho reflete a imagem de quem o observa, a poesia reflete e une as esferas auditiva e ótica, ela não apenas reproduz o som das palavras, mas também cria uma imagem visual, uma representação simbólica. Assim como para Píndaro, que proclamava que a verdade das realizações gloriosas só poderia ser encontrada no brilho das *Musas*, representadas por Mnemosýne[570], o espelho assume a responsabilidade de revelar o valor intrínseco das expressões artísticas (Frontisi-Ducroux; Vernant, 1998, p. 97).

Na poesia épica, um tema recorrente é a busca pela imortalização do poeta por meio de suas composições (Ragusa, 2018, p. 143). Os poetas aspiravam criar obras tão poderosas e memoráveis que suas realizações transcenderiam a efemeridade da vida humana, conferindo-lhes uma espécie de imortalidade através da memória coletiva. Essa aspiração é vista como uma "terra prometida" para os poetas, representando não apenas um destino desejado, mas também uma rota para a redenção da mortalidade humana.

A morte era vista como algo inevitável e inelutável, conduzindo todos os mortais para a escuridão do Hades. No entanto, os poetas acreditavam que poderiam escapar desse destino através da criação de obras notáveis e dignas de serem lembradas, ao alcançar a imortalidade através da perenidade de suas obras, os poetas buscavam transcender a morte física, deixando um legado duradouro que os manteria vivos na memória coletiva. Essa busca pela imortalidade

[570] "É a personificação da Memória. É filha de Urano e Geia, e pertence ao grupo das Titânides. Zeus uniu-se lhe, em Piéria, durante nove noites seguidas, e, um ano depois, ela deu-lhe nove filhas, as Musas" (Grimal, 1999, p. 316b)

por meio da memória está relacionada ao medo do esquecimento na cultura grega arcaica, que tinha uma cultura predominantemente oral. O esquecimento representava uma verdadeira segunda morte, sem registros escritos, as conquistas e feitos de uma vida poderiam ser apagados da consciência coletiva, levando à perda da identidade e do legado do indivíduo.

Os heróis, ao participarem da guerra, tem chance de garantir sua imortalidade através de feitos notáveis e memoráveis. O nome do herói torna-se imortalizado na memória coletiva, mesmo diante da mortalidade física. Entretanto há uma dualidade no ato de participar da guerra. Enquanto os heróis buscam a imortalidade através de suas ações, a guerra também expõe a realidade da morte (Ragusa, 2018, p. 144), destacando a ambiguidade inerente ao cenário de conflito.

Os heróis estão envolvidos em uma busca grandiosa e nobre pela imortalidade, mas essa busca ocorre em um contexto permeado pelo perigo, pela morte e pela transitoriedade da existência humana. A guerra, que poderia ser vista como o meio para alcançar a imortalidade, também destaca a efemeridade da vida humana, essa contradição e tensão entre o desejo de imortalidade e a inevitabilidade da morte contribuem para a complexidade e profundidade das narrativas épicas gregas.

O episódio da visita de Íris aos aposentos de Helena no palácio de Príamo, na *Ilíada*, destaca a dualidade da busca pela imortalidade durante a guerra. Íris é uma mensageira dos deuses, frequentemente associada à comunicação entre o Olimpo e o mundo mortal, sua presença simboliza a intervenção divina nos assuntos humanos. Helena é a figura central desse episódio, e o contexto da visita de Íris aos seus aposentos é crucial. Durante a visita, Helena é retratada tecendo uma tapeçaria purpúrea de dobra dupla, nessa tapeçaria, ela borda as contendas entre Troianos e Aqueus.

> Porém Íris chegou como mensageira junto de Helena de alvos braços,
> assemelhando-se à cunhada, esposa do filho de Antenor:
> aquela a quem desposara o poderoso Helicáon, filho de Antenor,
> Laódice, a mais destacada na beleza das filhas de Príamo.
> Encontrou-a no palácio, tecendo uma grande tapeçaria
> de dobra dupla, purpúrea, na qual ela bordava muitas contendas
> de Troianos domadores de cavalos e de Aqueus vestidos de bronze:
> contendas que por causa dela tinham sofrido às mãos de Ares
> (HOMERO, *Odisseia*, III, v. 121-128)

Essa atividade é uma expressão de suas ações e do conflito que ela desencadeou. A dualidade reside no fato de que, enquanto Helena está engajada na busca pela imortalidade ao tecer a memória do conflito na tapeçaria (uma forma de preservar as ações heroicas), a própria

guerra é um ambiente e traz consigo o risco constante de morte e destruição. A tapeçaria de Helena pode ser vista como uma forma tangível para a preservação da memória e glória dos eventos na guerra. Entretanto, essa atividade também destaca a transitoriedade e a fragilidade da vida humana, já que a guerra é um campo onde a morte é iminente, a tecelagem mostra como os esforços para imortalizar a memória dos eventos da guerra estão sempre em conflito com a realidade da mortalidade humana.

Helena, ao contrário do *aedo*, utiliza a tecelagem como meio de expressão, ao bordar as contendas entre Troianos e Aqueus em sua tapeçaria, ela está, de certa forma, criando uma representação visual da história e contribuindo para a preservação da memória. Aqui, a tecelagem é um meio simbólico de registrar e perpetuar a narrativa. Enquanto o *aedo* utiliza a oralidade e a canção, Helena, por meio da tecelagem, oferece uma representação visual dos eventos. Ambas as formas dialogam com a tradição épica, sugerindo que diferentes meios podem coexistir e complementar a preservação da memória heroica.

Há dois caminhos distintos, mas igualmente válidos, para a preservação e difusão memoráveis dos heróis de Troia (Ragusa, 2018, p. 144). Enquanto o *aedo* segue o caminho da canção oral, Helena escolhe o caminho da tecelagem. Isso ressalta como diferentes formas artísticas e expressivas podem contribuir para a continuidade da memória épica. A canção e a tapeçaria, apesar de suas diferenças, compartilham a missão de preservar e difundir os eventos heroicos, enriquecendo assim o repertorio mitológico.

A tecelagem não é apenas vista como uma habilidade prática de produção de tecidos, mas é elevada a um papel mais significativo na sociedade helênica antiga. Ela se transforma em um fio condutor para a memória coletiva. A habilidade de tecer estava intrinsecamente ligada à preservação da cultura, tornando-se uma parte vital da vida em sociedade.

Os tecidos sempre tiveram uma importância simbólica que ultrapassa sua função prática de vestir, desde tempos antigos, antes mesmo da poesia clássica, as sociedades humanas, especialmente as mulheres, atribuíam significados culturais e pessoais aos tecidos que produziam. Por exemplo, em algumas culturas, os padrões, cores e técnicas de tecelagem eram usados para transmitir informações sobre a identidade de uma pessoa, sua posição social, seu grupo étnico, crenças religiosas, entre outros aspectos da vida. O ato de tecer também era frequentemente associado a conceitos mais amplos como criação, conexão e continuidade. Podemos fazer uma analogia da tecelagem com o texto escrito, já que a palavra “texto” tem origem na palavra “*texere*”, que significa “construir” ou tecer”. Isso sugere uma relação entre o

tecer e a criação de significado, como se os fios de um tecido fossem análogos às palavras de um texto, entrelaçando-se para formar uma narrativa ou uma mensagem (Shoichet, 2007, p. 23).

Embora o produto final da tecelagem – ou seja, o tecido – seja semelhante ao texto em uma página escrita, o próprio ato de tecer se assemelha, de muitas maneiras, à composição da poesia oral. Na poesia oral, não há um produto final tangível, como um texto escrito, mas sim uma criação improvisada do poeta oral, que "tece" a narrativa oralmente, usando uma variedade de elementos poéticos armazenados em sua memória. Assim como o tecelão escolhe e entrelaça os fios para criar um padrão específico, o poeta oral seleciona e combina palavras, imagens e ritmos para construir uma narrativa fluida e memorável.

Os tecidos, como as tapeçarias, podem servir como dispositivos de memória, registrando eventos históricos ou culturais. Por exemplo a tapeçaria de Helena retrata a Guerra de Troia, através da tecelagem, ela encontra uma forma de agência e é capaz de registrar uma versão dos eventos conforme ela mesma os vê. Essa história viverá após ela como seu *kléos*. A pessoa que tece tem controle sobre como os eventos são registrados e como são apresentados, exercendo poder sobre a narrativa.

A tecelagem como forma de expressão ou narrativa é ainda mais evidente na história de Filomela, como descrita por Ovídio. Ovídio detalha o sequestro, estupro e aprisionamento de Filomela pelo marido de sua irmã, Tereu. Após o ocorrido, Filomela promete contar o crime e até mesmo gritar contra as ações de Tereu para toda a terra e o céu. Enfurecido Tereu arranca sua língua, deixando-a muda. Filomela permanece cativa por um ano e elabora um plano para tecer a história de seu rapto e enviá-la para sua irmã.

> Signa deus bis sex acto lustraverat anno;
> quid faciat Philomela? Fugam custodia claudit,
> structa rigent solido stabulorum moenia, saxo,
> os mutum facti caret índice. Grande doloris
> ingenium est, miserisque venit sollertia rebus:
> stamina barbárica suspendit callida tela
> purpuresque notas filis intexuit albis,
> indicium sceleris; perfectaque tradidit uni,
> utque ferat dominae, gestu rogat; illa rogata
> pertulit ad Procne nec scit, quid tradat in illis
> (Ovídio, Metamorphoses, 6. 571-80).[571]

[571] "O deus-sol circulou os doze signos e um ano se passou. O que Filomela pode fazer? Um guarda impede sua fuga; as grossas paredes do edifício são feitas de pedra maciça; sua boca muda não pode revelar nenhum sinal dos fatos. Grandes problemas são inventivos, e a engenhosidade surge em tempos difíceis. Habilmente ela prende seu fio ao tear de um bárbaro e tece desenhos roxos sobre fundo branco, revelando o crime. Ela o confia quando completo, a uma criada, e pede-lhe, por meio de gestos, que o leve à patroa. Ela, conforma lhe pedem, leva-o para Procne, sem saber o que carrega dentro" (Ovídio, Metamorfose, 6. 571-80, tradução nossa).

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

Filomela é capaz de tecer a história de tal forma que Procne reconhece imediatamente o que aconteceu e consegue localizar e libertar a irmã. Sua tecelagem lhe permite apresentar uma representação material de seu discurso silencioso e imaterial, e ela é dotada do que Sófocles descreve como "a voz do tear" (Myburgh, 2020, p. 55).

A relevância da tecelagem vai além de sua função prática, destacando-se como um espaço para a expressão da voz feminina. Essa relevância de corre de vários motivos, primeiramente, a tecelagem era uma atividade frequentemente realizada em grupo, especialmente por esposas que compartilhavam essa prática.

Enquanto as mulheres trabalhavam no tear, não apenas produziam tecidos, mas também entoavam canções e narrativas significativas. Essa prática contribuía para a formação cultural, especialmente dos filhos do sexo masculino, que costumavam permanecer ao lado delas até atingirem a idade de sete anos, absorvendo assim a riqueza da tradição cultural (Lessa, 2011).

O trabalho com a lã e a produção de tecido eram predominantemente às mulheres, independentemente de seu status social, elas contribuíam através do seu trabalho manual para a autossuficiência das suas próprias famílias (Pantelia, 2015). Nos poemas homéricos algumas mulheres, incluindo rainhas e deusas, são especificamente descritas ou consideradas envolvidas na fiação de lã ou na criação de tecidos em seus teares.

É importante observar que a tecelagem era também uma virtude socialmente reconhecida. A imagem da mulher tecelã era valorizada pois alude a significados como, a devoção de uma esposa à sua família, ocupando-se com as tarefas do *oîkos*

> A tecelagem, além de ser uma atividade virtuosa para a esposa, se construía em uma tarefa que pressupunha, quase sempre, um grupo para a sua realização; isso porque as esposas, exercendo tal atividade em conjunto, formavam uma equipe eficiente, e com isso produziam mais que se estivessem atuando separado (Lessa, 2004, p. 44).

A colaboração entre as mulheres na prática da tecelagem não apenas fortalecia os laços sociais entre elas, mas também aumentava a eficiência na produção. Ao unirem esforços, as mulheres podiam compartilhar conhecimentos, dividir tarefas e, assim, criar um ambiente propicio para uma produção mais eficiente.

A autora Maria Angelica Rodrigues de Souza no texto *As mãos que "falam": mitos, tecelagem e bordados*, apresenta uma série de exemplos onde a tecelagem e os bordados são formas de comunicação das mulheres gregas. A autora fala que por meio de linguagens especificas, as esposas de cidadãos abastados se comunicavam, principalmente por meio das roupas e adereços, eram comunicadores de mensagens, principalmente do seu status social

(Souza, 2007). A autora cita a obra de Eurípides, *As Troianas*, em que há uma referência feita por Hécuba a roupa de Paris. A rainha se refere ao bordado de ouro na roupa do filho, e que por ser um príncipe, sua roupa possuía uma padronagem de acordo com seu status social, e a qualidade desse bordado mostrava de qual camada social ele pertencia. Não era apenas um bordado comum, mas um bordado com ouro, e que desperta a atenção de Helena.

As esposas frequentemente recorriam à tecelagem como um meio de se comunicarem entre si. A ação de tecer era mais do que uma simples atividade prática; era um meio de transmitir mensagens simbólicas. Um exemplo notável é a tecelagem de Penélope, que não apenas comunicava a dor e a morte, mas também servia como um símbolo de trapaça. (Souza, 2007). Através dessa ação, Penélope comunica sua devoção e determinação em manter viva a memória de Odisseu, ao mesmo tempo em que evita um novo casamento.

Na *Odisseia*, a rainha, esposa de Odisseu, é conhecida por sua habilidade excepcional na tecelagem. A rainha afirma que só escolherá um novo marido depois de terminar de tecer um sudário para Laerte, seu sogro, e a cada noite, desfazia o trabalho que havia feito durante o dia, adiando assim o casamento com seus pretendentes (*Odisseia*, XIX, v. 141-151). Isso demonstra sua competência no ato de tecer como uma característica central de sua personalidade e estratégia. A tecelagem assume um papel multifacetado, tornando-se um meio de comunicação, identificação e reconhecimento. Personagens como Penélope e Helena demonstram suas habilidades, utilizando não apenas para preservar a memória e transmitir mensagens, mas também para afirmar sua própria astúcia e perspicácia além de obter *kléos* em um mundo dominado por valores heroicos e masculinos. Essa prática não era apenas uma habilidade doméstica, mas um veículo de transmissão cultural e um meio de preservar a memória coletiva.

Ao enviar a mensagem à sua irmã, Filomela utiliza sua “fala feminina” para contar a Procne sobre sua violação por Tereu. O mito expõe o poder da tecelagem, e o ato de tecer das mulheres que implica em uma “escrita”, uma representação material silenciosa da fala audível e imaterial.

Ao explorar essas formas de expressão compreendemos a intemporalidade do desejo humano de preservar sua história e identidade. A tecelagem emerge como uma ferramenta de comunicação e preservação cultural, especialmente para as mulheres, cujas habilidades eram fundamentais para a coesão social e transmissão de mensagens simbólicas.

Referências

Fontes

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2011.

OVID. *Metamorphoses*. English Translation by Frank Justus Miller. Harvard University Press, 1951.

Bibliografia

AZEVEDO, Cristiane Almeida de. A métis de Penélope. Anais de Filosofia Clássica (Online), v. 12, p. 31-48, 2018

BATISTA, R. S. Deuses e Homens: Mito, Filosofia e Medicina na Grécia Antiga. São Paulo: Landy, 2003. pp. 31-65

BURKE, P. Variedades de história cultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000.

FRONTISI-DUCROUX, F., VERNANT, J. P. *Ulisse e Lo Specchio: Il femminile ela rappresentazione di sé nella Grecia antica*. Donzelle editore, Roma, 1998.

HALBWACHS, M. A Memória coletiva. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

KRAUSZ, L. S. As musas: Poesia e Divindade na Grécia Arcaica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

LESSA, F. S. O feminino em Atenas. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

LESSA, Fábio de Souza, Expressões do Feminino e a Arte de Tecer Tramas na Atenas Clássica. In: *Humanitas,* v. 63 p. 143-156, 2011.

MYBURGH, B. Women's (Art) Work Re-Weaving Textile in Ancient Greece. Intaglio, Volume 2, 2020.

OUTEIRO, M. P. A filha de Icário, Penélope bem-ajuizada: a métis e a kléos da rainha tecelã de Homero. Porto Alegre, 2017.

PANTELIA, Marica C. Spinning and Weaving: Ideas of Domestic Order in Homer. The American Journal of Philology, Vol. 114, n° 4, p. 493-501.

RAGUSA, G. Memória, a terra prometida dos poetas: o tema na mélica grega arcaica. Forma Breve: revista de literatura, 2018.

SAIS, L. A. Mulheres de Homero: o caso das esposas da Odisseia. São Paulo, 2016.

SAIS, L. A. Vestes que falam: a tecelagem e as personagens femininas dos poemas homéricos. Revista Criação & Crítica , v. 15, p. 7-19, 2015.

SCHEID, J. & SVENBRO, J. O Ofício de Zeus: mito tecelagem e do tecido no mundo grego-romano. Porto Alegre: CMC, 2010

SHOICHET, J. G. Warp, Weft and Womanly Wiles: Weaving as na Expression of Female Power. Ilumine, Volume 6, Number 1, 2007.

SOUZA, Maria Angélica R. As mãos que “falam”: mitos, tecelagem e bordados. PHOÎNIX, Rio de Janeiro, 13: 202-215, 2007).

VANSINA, J. História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

TERRA DOS PAPAGAIOS: RELATOS DE VIAGENS QUINHENTISTAS E SEISCENTISTAS EM TERRITÓRIOS BRASILEIROS

Maria Cristina Nunes Ferreira Neto (PUC-Goiás)[572]

João Alberto Araújo das Dores (PUC-Goiás)[573]

Tem-se como proposta de pesquisa o título e tema "Terra dos Papagaios: Relatos de Viagens Quinhentistas e Seiscentistas em territórios brasileiros" observando os primeiros relatos e manuscritos de viajantes franceses, *bem como*, colonizadores, sob os domínios geográficos que hoje compreendemos por Brasil. O objetivo cardeal é a análise dos relatos que delinearam os primeiros contatos entre europeus e povos originários, relatos esses que se estenderam do século XVI ao séc. XVII, primeiramente na Baia de Guanabara, e depois no nordeste do Brasil, especificamente, Maranhão. Em segundo momento, a pesquisa irá debruçar-se sobre alianças formadas adjunto as descrições culturais realizadas, oportunidade essa em que irá prospectar o grau de etnocentrismo dos escritos e como e por qual razão presumível ocorreram. Dito isso e dado a conjectura, em terceiro e último momento tentar-se-á compreender as representações efetuadas *e* como as mesmas foram trespassadas à nível de recepção na Europa. Outrossim, o fazendo junto a uma análise do exercício de poder, seja entre povos originários entre si, seja entre viajantes e povos originários. Ademais, junge-se a isso uma possível explanação de como os primeiros colheram vantagens dessas circunstâncias para domínio, ainda que posteriormente vencidos na luta pela posse das terras no qual se sobressaíram os portugueses.

Palavras-Chave: relatos de viagens; franceses, ameríndios.

Maria Yedda Linhares, ao organizar seu livro sobre História do Brasil alude, por intermédio do pesquisador Francisco Carlos Teixeira *que*, o Brasil, "para *ser* e *existir* precisava ainda de *muito* para acontecer". Seriam necessários, segundo Teixeira, "duras lutas, algumas guerras, aqui e ali uma traição; derrotas, epopéias e façanhas; invenção criatividade e trabalho, muito trabalho. *Nada disso lá estava*, *em abril de 1500*" (2000, p. 33, grifo nosso).

Principia-se assim face ao dilema de precisar, de uma perspectiva histórica e pragmática, quando o país tornar-se-ia "nação". Por nação, compreende-se a aplicação de um conceito

[572] Professora Pesquisadora, doutora e mestre pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e vinculada ao Programa de Pós-graduação de *stricto sensu* de História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

[573] Mestrando em História na linha de pesquisa "Poder e Representações". Formado em Ciências Jurídicas, Filosofia e graduando em História pela mesma instituição. Pós-graduado em Teoria e Filosofia do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas) e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG) na linha de pesquisa de Filosofia Política.

político-jurídico moderno, utilizado de forma retroativa, congregando os elementos necessários para formar o que contemporaneamente compreende-se por "Estado", o fazendo em uma linha de raciocínio no qual seria possível vislumbrar uma estrutura consolidada de povoamento, território e leis aplicados, de forma homogênea com instituições espontâneas e oriundas da agência própria de seus membros, coadunado a características de perenidade. Algo que, segundo Teixeira (2000), só sobreviria a partir de 1822, ao menos no que tange a nossa história, posto que anteriormente não estaríamos inexoravelmente dissociados de uma longa e entrelaçada compleição com a história ibérica. Mais precisamente, Portugal.

A pesquisadora e professora Laima Mesgravis (2015), confecciona início de obra com similar jaez. Nela dispõe *que*, quando estamos a falar de Brasil, ao menos em sua época inaugural, devemos nos lembrar que *no início* não éramos nada além de *colônia*. Palavra essa que, segundo ela "designa a posição jurídica de um país que é *posse* de outro (a metrópole), que, por sua vez, tem *toda autoridade sobre ele* do ponto de vista político, administrativo e, sobretudo, econômico" (2015, p. 8, grifo nosso).

O pesquisador e professor Boris Fausto, em contrapartida, inicia sua obra de História do Brasil sobre ângulo ligeiramente diverso. Indaga-se como um "país *pequeno* como Portugal lançou pioneiramente a expansão no começo do século XV, quase cem anos antes de Cristóvão Colombo" e mais, através dessa expansão pioneira chegando "às terras da América" emergindo desse processo como império (2001, pág. 9, grifo nosso). Tal início explicita o fascínio e assombro ante um Estado que, até então, se mostrava de "menor" relevância no contexto geográfico europeu, e alçou-se já no final do século XV, a uma supremacia marítima e colonial que perdurou entre os anos de 1415 — 1715, o fazendo de forma hegemônica. Ademais, bem analisado, tal questionamento encontra eco símile as pesquisas efetuadas pelo brasilianista Charles R. Boxer (2002), que partem de um pano fundo similar as obras supracitadas e que auxiliam explicitação da emergência do Brasil.

Contudo, ainda que se tome tal paradigma de "surgimento", perguntas restam latentes sobre as origens do que compreender-se-ia como "Brasil". Perguntas, que, por vezes, não se mostram satisfatoriamente respondidas e também dispersas em suas respostas. Por exemplo: Quem, individualmente, são esses viajantes que aqui aportaram? Qual objetivo inicial quando saíram de seus entrepostos? Os objetivos se alteraram ao longo do tempo? Por que aceitaram empreitada deveras arriscada? O que sabiam antes de fazê-lo? O que disseram sobre a interação que efetuaram com os povos locais? Quais intenções pessoais ao documentarem os achados? Como sobreviveram? Por que e quais alianças forjaram? Qual a índole dos povos que

conheceram, principalmente, *não*-aliados? Foram absorvidos ou absorveram a cultura dos grupos originários? Como os autóctones a eles reagiram? O que se pode conjecturar sobre as origens ameríndias através dos relatos?

A busca por respostas perscrutou-se obras que desnudassem tais questões. Ante a tal disposição inicial, descobriu-se relatos que contavam não só com descrições detalhadas dos povoamentos e suas respectivas localizações geográficas, mas também relatavam as diversidades etnográficas entre ameríndios onde, *extensivamente*, se descreve culturas, práticas, superstições, crenças, formas de organização, alimentação e culinária, liberdades, coexistências pacíficas ou não, diversidade de fauna e flora e conseguinte utilidade que os nativos delas extraíam, como medicamentos, temperamentos dos povos e inclinação de suas pessoas. Qualidades ou vícios, farturas e formas de resolução de conflitos, entre diversos outros critérios difíceis de enumerar.

A fundamentação teórica e fontes utilizadas se calcam *primariamente* e em um primeiro momento, nos relatos franceses e sua tentativa de estabilização e fundação de uma colônia na região da Baía de Guanabara no Rio de Janeiro. Para tal intento, utilizar-se-ão os relatos e cartas de Nicolas Durand de Villegagnon entre os anos de 1557 — 1569, e a obra de André Thevet com *La cosmographie universelle* (1575).

Somam-se as literaturas supracitadas as obras *Histoire d'un voyage fait en Brésil*, de Jean de Léry e *L'histoire des choses plus memorables Advennés en Maragnan, és annees 1613 & 1614* de Yves D'Évreux. E sob derradeira fonte faz-se a *Histoire de la mission des pères Capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines* (1614) de Claude d'Abbeville.

Ademais, o que se objetiva promover com a pesquisa em pejo, estaria inserido de forma melhor descrita a uma perspectiva metodológica da História Comparada. Elucidar semelhanças e diferenças nos relatos prospectados e contextualizar as informações obtidas dentro de um maior parâmetro, assinalando particularidades relevantes que se comunicam e dispondo ao final de resultados e melhores "perspectivas, relacionadas simultaneamente com modos de trabalho e concepções da realidade histórica" que se desdobravam sob olhares diversos, e sem perder o foco da perspectiva da História Cultural como corrente epistemológica que auxilia a compreensão teórica desse processo de pesquisa. Tal é o contexto cujo perscrutamento se insere, com o objetivo de, ao final, ancorar uma análise em narrativa coerente que aprimore a perspectiva sobre o objeto e tema selecionado (BARROS, 2007, p. 20)

Por fim, a pesquisa não dispensará, é claro, o auxílio da extensa historiografia brasileira consolidada sobre o assunto *América Portuguesa*, utilizando como fundamento obras de

pesquisadores tais como: João Luis Ribeiro Fragoso (2014), Janaina Passos Amado (2001), Sheila Moura Hue (2006), Carlos Guilherme Mota (2015), Ronaldo Vainfas (2010), Mary Del Priore (2016) entre outros.

Outro superno motivo é que, essa mesma pesquisa, irá continuar em outra fase do *stricto sensu* e subsidiar pilares para eventual retorno ao estudo dos filósofos modernos do século XVII e XVIII, fomentando com isso uma perspectiva teórica com maiores possibilidades interpretativas.

Tal é um dos motivos fundantes que irá se caminhar pelo viés da História Comparada. Confrontando os relatos prospectados, que por serem múltiplos, possuem convergências e divergências sobre os mais diversos tópicos, entre eles, um caro a pesquisa devido aos laços com a Filosofia Moderna, que é a *bondade natural* dos nativos. Algo que, *inexoravelmente*, deve ter sido lido por muitos na Europa do séc. XVII com grande contraste devido à ebulição social à época, interna e externa e suas guerras territoriais e religiosas que produziram hecatombes. Tal aspecto é importante, porque em futura pesquisa e retorno se percebe desde já que, tais relatos, podem ser utilizados para validar divergentes correntes interpretativas sobre a condição humana, tanto para se aproximar a uma perspectiva Hobbesiana, por exemplo, como para justificar uma corrente mais equilibrada e delineada em Locke. Ou, por último, romântica com Jean-Jacques Rousseau.

Em *Histoire d'un voyage fait en Brésil*, de Jean de Léry[574], obra que se encaixa nos parâmetros de pesquisa, vê-se claramente aspectos e características que possivelmente subsidiam as perguntas supracitadas. Na obra é possível vislumbrar qual o intento havia aos franceses quando partiram de sua costa. Suas experiências em alto mar, práticas e rotas comerciais utilizadas. O vislumbre e choque étnico-cultural entre eles e os povos originários. Relatos de exteriorização e respeito recíproco entre ameríndios, descrição sobre direitos naturais observados pela ótica européia e até mesmo ausência e raridade de conflitos internos ao grupamento étnico aos quais observaram e se inseriram.

Nesse sentido, em narrativa proporcionada por Léry (1578), é possível perceber que o mesmo muito nos diz sobre os povos ameríndios com qual travara contato, relatando o que observou, ao mesmo tempo em que demonstra em algumas passagens, sua perspectiva única:

[574] Quanto ao livro de Jean de Léry, a tradução fora elaborada por Maria Ignez Duque Estrada, no qual ela efetuou a reconstrução dos vocábulos em língua tupi onde estes se faziam presentes na obra, o fazendo sob a pena de Aryon Dall'igna Rodrigues. Tais elementos, tornam a tradução realizada pela fundação Darcy Ribeiro um grande aliado de pesquisa, o qual não se nega e se faz com deferência ao excelente trabalho técnico desenvolvido pelos tradutores e a Fundação.

> Coisa quase inacreditável, e de causar vergonha aos que consideram as leis divinas e humanas como simples meios de satisfazer sua índole corrupta, os selvagens, guiados apenas pelo seu instinto natural, vivem com muita paz e sossego. Evidentemente me refiro a cada nação de per si ou às que vivem como aliadas, pois como tratam os inimigos já sabemos.
> Se ocorre uma briga entre dois indivíduos (o que é tão raro que, durante a minha permanência de quase um ano entre eles, só me foi dado presenciar duas vezes), os outros não procuram separá-los ou apaziguá-los; deixam-nos até que furem os olhos mutuamente, sem dar palavra. No entanto, se um deles é ferido, prendem o ofensor, que recebe por parte dos parentes próximos do ofendido uma ofensa igual e no mesmo lugar do corpo; e, se acontece morrer a vítima, os parentes do defunto tiram a vida ao assassino. Em suma, é vida por vida, olho por olho, dente por dente etc. É verdade que isso sucede muito raramente entre os selvagens, como já disse. (LÉRY, 2009, p. 224; LÉRY, 1578, p. 303-304)[575]

Outro exemplo, dissertado anteriormente em pesquisa oriunda da Filosofia Política moderna, seria quanto as guerras que segundo Jean de Léry, não ocorriam por bens materiais ou territórios. Ante a fartura e ausência de qualquer ambição desmedida destes povos originários, seus conflitos se pautavam quase que exclusivamente por questões de ressentimento e memória, nas quais os danos sofridos por outras tribos ou coletividades, não lhes permitiam uma conciliação que se delineasse com características de perenidade e simpatia mútua. Por exemplo, Hans Staden confirma ser este o caso, ao menos quanto ao grupo étnico dos Tupinambás. Staden relata que: "Não o fazem por fome, mas por grande ódio" (STADEN, 2013, p. 173).

Ainda sob a narrativa de Léry, os agrupamentos originários recordavam-se frequentemente de seus antepassados e da tranquilidade que devido a eles gozavam, dado tal memória e tradição não se esqueciam de máculas sofridas. Essas estavam atreladas em sua tradição oral, e com vistas a isso diligenciavam-se para que não voltassem a repetir. Tinham agudo desejo de não restar inadvertidos para tal hipótese, e assim se preparavam:

[575] Original: "QUANT à la Police de nos Sauvages, c'est une chose incroyable, & qui ne se peut dire sans faire honte à ceux qui ont les loix divines & humaines comme estans seulement conduits par leur naturel, quelque corrompu qu'il soit, s'entretiennent & vivent si bien en paix les uns avec les autres. J'enten chacune nation entre elle mesme, ou celles qui sont alliees par ensemble: car quant aux ennemis, il a esté veu comment ils sont traitez. Que si toutesfois il advient que quelques uns querellent (ce qui se fait si peu souvent que durant pres d'un an que j'ay esté avec eux je ne les ay veu jamais debatre que deux fois) tant s'en faut que les autres tachent de les separer ni d'y mettre la paix, qu'au contraire quant les contestans se devroyent cre ver les yeux l'un l'autre, sans leur rien dire, ils les laisseront faire. Toutefois, si aucun est blessé par son prochain, & que celuy qui à fait le coup soit aprehendé il en recevra autant au mesme endroit de son corps par les prochains parens de l'offen cé: & mesmes si la mort s'en ensuit ou qu'il soit tué sur le champ, les parens du deffunct feront semblablement perdre la vie au meurtrier. Bref pour le dire en un mot, vie pour vie, oeil pour oeil, dent pour dent, &c. mais comme j'ay dit cela se voit fort rarement entre eux."

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

> Os selvagens não se guerreiam para conquistar países e terras uns dos outros, pois sobejam terras para todos; tampouco pretendem enriquecer com os despojos dos vencidos ou o resgate dos prisioneiros. Não são movidos por nada disso. Eles próprios confessam serem impelidos por outro motivo: o de vingar pais e amigos presos e comidos, no passado, do modo que contarei no capítulo que se segue. E são tão encarniçados uns contra os outros que quem cai no poder do inimigo não pode esperar perdão: será tratado da mesma forma, isto é, abatido a pancadas e comido.
> Declarada a guerra entre quaisquer dessas nações, todos alegam que, ressentindo-se o inimigo eternamente da injúria, seria absurdo deixar o preso escapar; o ódio entre eles é tão arraigado, que se mantêm para sempre irreconciliáveis. (LÉRY, 2009, p. 183-184; LÉRY, 1578, p. 219[576])

Quanto aos relatos de boa vontade, assistência mútua e caridade, estes se fazem muitos e prova-se difícil escolher um que renda justiça e justifique-se por si só. Apesar disto, entre os mais curtos e próximos um do outro, com fim de não restar fastidiosa a redação, relata-se o que se segue:

> Mostram os selvagens sua caridade natural presenteando-se diariamente uns aos outros com caças, peixes, frutas e outros bens do país; e prezam de tal forma essa virtude que morreriam de vergonha se vissem o vizinho sofrer falta do que possuem; e com a mesma liberalidade tratam os estrangeiros seus aliados.
> (…)
> É difícil descrever tudo o que fizeram esses selvagens para nos servir; pode-se dizer, em suma, que fizeram então conosco o que São Lucas, nos atos dos apóstolos, diz terem os bárbaros da Ilha de Malta feito com São Paulo e seus companheiros escapados do naufrágio.
> (…)
> Amam os amigos e aliados e não hesitam em morrer para defendê-los. Éramos amigos e aliados dos Toüoupinambaoults [Tupinambás] e gozávamos por isso de plena segurança entre eles. Confiava neles e me considerava mais seguro no meio desse povo, a que denominamos selvagem, do que na França entre muitos franceses desleais e degenerados. (LÉRY, 2009, p.235-236; LÉRY, 1578, p. 321-325)[577]

[576] No original: “Non pas quant à ces Barbares qu'ils se facent la guerre pour conquerir les pays & terres les uns des autres, car chacun en a plus qu'il ne luy en faut: moins que les vainqueurs pretendent s'enrichir des despouilles, rançons, & armes des veincus, ce n'est pas di-je tout cela qui les meine. Car comme eux mesmes confessent n'estans poussez d'autre affection que de venger, chacun de son costé, ses parens & amis qui par le passé ont esté prins & mangez, à la façon que je diray au chap. suyvant, ils sont tellement acharnez les uns à lencontre des autres, que qui conque tombe en la main de son ennemi, sans autre composition, il faut qu'il s'atende d'estre traitté de mesme: c'est à dire assommé & mangé. Qui plus est, si tost que la guerre est une fois declaree entre quelques unes de ces nations, tous allegans qu'a tendu que l'ennemi qui a receu l'injure s'en ressentira à jamais, c'est trop laschement fait de le laisser eschaper quand on le tient à sa merci: leurs haines sont tellement inveterees qu'ils demeurent perpetuellement irreconciliables.”

[577] Original: “Quant à leur charité naturelle, se distribuans & faisans journellement presens les uns aux autres des venaisons, poissons, fruits, & autres biens qu'ils ont en leur pays, ils l'exercent de telle façon, que non seulement

Um dos cuidados traçados em pesquisa precedente e também nesta, foi a troca de fontes com o fito de mapear as diferenças de percepções. Contudo, ao menos à primeira vista, as implicações mostram-se adequadamente similares, sem perceptíveis dissonâncias de apreensão e síntese do que ocorria no Atlântico do Sul, isto quanto à naturalidade com que viviam estes povos nos caracteres descritos no presente projeto. Por exemplo, escapando das narrativas francesas para as obras erigidas por espanhóis, em direcionamento de olhar para povoamentos geograficamente situados mais ao centro da América do Sul, utiliza-se Christoval de Acuña e *Relation de la Riviere des Amazones*. Nesta obra, as apreensões são similares por todo o texto:

> Capítulo XLIII -. Suas disposições e inclinações.
> Pode-se dizer que, em geral, todas estas pessoas são de boa disposição, de bons gestos e de cor não tão tostada como os do Brasil. Têm bom entendimento e habilidades maravilhosas com as armas à mão. Sua conversa é suave e pacífica, e as suas inclinações muito boas, como se podia notar que não tinham a menor dificuldade em nos confiar as suas vidas e os seus bens; permaneceram conosco durante muito tempo sem suspeita ou desconfiança, comeram e beberam com os nossos sem nunca mostrarem que tinham medo de nada.
> Davam-nos suas casas para acomodar-nos, recolhendo-se, todos juntos, em uma ou duas das maiores habitações da aldeia. Os índios que trouxemos conosco fizeram-lhes mil insolências e mil insultos, sem que nos fosse possível detê-los; mas sofreram-nas sem se queixarem, e nem sequer mostraram ressentimento. Tudo isto, juntamente com o pouco apego que demonstram pelos seus ídolos, dá grande esperança de que se tivermos a sorte de lhes pregar a doutrina do Evangelho, e o conhecimento do verdadeiro Deus do céu e da terra, não será difícil torná-los bons cristãos. (ACUÑA, 1682, p. 235-238, Tomo II)[578]

un Sauvage, par maniere de dire, mourroit de honte s'il voyoit aupres de soy son prochain, ou son voisin avoir faute de ce qu'il a en sa puissance, mais aussi, comme je j'ay experimenté, ils usent de la mesme liberalité envers les estrangers leurs alliez (…) Bref il m'est malaise d'exprimer la bonne chere qui nous fut faite lors par ces Sauvages, lesquels à la verité, pour le dire en un mot, firent en nostre endroit ce que saint Luc dit aux Actes des Apostres, que les Barbares de l'Isle de Malte pratiquerent envers saint Paul, & ceux qui estoyent avec luy apres qu'ils eurent eschappé le naufrage dont il est la fait mention".

[578] Original: "On peut dire qu'en general tous ces Peuples-là font bien faits, ils ont un air agreable, & font d'une couleur bien moins olmaftre que ceux du Brezil, ils ont bien de l'esprit, & une merveilleuse adresse pour toutes les armes de la main ; leur conversation est douce & paisible, & leurs inclinations fort bonnes : nous le reconnûmes assez en tous ceux avec qui nous eûmes quelque comerce, car ils eurent d'abord fi bonne opinion de nous, qu'ils ne firent pas la moindre difficulté de nous confier leurs vies & leurs biens ; ils demeurèrent long temps avec nous sans soupçon & fans défiance, & mangerent & burent avec les nostres sans jamais témoigner qu'ils appréhendassent rien; ils nous donnerent mesme leurs cases pour nous loger, & plusieurs familles se retirerent ensemble dans une ou deux cases de leurs habitations pour nous laisser les autres. Les Indiens que nous avious avec nous leur firent mille insolences & mille insultes, sans qu'il nous fust possible de les en empescher; mais ils les souffrirent sans se plaindre, & n'en témoignèrent pas mesme aucun ressentiment. Tout cela joint au peu d'attachement qu'ils témoignent avoir pour leurs idoles, donnent de grande espérances que si le bonheur nous arrive de leur prescher la doctrine de L'Evangile, & la connaissance du vray Dieu du Ciel & de la terre, il ne faire pas difficile d'en faire de bons Chrétiens."

Outro desígnio de citação seria que, tais relatos lançam novas perspectivas interpretativas que, rechaçam por exemplo, os críticos da benignidade do bom selvagem do filósofo Jean-Jacques Rousseau. Ou críticos das formas tracejadas e empregues pelo filósofo inglês John Locke ao tratar sobre o estado de natureza. Tanto mais por um importante detalhe: os relatos franceses se fiavam em alianças realizadas aos Tupinambás. Quanto a esses últimos, nossa literatura sofreu forte influência e parcialidade da visão portuguesa, que os retratava como um grupo irracional e beligerante, por lhe serem antagônicos. Tal contraste, faz refletir qual idéia teriam os modernos se tivessem lidos os relatos dos jesuítas portugueses, que se mostravam muito mais benignos e elogiosos aos agrupamentos étnicos de seu contato, ao menos no que se convencionou chamar por América Portuguesa e Espanhola.

Frisa-se ainda interessante aspecto: por vezes, atribuíram-se a tais filósofos a pecha de trabalhar com premissas fictícias, *ou*, puramente hipotéticas. Critica muita das vezes perfeitas por eminentes comentadores — muitos deles, sem vislumbrar o prisma histórico em que se baseavam. Nesse sentido, em lavra e diegese empreendida por Yves D'Évreux (1613-1614), segue apertada síntese que demonstra a equivocidade de tal vereda:

> Sêneca, ao dar as regras para se viver tranqüilamente uns com os outros, sem nenhuma altercação, acrimônia ou descontentamento, diz que os superiores devem comportar-se em relação aos inferiores de tal forma que não demonstrem um só ponto, por pequeno que seja, de soberba ou presunção devido à sua posição. E os inferiores devem esforçar-se para viver corretamente, respeitar os seus superiores, e isso não pelo temor de receber algum castigo e sim pela simples reverência pelo cargo que aqueles ocupam. Em relação a todos em geral, deve-se mostrar boa vontade, doçura e equanimidade no semblante e, se for a ocasião ou a companhia exigir, uma alegria com modéstia, e que os risos nunca resultem de agravo a ninguém.
> *Essas normas estabelecidas por um filósofo pagão são cumpridas pelos selvagens do Brasil*, segundo o que pude ver e reconhecer ao conversar com eles. *Eu gostaria que nós cristãos praticássemos as mesmas coisas na convivência que temos*, sem o que é impossível viver, pois a sapiência de Deus quis que o homem fosse um animal político e que convivesse com seus semelhantes.
> *Nós provocaríamos uma maravilhosa metamorfose, pois, o que é puramente natural naqueles selvagens, seria em nós virtude e mérito* (YVES, 2009, p. 191, grifo nosso)
> (…)
> Sócrates costumava dizer que, assim como o vinho ácido e amargo é de digestão difícil, e desagradável de se beber, os temperamentos rudes, ásperos e aborrecidos são incômodos para conversar com os homens. Plutarco escreve que, assim como o som agudo de panelas e vasos quebrados provoca a ira dos tigres, de tal forma que atacam violentamente aqueles que emitem esses sons tão importunos e desagradáveis, os maus caracteres e os maus temperamentos, entre os homens, têm as mesmas conseqüências. *Verificamos que esta prática*

> *se fundamenta na natureza, pois os selvagens fogem dos temperamentos rudes e das índoles ríspidas*.
> Ficam extremamente aborrecidos quando vêem um dos seus importunar o vizinho, o que chamam de Moïaron, ou então quando há uma discussão, chamada de Oroacap. Quando encontram pessoas com esse tipo de temperamento, eles a evitam, e tomam cuidado para não se deixar envolver numa discussão. Ainda fazem mais, pois avisam os franceses seus compadres para não pedirem nada a essas pessoas. Se, por acaso, suas mulheres têm essa índole, eles ficam muito embaraçados, e tentam livrar-se delas, permitindo-lhes que vão viver em outro lugar. (YVES, 2009, p. 199, grifo nosso)
> (…)
> *Entre as perfeições naturais que observei por experiência nestes selvagens, relevo uma justa misericórdia*. Quero dizer com isso que eles são desejosos de ver executar a justiça com os maus, quando estes cometeram maliciosamente algum crime. Por outro lado, desejam que se faça misericórdia àqueles que, por acidente e acaso, caíram em algum erro. Quero mostrar isso para o leitor no espelho de um belo exemplo, que é o seguinte. (YVES, 2009, p. 153, grifo nosso)
> (…)
> Poderia citar aqui vários outros exemplos, mas esses já são suficientes. Eles temem profundamente as pessoas iradas que chamam de *Poromotare-vim*; avisam os outros quando eles estão com raiva, dizendo: "*Chèporomatare-vim*, estou com raiva; ninguém fala então, mas tentam acalmá-lo como podem. É o que chamam de *Mogerecoap*, isto é, acalmar alguém. *Aïmogerecoap*, acalmo alguém que está com raiva.
> Aconteceu que dois ou três homens de nosso grupo deixavam-se muitas vezes levar pela cólera, nas aldeias onde se encontravam. Os principais do lugar foram logo se queixar no Forte São Luís, e pedir que esses franceses fossem mandados embora; pediram também que ficassem no Forte porque, diziam, isso os assusta muito, principalmente às crianças. Fizemos o que pediam.
> (…)
> É natural que esses selvagens fujam assim da raiva e de suas conseqüências, pois essa paixão opõe-se frontalmente à índole do homem e o torna completamente embrutecido (YVES, 2009, p. 200-201, grifos do autor).

Com isso, a proposta de pesquisa propõe reconstruir em leitura tanto horizontal, *qual seja*, com maior amplitude possível, quanto vertical — com a maior profundidade factível dado o tempo de mestrado — os relatos de viagens dos colonos e viajantes franceses, focando especialmente os aspectos históricos sobre esta ocupação e, buscando compreender como as primeiras representações dos povos originários feitas foram recebidas, refletindo sobre a natureza dessas descrições, e o impacto nas percepções européias, além de analisar a dinâmica do exercício de poder entre franceses e os povos nativos, além de explorar tanto quanto possível as múltiplas perspectivas envolvidas neste processo, para então trazer esses mesmos resultados a outro campo de pesquisa, qual seja, a de Filosofia Moderna.

FONTES E REFERÊNCIAS CONSULTADAS

ACUÑA, Cristóbal de. Relation de la rivière des Amazones. Tome II. Trad. Par feu Marin le Roy, sieur du Parc et de Gomberville, Paris, 1682.

ACUÑA, Cristóbal de. Relation de la rivière des Amazones. Tome III. Trad. Par feu Marin le Roy, sieur du Parc et de Gomberville, Paris, 1682.

AMADO, Janaína. Brasil 1500: *Quarenta Documentos*. Brasilia-DF: Editora UnB, 2001.

BARROS, José D.'Assunção. História comparada: *da contribuição de Marc Bloch à constituição de um moderno campo historiográfico*. Revista História Social, n. 13, p. 7-21, 2007.

BORIS, Fausto. História do Brasil. São Paulo-SP: Editora USP, 2018.

BOXER, Charles. R. O império marítimo português: *1415-1825*. Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo-SP: Editora Companhia das Letras, 2002.

D'ABBEVILLE, Claude. Histoire de la mission des pères Capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines Paris, F. Huby, 1614.

D'ABBEVILLE, Claude. História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas. São Paulo-SP: Editora da Universidade São Paulo, 1975.

DEL PRIORE, Mary. História da Gente Brasileira. Vol. I Colônia. São Paulo-SP: Editora LeYa, 2016.

FRAGOSO, João. O Brasil Colonial Vols. I-III. Rio de Janeiro – RJ: Editora Civilização Brasileira, 2014.

HUE, Sheila. Primeiras Cartas do Brasil: *1551-1555*. Rio de Janeiro-RJ: Editora UnB, 2006.
LÉRY, Jean de. Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amerique, A La Rochelle: Pour Antoine Chuppin, 1578.

LÉRY, Jean de. História de uma viagem feita à terra do Brasil: também chamada América. Trad. Maria Ignez Duque Estrada. São Sebastião – RJ: Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

LINHARES, Maria Yedda. História Geral do Brasil. 9ª Edição. Rio de Janeiro-RJ: Editora Elsevier, 2000.

MESGRAVIS, Laima. História do Brasil Colônia. São Paulo-SP: Editora Contexto, 2022.

MOTA, Carlos Guilherme. História do Brasil: uma interpretação. São Paulo-SP: Editora 34, 2015.

THEVET, André. La Cosmographie Universelle D'André Thevet Cosmographe du Roy. A Paris. Chez Pierre l'Huillier, 1575.
THEVET, André. Cosmografia Universal de André Thevet Cosmógrafo do Rei. Rio de Janeiro-RJ: Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

VAINFAS, Ronaldo. Antônio Vieira: *Jesuíta do rei*. São Paulo-SP: Editora Companhia das Letras, 2011.

VAINFAS, Ronaldo. A Heresia dos índios: *Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo-SP: Editora Companhia das Letras, 2011.

VIEIRA, Antônio. Essencial. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 2011.

YVES, D'Évreux.. História das coisas mais memóraveis ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614. Trad. Marcela Mortara. São Sebastião: Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

TERRITÓRIO E IDENTIDADE: COLETIVOS POPULARES E PRÁTICAS DE MEMÓRIA NA REGIÃO DE SÃO PAULO

Autor: Anderson Vannucci[579]

Busca-se entender a relação construída entre os movimentos sociais urbanos e as práticas culturais ligadas à memória e ao patrimônio e como contribuem para a apropriação e significação do território por esses movimentos, nesse contexto a conexão destes grupos com os territórios onde vivem é fundamental no processo de construção de sua identidade coletiva. Propõe-se a pensar a aproximação que é construída entre o patrimônio cultural e o conceito do direito à cidade, a partir do sentido como os grupos utilizam o patrimônio como instrumento para ocupação do espaço urbano de através das memórias presentes no seu território, pensando assim no patrimônio cultural também como um recurso para as lutas sociais dessas comunidades.

Introdução

Esta comunicação parte de uma pesquisa de doutorado em andamento que se propõe a estudar a relação que se estabelece a partir dos movimentos culturais com as questões da memória e do patrimônio, onde interessa refletir sobre os processos por meio dos quais as práticas culturais referidas à memória e ao patrimônio contribuem para a apropriação e significação do território por movimentos culturais, entendendo que em tais processos os sentidos atribuídos a memória e ao patrimônio se constituem como um dos lócus da identidade local que esses grupos estão construindo.

Nesse contexto a conexão destes grupos com os territórios onde vivem, se divertem, se encontram e se organizam é fundamental no processo de construção dessa nova identidade e,

[579] Doutorando em História pela UFG. Email: vannucci_clio@hotmail.com. Orientador: Dr. Yussef Daibert Salomão de Campos. Financiamento pela CAPES.

como consequência, também o patrimônio e a memória com os quais esses grupos buscam se conectar estão ligados a esse território e a de que forma se apropriaram dele.

Nos propomos a pensar a aproximação que é construída entre o patrimônio cultural destas regiões e o conceito do direito à cidade, a partir do sentido como os grupos utilizam o patrimônio como instrumento para ocupação do espaço urbano de suas regiões através das memórias presentes no território, pensando assim no patrimônio cultural como um recurso para as lutas sociais dessas comunidades.

Para isso analisamos as táticas dos coletivos nas quais o patrimônio serve como um instrumento para produzir outras memórias sobre a história da cidade, eles também promovem outras formas de salvaguardar o patrimônio através das quais são constituídas novas práticas patrimoniais, pois esses coletivos se propõe a produzir um novo olhar sobre o patrimônio de seus territórios, através da construção de uma relação entre patrimônio cultural e território como formas para a reprodução da vida.

Também se apresenta a importante questão da democratização da memória e do patrimônio que deve chegar aos meios populares não apenas como algo dado ~~pelas instituições~~ mas antes como um valor atribuído pela própria comunidade.

Para este fim iremos analisar três grupos que trabalham com a memória e o patrimônio em seus territórios; o CPDOC Guaianás centro de pesquisa e documentação que atua nos bairros de Guaianases, Lajeado e Cidade Tiradentes, a AAPAH Associação de Amigos do Patrimônio e Arquivo Histórico de Guarulhos e finalmente o coletivo Ururay que tem sua área de atuação toda a zona leste da capital paulista.

AAPAH: A Associação de amigos do patrimônio e do arquivo histórico de Guarulhos surgiu em 2009 na cidade da região metropolitana de São Paulo, porem sua origem está ligada a grupos que já atuavam desde o inicio dos anos 2000 na defesa do arquivo histórico e do fortalecimento do turismo na cidade.

> Alguns pontos são cruciais para o início da AAPAH, o primeiro era o problema de o Arquivo Histórico estar localizado na Casa Amarela e não ser um local apropriado para o armazenamento dos documentos e além de ser um espaço pequeno. Assim parte importante do acervo ficava guardada nas dependências do Ginásio Paschoal Thomeu, também conhecido como Thomeuzão. Os documentos históricos estavam sendo perdidos, pois não havia a devida triagem e um local apropriado para conservação de documentos, fotos e outros materiais.
> Entre os anos de 2009 e 2012, a atuação da AAPAH se manteve nos moldes de movimento social mesmo com seu CNPJ legalizado, atuando de forma combativa aos desmandos contra o patrimônio cultural de Guarulhos. A

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

> associação foi mantida financeiramente e regularizada por meio de eventos e vaquinhas organizadas pelos associados. Os encontros aconteciam no Adamastor, na Casa dos Cordéis e no HLinguiça, onde foi decidido a retirada da cadeira no Conselho de Patrimônio Histórico após o destombamento da Casa Saraceni, nesses lugares também foram pensados o primeiro Abraço na Casa José Maurício (2011) e o protesto contra a demolição do casarão que ficava no estacionamento do Shopping Internacional (https://aapah.org.br/historia-da-aapah/)

CPDOC Guaianás: O Centro de Pesquisa e Documentação Histórica Guaianás – CPDOC Guaianás, auto intitulado como "um coletivo de pesquisadores periféricos" segundo suas próprias palavras:

> O Centro de Pesquisa e Documentação Histórica Guaianás nasce da vontade de trabalhadoras e trabalhadores, ligados aos movimentos culturais, de pesquisar os bairros de Lajeado, Guaianases, Cidade Tiradentes e São Mateus dos quais são residentes. Tem o intuito de estabelecer um espaço de referência da memória social e de valorização à pesquisa e registro dos bens culturais (material e imaterial), e assim preservar os casos, imagens e histórias presentes sobre sua ocupação urbana e manifestação cultural. A idealização deste espaço tem seu nascimento em 2012 vinculado ao Movimento Cultural dos Guaianases, mas será em 2014 com o desenvolvimento do seu primeiro projeto "Nas Divisas do Muro da História" com apoio do Programa de Valorização à Iniciativas Culturais (VAI) que a ideia começa a ganhar materialidade. Em 2015 torna-se um Ponto de Cultura com o projeto "Nas Trilhas dos Guaianás" pelo programa Cultura Viva da cidade de São Paulo em conjunto com o Ministério da Cultura. Atualmente desenvolve o projeto "Passagem Funda" com subsídio do Fomento à Periferia da Prefeitura de São Paulo. (https://cpdocguaianas.com.br/quem-somos)

Coletivo Ururay: o processo de formação do coletivo ocorre ~~-~~em 2014 na Penha como consequência do seminário sobre patrimônios históricos da zona leste realizado em 9 de Agosto no Teatro Martins Pena na ~~Penha -~~.Penha. O grupo se dedica a pesquisar e divulgar os patrimônios culturais materiais e imateriais da zona leste ~~e, desde~~c, desde o seu ~~surgimento,~~ realizou ações nos bairros da Penha, Mooca, São Miguel Paulista ~~e Itaquera~~e Itaquera.

Ele surgiu como um desdobramento do Movimento Cultural Penha, uma Organização não Governamental, fundada no bairro da Penha em 23 de junho de 2001, mas sua origem enquanto movimento popular data de meados de 1984, quando um grupo de artistas, músicos, atores, produtores culturais, entre outros se encontrava no Teatro Martins Penna para organização de eventos e atividades na área de teatro e música, participando na organização das

Praças de Arte no Largo do Rosário da Penha em 1985 e na comissão executiva do I Congresso de Movimentos Populares de Cultura em outubro do mesmo ano.

Ao tratar sobre a ampliação do conceito de patrimônio histórico no século XX o historiador François Hartog afirma que no caso dos espaços públicos urbanos isto ocorre através de um processo que ele chama de revitalizar reabilitando as áreas consideradas históricas dos centros urbanos valorizando o passado mas sem perder os olhos para o futuro, mas ele percebe uma atitude diferente em relação a outros tipos de territórios e as suas memórias:

> Quando este passado fazia falta, contribuindo ao mal estar das periferias e cidades-dormitório, ele foi trazido a tona. Produziram-se lugares de patrimônio urbano pra construir identidade. Como? Escolhendo uma historia que se torna a história, da cidade ou do bairro, a sua historia: historia encontrada, reencontrada ou exumada, depois mostrada, em torno da qual se organiza, em todos os sentidos da palavra, "a circulação". (Hartog, 2015, p.234)

Se organizar em torno dessa circulação, ou seja, articulação em torno de suas memorais locais é parte dos debates propostos pelos coletivos citados acima. Nesse sentido nossa pesquisa a busca entender a origem desse mal estar e como alguns grupos têm se dedicados a reencontrar ou mesmo exumar suas memórias locais para a construção de sua identidade.

Patrimônio e território

Para Nora os chamados lugares de memória são um processo específico de nosso tempo onde sente-se uma espécie de sentimento de ruptura com ao passado e de esfacelamento da identidade do ser, nesse caso os lugares de memória são valorizados por que neles um sentimento de continuidade se torna residual, ou seja, são espaços criados pelos indivíduos contemporâneos diante da crise da vida moderna, neles eles se identificam, unificam e se reconhecem como agentes do seu próprio tempo e como sujeitos.

Podemos pensar a partir da ideia presente em Nora sobre os lugares de memória como restituição de fios partidos com o passado como uma necessidade dos grupos minoritários em nosso pais como a polução negra, indígena e no caso de nossa pesquisa a população periférica, a partir do qual a necessidade de construir lugares de memória se torna importante para buscar a s sua origens e construir uma identidade autônoma, nesse sentido a ruptura com o passado e a memória da modernidade tratado por Nora se aplica de modo específico juntos a esses grupos socais marginalizados como ele bem indica.

Ele ainda afirma que o dever de memória fez de cada um historiador de si mesmo, o que fez com a historia saísse do domínio exclusivo dos historiadores profissionais, nesse sentido todos os corpo constitutivo da sociedade inclusive aqueles que pertencem a determinados grupos étnicos e as minoria sociais sentem a necessidade da busca pelas suas origens.

Nigro propõe o conceito de territórios do patrimônio a partir da ideia de que os valores dessas regiões são construídos a partir da apropriação coletiva, Alem disso a introdução do chamado ideário territorial para dentro das políticas patrimoniais traz consigo a incorporação de redes de sentido e de valores existentes a partir das vivencias socais em torno dos patrimônios, com isso a redescoberta e a valorização das dinâmicas locais dos territórios urbanos demonstra a valorização das dinâmicas de usos dos bens culturais que colaboram para garantir uma maior legitimidade a esses bens patrimoniais.

A relação cruzada entre patrimonialização e territorialização trazida por De Meo afirma que assim como o território o patrimônio não existe a priori, assim para o autor patrimônio e território participam de uma mesma construção dialética em pelo menos dois domínios, ambos tem uma dupla natureza material e ideal, que com o passar do tempo vão de desmaterializando e se tornando cada vez mais abstrata, o outro está no entrelaçamento das funções e dos efeitos em ambos os casos, no desenvolvimento local.

A patrimonialização criada redefine ou reforça o território, mas ela não cria um único sentido de centralidade, pois às vezes é a partir das margens que ela se exerce seus efeitos.

> Assim, os objetos, bens, serviços, eventos, monumentos, locais e paisagens patrimoniais, organizados ou não em rede ou “cesta", confirmam a sua capacidade de produzir uma variedade de modos de território: políticos, econômicos, ideológicos e memória. O seu papel como uma ponte entre o patrimônio e território mobiliza às vezes sistemas complexos de atores. Mas sabemos que territórios se afirmam como formas sociais do espaço mais aptos a suscitar vocações e funções (associativas, políticas, mais raramente econômicas) dos atores, assim como constituí-los em verdadeiros sistemas de ação, animados de uma intencionalidade e de projetos comuns (Di Meo, Buléon, 2005, p21)

Segundo Pratz pode ser pensada uma diferenciação entre o patrimônio localizado e o patrimônio local, sendo que o primeiro é valorizado para além do local onde se encontra, tem um valor intrínseco, quanto ao segundo o autor chama de localidades sem patrimônio, ou seja, com um patrimônio que só tem valor para a própria comunidade.

O patrimônio local é aquele que possui significado para uma determinada localidade que para o autor pode ser uma delimitação territorial ou administrativa habitava por uma

comunidade que se relaciona entre si, que pode ser um bairro, um distrito, ou uma comunidade qualquer.

Ele afirma que os mesmos princípios são posto em valor pelas populações locais quando se trata do chamando patrimônio local, no entanto uma diferença é fundamental, o significado. Posto que os diversos lugares, objetos e manifestações culturais se relacionam intensamente com a bigrafia dos habitantes da comunidade e de suas relações, nesse processo a população acabar colocando esses significados à frente dos princípios da externalidade cultural no processo de valorização do seu patrimônio, nesse sentido converter o que é mais significativamente importante para a comunidade como passível de ser patrimonializado se torna uma estratégia bastante eficaz de preservação.

> *La concepción del patrimonio local como foro de la memoria y bando de ensayos para la reproducción social, nos llevará con seguridad a desbordar los limites de lo que se concibe tradicionalmente como patrimonio y gestión patrimonial, y nos veremos implicados e otro tipo de dinámicas locales, singularmente todas aquellas que comporten procesos de reflexión u proyección de la comunidad hacia su futuro. De ninguna manera podemos rehuirlo.* (Pratz, 2005, p.31)

Sendo assim a memória será o fator determinante para a construção dos referentes que são base dos discursos identitarios da comunidade local, nesse sentido a memória se constitui num conjunto de discursos construídos sobre a comunidade a partir da própria comunidade, um recurso permanente do passado pra interpretar o presente e projetar o futuro, no coração do processo da reprodução social.

Políticas de preservação e movimentos sociais

Um dos quatro modos de conceber o patrimônio segundo Canclini e o chamada participacionista, nele a conservação do patrimônio cultural se baseia na relação que ele possui em relação as necessidades socais presentes, e em um processo democrático de selecionar esses bens culturais, onde está presente a participação social, a multiplicidade de culturas de modo a evitar a monumentalizacao ou coisificação dos objetos, sendo que nele existe a associação entre objetos e pessoas.

A ideia de usos sociais do patrimônio se baseia na observação de que os bens produzidos na sociedade são apropriados de forma desigual porque vivemos em uma sociedade desigual.

A partir dos anos 1980 com o declínio da ditadura a participação e a organização popular se fortaleceu na sociedade em todos os níveis e como consequência na área do patrimônio visto que a democratização dos patrimônios culturais levava também a uma democratização da gestão desses patrimônios.

Umas das tentativas de ampliar essas políticas veio com constituição de 1988 que ampliou as forma de preservação e gestão do patrimônio de forma a incluir mais setores da população, alem disso também previu que caberia aos municípios a gestão do patrimônio, a partir de então começaram a surgir conselhos gestores e conselhos comunitários dedicados a proteção do patrimônio, novos modelos de governança são propostos.

A partir dos anos 1980 associações civis de defesa do patrimônio foram surgindo em são Paulo sendo algumas delas dedicadas a preservação de bens culturais em bairros de classe media e alta, mas também houve movimentações em regiões mais periféricas da cidade.

> A emergência desse ideário *territorial* pressupõe a incorporação nas práticas de preservação das redes de sentido e valores criadas a partir das vivências sociais dos bens patrimoniais. Assim, é com base na redescoberta e revalorização das dinâmicas locais dos territórios urbanos que se firmam as recentes trilhas preservacionistas. Valoriza-se a dinâmica de *uso* em que estão inseridos os bens culturais, a fim de garantir a legitimidade e, mesmo, a eficácia das políticas de defesa do patrimônio. (Nigro, 2014, p. 51).

As formas de atuação desses grupos se baseavam na utilização de abaixo assinados, manifestações públicas e a contração de especialistas para a emissão de pareceres, havia também pressão política pelos canais institucionais de representação, alem disso as ações em geral se concentravam em bens ameaçados de desaparecimento e continham um sentido de urgência nas ações de preservação.

Em sua dissertação sobre os territórios de memória em são Paulo Nigro define três características com base na cidadania destes grupos, gestão urbana cooparticpativa, retomada da esfera pública e território como lócus preferencial.

Elas foram motivadas por algumas mudanças nas práticas preservacionistas, alem do distanciamento entre a falta de participação direta nas pautas institucionais de preservação,

Apesar destas iniciativas em 2007 Maricatto publicou um artigo chamado “Nunca fomos tão participativos”, onde trata da frustração dos movimentos sociais devido a falta de espaço nos conselhos e fóruns como gostariam, isso se deve segundo ela a um processo de burocratização destes espaços e da intervenção política governamental excessiva, nesse sentido a crítica mostra a falta de efetividade na construção dos instrumentos de participação social.

Alem disso há uma critica por parte de especialistas sobre os limites da participação a partir da ideia de sociedade civil com um grupo diferente do estado e homogêneo sem considerar as lutas e disputas dentro desse espectro.

Em seu artigo Scifone traz a proposta de pensar a constituição do patrimônio cultural para alem do interior das instituições, propões a pensar o processo de patrimonialização de baixo para cima, ou seja a partir da organização dos grupos socais em prol da suas memorais locais e comunitárias. Também ressalta a aproximação entre patrimônio cultural e o direito a cidade e a luta por uma cidade mais humana e menos desigual.

Ela também vê o alargamento do campo do patrimônio a partir de dois movimentos articulados, da abertura no campo teórico a novas formas de pensar o patrimônio cultural, e na questão prática com a criação de novas demandas sociais pelo patrimônio.

Os coletivos e a memória urbana

A emergência dos novos movimentos sociais organizados em coletivos dedicados em geral a prática cultural ocorre a partir dos anos 2000 revelando dinâmicas nas quais se constituem novas práticas de atuação social e política para/nas cidades. Desde então, tais ações culturais têm levado à construção de novas identidades locais para as regiões afastadas do centro da cidade, assumindo também relevância ~~como práticas~~como práticas políticas que contribuem para gerar um processo de maior autonomia para a construção de uma identidade periférica.

Estes movimentos, embora assumindo uma feição nova no campo da militância política e cultural possuem também uma relação de continuidade com tradições de movimentos populares anteriores e que nessas regiões e que, de formas diferentes, já se dedicavam as questões ligadas a memória coletiva. No entanto, estruturados através de uma organização horizontal, esses movimentos trazem de novo o fato de ~~terem a~~terem a ação cultural articulada a memória e ao patrimônio como instrumento de luta.

Essa prática propõe pensar para alem dos instrumentos tradicionais de patrimonialização de cima para baixo, a participação popular constrói com seus próprios instrumentos de proteção, podemos citar, por exemplo, os casos do Cais estelita no Recife, da antiga fábrica de cimento de Perus e do parque Augusta na cidade de São Paulo.

O processo iniciado no cais Estelita foi reconhecido nacionalmente e nele os grupos envolvidos pleiteavam, por exemplo, o tombamento da paisagem cultural da região do antigo porto, o que significava limitar a altura das construções a fim de evitar a derrubada dos armazéns

e a construção de arranha céus que iriam alterar muito a dinâmica da região, também os usos a serem atribuídos aos antigos armazéns foram tema do debate público, assim sendo:

> O Cais Estelita assumiu recentemente grande protagonismo na discussão do papel contemporâneo do patrimônio cultural, ao ser o centro de uma disputa não somente sobre sua preservação material, mas também - e principalmente - sobre seu potencial público e de influência na paisagem da cidade.(...) O Cais Estelita assume características de ressonância segundo definição de Gonçalves (2005), uma vez que demonstra grande poder de mobilização popular ao invocar subjetivamente suas "forças culturais e seu dinamismo". Recife como resultado de uma diversidade de processos históricos e atuais, que emergem mais recentemente, manifesta no sítio escolhido referência identitária ressignificada ao ser constituído a partir de marcos históricos, e contrastes marcados com "novas" arquiteturas. (Santos et al, 2021, p. 01)

O surgimento de coletivos originados na sociedade civil dedicados a defesa do patrimônio e da memória coletiva em São Paulo acontece a partir do ano de 2011 com o surgimento da REPEP (rede Paulista de educação patrimonial) que busca realizar ações em todas as regiões da capital e do interior do estado.

Essas diferentes perspectivas permitem analisar as estratégias para se relacionar com o território através do patrimônio através de estratégias diversificadas, pois se trata as recuperação e produção de memórias urbanas tensivas e não planificadas, sendo os grupos autônomos e poucos afeitos as formas mais tradicionais de institucionalidade.

Os coletivos locais populares propõem novas formas de patrimonialização para alem do tombamento, deve-se discutir as diversas faces deste processo que inclui a população como agente ativo da construção do patrimônio e não apenas um mero auxiliar das políticas públicas, dando novos sentidos ao patrimônio através de suas próprias formulações e métodos.

Nesse sentido deve-se ressaltar a utilização das diversas práticas culturais no território para a mobilização do patrimônio como forma de contestação social, sendo utilizados cursos, oficinas, alem de caminhadas temáticas, festivais entre outros.

Os coletivos tem por objetivo através da cultura e da memória do bairro a busca da apropriação dos seus espaços por diversos grupos sociais, eles defendem que as ações culturais podem contribuir para potencializar os esforços em torno do desenvolvimento do bairro.

As performances culturais realizadas nos espaços públicos ressignificam a memória e instituem representações do ser, essa performance funciona como uma materialização do intangível que são os patrimônio culturais imateriais.

Barroso entende o território como espaço em uso, e que nossas representações sociais incidem sobre o espaço onde as partilhamos, entende também o patrimônio como prática social que se apropria do espaço e dá novo sentido a ele, onde ocorre a consciência patrimonial e onde sujeito e patrimonial se tornam parte do processo de territorialização.

> O patrimônio cultural imaterial são as práticas, as representações, as expressões, os conhecimentos e as técnicas, bem como os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados. Tudo isso só se efetiva enquanto patrimônio quando as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos os reconhecem como parte integrante do seu modo de vida. (Barroso, 2018, p. 155)

A prática de percursos históricos que abordam diferentes aspectos das regiões é algo que os grupos tem em comum, Certeau traz a ideia sobre as artes de fazer que são as práticas através das quais os usuário se reapropriam do espaço organizado a partir de sua atividades cotidianas, nele existe a ideia de um espaço que é praticado, sua diferenciação entre lugar e espaço onde o primeiro seria apenas uma ordenação onde os objetos se distribuem sem relação de coexistência entre sei, já o segundo ao contrario ele define com um lugar praticado.O autor também propõe três diferentes dispositivos simbólicos nos espaço vazios ocupáveis que se articulam criando realces entre os espaços e os significantes, sendo eles o crível, o memorável e o primitivo.

Para concluir Lefebvre traz o conceito de direito a cidade como uma nova forma de vida urbana a partir da qual se pode pensar a apropriação coletiva pela população dos espaços públicos da cidade de forma coletiva e não privada, nesse sentido ele se desdobra em direito a liberdade, a socialização e a habitar através da atividade participante e ativa no espaço publico.

Esse direito implica na prioridade dada ao valor de uso da cidade em resposta ao valor de troca imposta pela sociedade capitalista, sendo a cidade utilizada como obra aberta e nesse cenário a arte e vista como uma forma de restituir as múltiplas figuras de tempo e espaço apropriados pela população.

Nesse sentido nos propomos a pensar a questão do processo de patrimonilização do território juntamente como o processo de construção do direito a cidade.

Bibliografia

BARROSO, Eloisa Pereira. Patrimônio e performance cultural: experiência e territorialidade na conquista do espaço. *Anos 90*, Porto Alegre, vol. 25, n. 48, pp. 151-180, dez. 2018.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas*: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 2015.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2003.

DE MEO Guy. Processo de patrimonialização e construção de territórios. *Geosaberes*, vol. 5, nº especial(1), pp. 03-23. Dez/2014.

HARTOG. François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. São Paulo. Editora Autentica. 2015.

LEFEBVRE, Henri. *Direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2011.

MARICATO, Erminia. Nunca fomos tão participativos. *Revista sem terra*, ano X n° 43, pag. 17-20, Jan/Fev 2008.

NIGRO, Cintia. Patrimônio cultural e território urbano. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo, n°78, pp. 45-76, 2014.

NORA, Pierre. Entre memória e historia a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, ed. 10, pp. 7-28, dez/1993.

PRATS, Llorenç. Concepto e gestión del patrimonio local. *Cuadernos de antropología social* , nº21, Buenos Aires, pp. 17-35, 2005.

SANTOS, Aretha; SCAVONE, Isadora; SCHWERZ, João Paulo. Ressonância, resiliencia e ressignificação do Cais Estelita. UIA 2021 RIO: 27th World Congress of Architects. vol. 3, pp. 1259-1264, 2021.

SCIFONI, Simone. Patrimônio cultural e lutas sociais. *Espaço e geografia*. Vol.16 nº 2. pp. 515-528, 2013.

TERRITÓRIO E PODER NO REINADO DE FERNANDO III, O SANTO: UMA ANÁLISE DAS ESTRATÉGIAS DE APROPRIAÇÃO E CONTROLE DOS ESPAÇOS E RECURSOS (1230-1252)

Saymon da Silva Siqueira[580]

A intenção primeira neste texto é apresentar algumas reflexões preliminares obtidas no desenvolvimento da pesquisa de doutorado intitulada "Território e Poder no reinado de Fernando III, o Santo: uma análise das estratégias de apropriação e controle dos espaços e recursos (1230-1252)". O recorte apresentado tem como objetivo indicar algumas proposições para compreensão do desenvolvimento epistêmico da pesquisa a fim de analisar os processos de ocupação e conflitos pelos espaços, a partir do contexto histórico da *Reconquista*. Para isso, são utilizados os relatos cronísticos contidos na *Chronica regum Castellae*, a coleção diplomática fernandina, sobretudo, os conjuntos normativos forais entre os anos de 1230 e 1252. Desse modo, este texto se divide em dois momentos distintos: primeiro, uma breve apresentação e contextualização do objeto de pesquisa, especialmente, nos aspectos de sua elaboração, inserção histórica e pertinência. Posteriormente, são propostas algumas reflexões de caráter teórico-metodológico que acenam para as construções conceituais e de análise tipológica documental, finalizando com algumas indicações de resultados esperados.

Palavras-chave: Território. Reconquista. Fernando III. Recursos.

Introdução

Neste texto, a preocupação primeira reside em comunicar/socializar aspectos iniciais que fundamentam o trabalho de pesquisa de Doutorado intitulado: "Território e Poder no reinado de Fernando III, o Santo: uma análise das estratégias de apropriação e controle dos espaços e recursos (1230-1252)", sob orientação da Prof.ª Dr.ª Adriana Vidotte, no Programa de Pós-graduação em História (PPGH) da Universidade Federal de Goiás (UFG), com início em 2024.

A pesquisa tem como objetivo analisar o processo de ocupação e conflitos pelos espaços no reinado de Fernando III, o Santo (1201-1252, rei de Castela desde 1217 e de Leão desde 1230), a partir da análise de diplomas, crônicas e repartimentos produzidos pela chancelaria

[580] Doutorando em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás (PPGH-UFG). E-mail: saymon.siqueira@discente.ufg.br. Orientador(a): Prof.ª Dr.ª Adriana Vidotte. Bolsista pela Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

real, em uma temporalidade circunscrita entre 1230 e 1252. O recorte temporal se justifica pelo fato de que, durante esse período, o reino de Castela expandiu seu domínio territorial para o sul da Península Ibérica, além de somar-se o fato de que foram unificadas definitivamente as coroas leonesa e castelhana sob a regência de Fernando III, incorporando novos espaços e populações[581]. Essa expansão territorial foi acompanhada por uma série de mudanças que se expressaram nas práticas de apropriação, uso e gestão dos espaços e recursos.

Cumpre destacar a existências de aspectos teórico-metodológicos fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa proposta, especialmente, determinadas formulações conceituais, quais sejam, Reconquista e Fronteira[582].

Entretanto, cumpre elucidar alguns elementos sócio-históricos que motivam o enfoque em questão. Tornou-se sobejamente conhecido que a crise ambiental que enfrentamos coetaneamente nos convoca a refletir sobre as origens de certas relações Humanidade-Natureza, e sobre as possibilidades de construção de um futuro mais sustentável[583]. Como argumenta Guattari (1990):

> O planeta Terra vive um período de intensas transformações técnico-científicas, em contrapartida das quais engendram-se fenômenos de desequilíbrios ecológicos que, se não forem remediados, no limite, ameaçam a vida em sua superfície. Paralelamente a tais perturbações, os modos de vida humanos individuais e coletivos evoluem no sentido de uma progressiva deterioração. As redes de parentesco tendem a se reduzir ao mínimo, a vida doméstica vem sendo gangrenada pelo consumo da mídia, a vida conjugal e familiar se encontra frequentemente "ossificadas" por uma espécie de padronização dos comportamentos, as relações de vizinhança estão geralmente reduzidas a sua mais pobre expressão. [...] As formações políticas e as instâncias executivas parecem totalmente incapazes de apreender essa problemática no conjunto de suas implicações. [...] O que está em questão é a maneira de viver daqui em diante sobre esse planeta, no contexto da aceleração das mutações técnico-científicas e do considerável crescimento demográfico. [...] **Não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais**. Essa revolução deverá concernir, portanto,

[581] Quando Fernando III faleceu em Sevilla no ano 1252, havia somado às coroas de Castela e Leão, aproximadamente, 100 mil quilômetros quadrados de extensão. Significa afirmar que ao fim de sua vida, suas campanhas haviam promovido um aumento de 40% do território das coroas unidas (Martínez Díez, 1993, p. 249).
[582] Respectivamente, *Reconquista* e *Frontera*. Ainda que esses conceitos não sejam os únicos, em grande medida, outros conceitos estão associados à essas formulações nodais, de modo que enfocaremos em ambos, e os apresentaremos mais adequadamente na discussão dos "Pressupostos teórico-metodológicos".
[583] Tomemos como referência os 17 Objetivos para o Desenvolvimento Sustentável (ODS) que são apresentados na Agenda 2030 da Organização das Nações Unidas, da qual o Brasil é um dos 193 signatários. Destacamos aqui a meta 4 – Educação de qualidade, que é entendida como um dos elementos fulcrais para a consecução dos demais objetivos/metas. Nesse sentido, urge a necessidade de estudos que proponham mudanças qualitativas nas cosmovisões contemporâneas e que proponham novas orientações para as carências de sentido. (Organização Das Nações Unidas, 2015).

> não só às relações de forças visíveis em grande escala, mas também aos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo (Guattari, 1990, p. 7-9, grifo nosso).

Procuramos participar de algum modo da chamada "reorientação da produção de bens imateriais", reexaminando lugares de poder (quase) hegemônicos nas abordagens historiográficas. Referimo-nos, especialmente, aos matizes narrativos que foram fixados no período a que chamamos de Idade Média. A pesquisa que ora apresentamos, mesmo em suas incipientes incursões de pesquisa e levantamento bibliográfico iniciais, nos permitem perceber que junto à narrativa e memória histórica dominante, ressoam outros discursos que concorrem para sua constante revisão em uma contínua disputa (Pollak, 1989, p. 3-15). Como afirmaram Vidotte e Rui (2023, p. 145-146),

> Não se trata, evidentemente, de propor uma retomada de concepções passadas. Contudo, a compreensão de outras formas de estar no mundo pode nos oferecer ferramentas para refletir sobre nossas concepções. A alteridade do medieval pode nos ajudar a perceber que nossas concepções não são únicas e nos provocar para ser (Vidotte; Rui, 2023, p. 145-146).

A fim de investigar as interações entre as ecologias do meio ambiente e das relações sociais, sobretudo, pretendendo mitigar os efeitos da cosmovisão moderna e suas vicissitudes de apreensão da "imagem do mundo", é fundamental colocar em questão um dos conceitos mais evidentes e carregado de elementos da visão de mundo moderna, a saber, Reconquista.

Sem desconsiderar o que Ríos Saloma nomeou como "caráter polissêmico da formulação terminológica", Reconquista possui ao menos três significações: o processo histórico de lutas entre cristão e mulçumanos; o período particular compreendido de 718 (batalha de Covadonga) até 1492 (conquista de Granada); e o momento de conquistas militares feitas pelos cristãos e o processo de reorganização da localidade (Ríos Saloma, 2005, p. 414)[584]. Sendo essas significações pertinentes, e utilizadas muitas vezes como dispositivos intercambiáveis[585], pode-se ainda adicionar mais uma significação ao rol anterior, a saber: um modo de "referência ao programa ideológico sobre o qual se sustentou o movimento

[584] "*hizo referencia a un proceso histórico de lucha entre cristianos y mulsumanes; b) designó a un periodo histórico en particular que muchas veces se asmiló a la Edad Media y comprendía desde la batalla de Covadonga en 718 hasta la conquista de Granada por los Reyes Católicos en 1492; c) designó a un momento preciso en la historia marcado por la conquista de una fortaleza, villa o ciudad por los cristianos y su posterior reorganización política, administrativa y religiosa*" (Rios Salomas, 2005, p. 414).

[585] A respeito disso, os historiadores ibéricos já criticaram profundamente essa utilização com um baixo grau de problematização, principalmente, o uso realizado por historiadores não ibéricos. Exempli gratia, temos à crítica recebida por Lomax (2000).

expansionista das distintas monarquias hispano-cristãs sobre as terras de *Al-Andalus* durante a Idade Média" (Ríos Saloma, 2005, p. 380)[586].

A partir dessa longa temporalidade, propõe-se o recorte espaço-temporal castelhano-leonês, entre 1230 e 1252, período que corresponde ao reinado de Fernando III, o Santo. Outrossim, considerando-se a periodização proposta, cumpre destacar que as coroas de Leão e Castela encontravam-se unidas sobre a regência de Fernando III, do mesmo modo, sincronicamente, as campanhas de reconquista ganharam novo fôlego, proporcionando um acréscimo de espaços, recursos e populações demasiado significativas, como afirmado anteriormente. Logo, compreender os processos de ocupação e conflitos pelos espaços apresenta-se como um profícuo potencial historiográfico, de sorte que reside aí o interesse por tal reinado e seu ineditismo, dentro da abordagem objetivada. Outro elemento que corrobora com a afirmação reside no fato de que, a maior parte das abordagens, mesmo que contextuais e/ou indiretas ao período em discussão, possuem um forte matiz institucionalista (Coelho, 2014, p. 39-45), abordagem essa que pretendemos problematizar e apresentar outros caminhos epistêmicos e heurísticos alternativos a fim de suprir suas carências de sentido.

Pressupostos Teórico-Metodológicos

Dito isso, ainda que nosso objetivo não seja produzir uma biografia de Fernando III, é imprescindível que recuperemos alguns elementos biográficos e descritivos do rei e de sua pertença a círculos e tradições específicas, a fim de compreender sua relação com o aproveitamento[587] dos espaços.

Fernando III de Leão e Castela, nasceu nas festividades de São João, 24 de junho de 1201, em Zamora. Filho de Berenguela I de Castela (1180 - 1246, rainha de Castela desde 1217 e rainha de Leão entre 1197-1204) e de Alfonso IX de Leão (1171-1230, rei de Leão desde 1188). Ascendeu ao trono de Castela após a morte de seu avô Alfonso VIII de Castela (1155-1214, rei de Castela desde 1158/1169) e de seu tio Enrique I de Castela (1204-1217, rei de Castela desde 1214), por intervenção direta de sua mãe que abdicou da coroa em função da

[586] Há na historiografia, especialmente na historiografia ibérica, um debate entre os termos "restauração" e "reconquista". Mais do que simples vocábulos similares ou não, eles expressam posições políticas, institucionais e perspectivas onto-epsitêmicas. Desse modo, optamos por apresentar essa discussão dos "Pressupostos teórico-metodológicos".

[587] Grosso modo, o conceito de aproveitamento (*aprovechamiento*) no contexto do período medieval ibérico se relaciona com a forma como as terras, recursos naturais e mão de obra eram utilizados e explorados durante esse período histórico na Península Ibérica. (Luchía, 2020).

investidura do então jovem Fernando III. Inserido em redes de poder bem estruturadas, em grande medida, devido a Berenguela I, teve suas primeiras núpcias com Beatriz da Suábia (1198-1235, rainha consorte de Castela desde 1226) e segundas núpcias com Joana de Ponthieu (c. XIII - 1279, rainha consorte de Castela desde 1237 até 1252).

Fernando III destaca-se por ser o unificador definitivo dos reinos de Castela e Leão em 1230, separados desde a morte de Alfonso VII em 1157. Foi conquistador da parte sul-peninsular, especialmente, os reinos da Andaluzia histórica: Córdoba (1236), Múrcia (1241), Jaén (1246) e Sevilha (1248). Iniciou transformações importantes em um *sistema de alto nível de equilíbrio*[588] que estabilizava a administração dos reinos, especialmente, ao instaurar o *Fuero Juzgo* como código jurídico máximo de todo reino, o que acenava para a pretensão de uma certa coesão administrativa da longa espacialidade sob sua jurisdição[589], além de iniciar um modelo novo de aforamento na Andaluzia, que acabou por criar uma zona importante para a ação da realeza em oposição às enfeudações nobiliárquicas da nobreza castelhana no processo de conquistas, ainda que a longo prazo a estratégia não tenha logrado os objetivos desejados[590]. Esse processo permitiu a reorganização e criação mesma do espaço imaginado e concreto do que viria a ser Andaluzia histórica com seus três reinos[591].

Quando morreu em 1252, deixou quase toda a região sul da Península Ibérica sob domínio direto ou tributação[592], ainda que ocupada administrativamente até o reino de Sevilha, reino do qual não conseguiu ver finalizado o *repartimiento*.

Por fim, é importante destacar que o interesse pelo processo de conquista e reorganização da Andaluzia, a partir da conquista de *Córdoba* em específico, reside no impacto (simbólico e material) que possuía a conquista de uma localidade que outrora fora centro

[588] Tomamos este instrumental teórico de empréstimo de Chris Wickham (2012, p. 240-244), entendendo como referência a um "sistema complexo socioeconomicamente, mas que estava em equilíbrio, no sentido de que não precisava necessariamente mudar estruturalmente".

[589] Não ensejamos com isso pactuar intelectualmente com a tese de centralização de poder, sobretudo, como prelúdio do Estado Moderno. Pelo contrário, alertamos para a maior complexidade no que se refere ao funcionamento do poder e as demandas dos diversos grupos que integram o sistema político. (Francisco Olmos, 2003, p. 10; Coelho, 2014, p. 39-62).

[590] Cf. Rodríguez López, Ana. **La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana**: expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III. Editorial CSIC-CSIC Press, 1994.

[591] Como afirmou González Jiménez, definir a qual Andaluzia nos referimos é uma questão prévia a todos os trabalhos sérios sobre a história da região (González Jiménez, 2010, p. 21). Assim, há no mínimo, uma dupla acepção considerada. Andaluzia é entendida primeiro, como demonstra a *Chronica*, como a região sul peninsular sobre controle muçulmano, e, posteriormente, é entendida como a região das grandes conquistas da Castela fernandina, a Andaluzia dos três reinos: Córdoba, Jaén e Sevilla. Essa concepção permite melhor refletir acerca da Frontera no século XIII castelhano.

[592] Alfonso X de Castela, o Sábio (1221-1284, rei desde 1252), reforçou na epígrafe de seu pai sua característica de conqueridor e tributador de toda Espanna. (Primera Crónica General de España, 1955, p. 772-773).

administrativo de *Al-Andalus*, e que representava um forte centro de resistência política e bélica às incursões cristãs. Impacto esse que a cronística oficial tratou de evidenciar nos seus registros acerca das ações bélicas e de reorganização de Córdoba por Fernando III.

A sofisticação das representações articulava elementos presentes no imaginário social, ordenando-os a fim de lograr a consolidação do poder monárquico. Assim, a ideia mesma de se referir a *terra Maurorum* como *Handalucia* (*sic*), passa pelo processo de incorporação deste espaço e sua organização de grande impacto, bem como os dispositivos empregados pelos sujeitos históricos para lograr seus objetivos. Considerando este aspecto, é imprescindível a mobilização do estudo conceitual a respeito de *Frontera*, sendo necessário repensar a perspectiva moderna em relação aos conceitos, forjada na transição do século XVIII para o XIX, por conseguinte, possibilitando a revisão de "conceitos e valores que operam na ciência e em outras formas de enxergarmos o mundo" (Santos; Nicodemo; Pereira, 2017, p. 163; Mackay, 1981).

Reproduzido de modo axiomático pelos historiadores, a seleção de uma documentação "oficial" requer cuidados de análise específicos, sobretudo, quanto a Verdade filosófica e politicamente orientada contida em sua formulação. Incorre-se assim na necessidade de perceber os diplomas e crônicas como linguagem, como tipologia documental, e como potencialidade em suas categorias móveis de análise para compreender a "violência" e a narrativa de poder que tende a construir uma ficção política.

A respeito da chamada "violência", tem-se um importante ferramental teórico a fim de investigar o caráter *sui generis* desse conceito. *Exempli gratia*: em que medida funcionava ou não a capacidade de cercamento onto-epistêmico das disposições jurídicas da monarquia, e qual era, efetivamente, a compreensão enquanto violência a possibilidade de "não ter direitos", ao menos no que faz referência a sua consignação por escrito? Aqui cumpre elucidar de que modo o direito constrói e é construído, sobretudo, pela capacidade modular dos forais. Isto é, a condição de um foral como direito que está legitimando e organizando uma conquista e uma ocupação de território, e mais ainda, seu caráter de composição com outros direitos, que em última instância, estipulam a produção, a apropriação e a distribuição da riqueza e recursos. O que nos leva, então, ao segundo tópico, a ficcionalização política.

Se por um lado, a cronística procurou propiciar um panegírico à administração fernandina, conjugando suas virtudes com a capacidade de construir um Estado não moderno que tendia ao centralismo de poder e protagonismo real, a análise dos diplomas nos permite perceber a multiplicidade de agentes e demandas pressionado o sistema de poder político. O

fuero de Córdoba de 1241, por exemplo, nos permite perceber que a estabilidade do sistema monárquico e sua administração dependia, em grande medida, de sua capacidade pactista. No caso de *Córdoba*, a documentação permite perceber a influência das pressões das populações locais e em migração, sobretudo, as populações com maior disposição de recursos, na formatação do dispositivo legal.

É, portanto, uma tomada de distância, uma atitude reflexiva em relação à prática concreta. (reis, 2019). Essa tomada de distância reflexiva, nos encaminha para discussão do que se chamou de "adesão burocrática à total coerência de um sistema preestabelecido" (Barros, 2018, p. 7-18).

Destarte, conscientes desses pressupostos teórico-metodológicos, é que se propõem reexaminar inicialmente as cristalizações onto-epistêmicas presentes na formulação conceitual *Reconquista*, ainda que em caráter prolegomenal para a pesquisa. Não somente como aparato contextual que se inseriria o objeto de pesquisa, mas, especialmente, a fim de demonstrar sua mobilização como um termo "descritivo vago", significando, portanto, que depreendemos das discussões e documentos que se trata de um "termo emaranhado" que reúne em um só feixe um conjunto diverso de atividades e atributos que podem ocultar distinções necessárias (Thompson, 1998, p. 22):

> Será necessário desfazer o feixe e examinar com mais cuidado os seus componentes: ritos, modos simbólicos, os atributos culturais da hegemonia, a transmissão do costume de geração para geração e o desenvolvimento do costume sob formas historicamente específicas das relações sociais e de trabalho. (Thompson, 1998, p. 22).

Com isso, procuramos destacar as superposições existentes na referida formulação conceitual. Há que se pensar que existem, no mínimo, dois níveis discursivos sendo articulados, e atravessando o exercício de compreensão. O primeiro nível se refere ao discurso existente nas próprias fontes, isto é, seus conteúdos e materialidades sincrônicos. O segundo, portanto, se refere à produção historiográfica que engendrou construções epistemológicas bastante significativas. Assim, cumpre destacar que no final do século XIX, se iniciou um debate mais enfático acerca da ideia de *Reconquista* e sua herança sensível na história recente de Espanha. A partir do chamado *regeracionismo*[593], em que se propunha fechar de uma vez por todas o

[593] A respeito do conceito geral, cumpre destacar que o *regeracionismo* não foi uma teoria sistemática ou ideologia coerente, mas, sim, um conjunto de ideias, ações e posições ideológicas muitas vezes contraditórias entre si advindas, sobretudo, do chamado "desastre de 98", isto é, o resultado da guerra hispano-estadunidense e seus corolários (perda das possessões ultramarinas do Pacífico e consequente declínio da Espanha diante dos Estados Unidos). Ainda, segundo Saz (2016, p.5), "o *regeneracionismo* não significou, em última análise, nada mais que

sepulcro de *El Cid*, numa indicação de que "o particularismo ibérico, seu atraso em relação a Europa e seu estado de superexcitação guerreira" que afetava tão negativamente a Espanha naquele momento, nos aspectos de seu desenvolvimento social e econômico, eram tributários da *Reconquista* (González Jiménez, 2003, p. 151–152).

As tensões ideológicas daí originadas, sobretudo, o debate de caráter identitário, possibilitaram o confronto das teses *indigenista*[594] e *romanista*[595], que permitiu aprofundar o conhecimento do estado das populações do norte peninsular no momento da chegada dos muçulmanos na Península Ibérica, elucidando as continuidades e rupturas das estruturas políticas e culturais visigóticas, desde a reação de *Pelayo*[596, 597]. Esse é um dos caminhos heurísticos e hermenêuticos que consideramos ser essenciais para a investigação, objetivando uma produção historiográfica como "máquinas de guerra".

O conceito de máquinas de guerra é definido como uma construção que expressa fenômenos de desterritorialização e de descentramento caros às superfícies lisas compostas por variadas linhas de fuga. De acordo com Gilles Deleuze e Félix Guattari (1997), a máquina de guerra está relacionada aos quanta de desterritorialização, à existência de fluxos nômades, a formas de pensamento que não se deixam aprisionar, que não permanecem extáticas ou herméticas[598]. Em outras palavras, as máquinas de guerra são formas de pensamento e práticas

a emergência de um novo nacionalismo, amplo, plural, transversal, muito alinhado, aliás, com aqueles que estavam surgindo em outros países europeus". Ademais, tamanha amplitude e pluralidade transformou o *regeracionismo* "em um fenômeno geral, onipresente, transversal ao extremo: havia um regenerador conservador e progressista, havia o liberal e o reacionário, o tradicionalista e o republicano" (Saz, 2016, p. 4).

[594] Impulsionada pelos trabalhos de Marcelo Vigil e Abilio Barbero que afirmam "como eixo fundamental de sua argumentação, o escasso nível de romanização e de cristianização dos povos do norte e a persistência de estruturas sociais muito primitivas. Afirmavam que estes povos, que haviam mantido frente aos visigodos a mesma atitude de resistência exibida frente à Roma, rechaçariam com a mesma contundência a presença dos árabes invasores" (González Jiménez, 2003, p. 153, tradução nossa).

[595] Endossadas por historiadores como Sánchez-Albornoz e Iglesia Ferreirós (1977, p. 115–195), sinalizam a debilidade das teses propostas pelos indigenistas, comprovando com bons argumentos e fontes o alto nível de romanização dos povos do norte e a prematura extinção, concretamente em Astúrias, da organização gentílica (González Jiménez, 2003, p. 154, tradução nossa).

[596] Destarte, no que se refere às fontes mesmas e suas categorias sincrônicas, sabe-se que a restauração da ordem dos godos levada a cabo em tempos de Alfonso II, não surgiu do nada: dita ordem, de forma embrionária se preferem, havia estado presente em Astúrias desde os mesmos dias da sublevação de Pelayo contra os invasores mulçumanos. (González Jiménez, 2003, p. 155, tradução nossa).

[597] *Don Pelayo* é considerado o inaugurador da linhagem de reis das Astúrias, principalmente, pelo movimento de insubmissão ao domínio islâmico peninsular a partir da batalha de Covadonga em 722.

[598] Segundo Julio Bentivoglio (2012), as máquinas de guerra são um conceito que pode ser utilizado para descrever as relações de força no interior da historiografia e a criação de dispositivos específicos, como as revistas de história, que marcam o avanço deste saber. As escolas históricas são pensadas como máquinas de pensamento, linhas de fuga existentes ou produzidas nas margens dos saberes que emergem ora como resistência, ora como desvio, ora como criação. Logo, as máquinas de guerra são uma forma de entender as disputas e conflitos entre correntes historiográficas que buscam impor suas visões e metodologias.

que buscam romper com paradigmas estabelecidos e criar possibilidades de compreensão e ação.

Outro conceito objeto de escrutínio é o de Fronteira (*Frontera*, em castelhano), especialmente, devido ao agudo processo de ossificação que tem sofrido, ao menos desde o século XVIII. Os intelectuais da decolonialidade vêm apontando com maior veemência para a necessidade urgente de ressignificação terminológica. Desse modo, uma vez mais, nos parece pertinente a pesquisa proposta, haja vista a necessidade de "manter distância dos tratamentos dominantes que esse assunto tem recebido. Isto é, sob o signo de Kant e sua promessa de um cosmopolitismo sem limites, e sob o signo de um individualismo liberal [...]" (Mbembe, 2019).

A partir das fontes poderemos examinar noções outras de *Frontera* e sua ecologia social de poder, bem como poderemos estudar o grau de permeabilidade existente na sociedade peninsular, que era por excelência, uma sociedade de fronteira.

Como ponto de partida, o que se verifica são espaços fronteiriços, mais ou menos alargados (dependendo do período), que funcionavam como uma membrana viva e em constante movimento, e não exclusivamente como dispositivo segregador imóvel (Bazzana, 1997). Um espaço fronteiriço, não somente é um espaço privilegiado para estudos das características complexas que formatavam a sociedade ibérica medieval local, no que se refere aos seus traços de formação política, social, cultural e ideológica, mas ajudam a compreender mecanismos de inclusão e exclusão, liminaridade e comunidade, bem como, os dispositivos expansivos da lógica medieval que compôs a Reconquista e, posteriormente, sua extensão idealizada e concreta no continente americano.

Certamente, um desafio hermenêutico de fôlego e pertinente à formulação de escopo de uma proposta de pesquisa é o de mobilizar um aparato heurístico minimamente coerente que permita apresentar os caminhos a serem percorridos, bem como o lastro que fundamenta determinada perspectiva onto-epistêmica em debate. Então, devemos nos preocupar, ao menos, com dois tipos de interlocutores bastante distintos, quais sejam, o público especializado e a sociedade em seu sentido *lato*.

Se por um lado, o primeiro círculo detém um lugar social institucionalizado e legítimo de sistematização e produção de saberes verificados, estabelecendo, portanto, os circuitos de consagração internos de certa "corporação de ofício", por outro lado, é a sociedade que, em última instância, estabelece os limites relacionais do poder que estrutura todo esse constructo.

Se tal asserção é verdadeira, a pretensão dos historiadores em "deter um saber verificado" caminha *pari passu* com sua força e função social, que "devem-se ao fato de que a

história se apoia em verdades comprovadas e detém um saber a respeito da sociedade sobre si mesma." (Prost, 2012, p. 256). Assim sendo, as preocupações que atravessam nossa seleção dos artefatos são manifestações mais ou menos conscientes e engajadas dos problemas sensíveis e urgentes que nossa sociedade apresenta aos seus intelectuais, ainda que esse não seja elemento exclusivo que informa a produção historiográfica. (Certeau, 1982, p. 56-108).

Elementos tipológicos documentais

A respeito das fontes, já foi dito, dois tipos/gêneros documentais serão utilizados como objetos submetidos à análise: crônica e diploma[599].

Costumeiramente, a remissão historiográfica sobre a tipificação de uma crônica se faz ao modelo iniciado por Eusébio de Cesárea, com sua preocupação histórica desde a Criação até 324 d.C. Portanto, "segundo este modelo, as crônicas medievais partem de uma data inicial, bem universal como a Criação do mundo ou particular como a cristianização. Desta forma, as datas eclesiásticas se combinam com as civis para se justaporem os fatos." (Mitre Fernández, 1982, p. 32), além de servirem "como objetos de instrução moral e como artefatos nos quais se pode encontrar exemplos comportamentais" (Spiegel, 1975, p. 314-325)[600].

A *Chronica regum Castellae* centra-se fundamentalmente nos reinados de Alfonso VIII, Enrique I e Fernando III, concluindo a narrativa após a conquista de *Córdoba*. Foi preservada em um único manuscrito do final do século XV, que é uma cópia da obra originária do século XIII, e encontra-se sob a guarda da biblioteca da *Real Academia de la Historia* em Madrid,

[599] Antes de apresentar sua discussão propriamente dita, é fundamental relembrar que existe no *corpus documental* apresentado um dos elementos de ineditismo desta proposta. No decorrer das pesquisas de sondagem, além do problema de abordagem institucionalista, notamos que existe certa escassez de produções nacionais que utilizem os diplomas de Fernando III, especialmente, no recorte proposto. A hipótese aventada foi a de que se trata de documentação não editada no Brasil, e que se encontra dispersa em vários arquivos espanhóis, com poucas transcrições disponíveis. Assim, ao reunir essa documentação, abrimos a possibilidade de realizar um trabalho historiográfico do qual a produção nacional pouco se apropriou e ainda carece de incursões.

[600] Alguns pesquisadores afirmam que temos na *Chronica*, um documento *sui generis* diante de um conjunto documental de sua época (Bronisch, 2012, p.450-454; Arizaleta, 2010). Tanto a *Chronicom mundi* quanto a *Historia de rebus Hispanie* compartilham elementos de uma produção mais característica, como iniciar a narrativa desde a Criação. A CRC não tem seu início com a Criação, mas, sim, com os primeiros condes de Castela. Tem pretensões grandes, apesar de seu tamanho reduzido se comparada às duas outras obras.
Mais do que averiguar a sucessão de fatos e cotejá-los com outros tipos de fontes, analisar a maneira como o cronista narra se faz fundamental: seus juízos, interferências, interlocução, metáforas e natureza das compilações realizadas, indicam não apenas a assinatura daquele que escreve, mas também, sinaliza a elucidação dos modos de viver, de desejar ser visto, de pensar, de se relacionar com a tradição, com o passado e com o futuro. (Guimarães, 2012). Assim sendo, há que se considerar elementos relacionados ao lugar social do cronista, sua função, seu pertencimento, como também, as visões de mundo compartilhadas, as expectativas, concepções e regras do gênero escrito, entre outros elementos.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

identificada MS G-1 ou 9/450, fólios 89 a 122. Sua *editio princeps* foi publicada em 1912, de autoria de Georges Cirot que a nomeou *Chronique latine des rois de Castille jusqu'en 1236* (Cirot, 1912). A estrutura de divisão em três seções e setenta e cinco capítulos origina-se dessa edição, e foi mantida em muitas impressões posteriores.

Somente em 1984 aparece a edição crítica de Luis Charlo Brea[601] com a primeira tradução ao castelhano da *Chronica*. É essa a edição que foi utilizada nesta pesquisa, justamente por suas características apreciadas de trabalho historiográfico e filológico.

No que se refere a autoria e datação da *Chronica*, o documento não apresenta nem assunto e nem promotor, diferentemente da *De rebus Hispaniae*, na qual Rodrigo Jiménez de Rada inicia seu trabalho com a descrição: "*A su señor, el serenísimo, invicto y siempre augusto Fernando, por la gracia de Dios rey de Castilla y Toledo, León y Galicia, Córdoba y Murcia, Rodrigo, indigno sacerdote de la silla de Toledo,*[dedica]*esta obrita, y al Rey de reyes con eterna devoción*" (Jiménez de Rada, 1989, p. 54).Assim, tanto sua datação quanto sua autoria são frutos de trabalhos filológicos e historiográficos. A redação final se aproxima de um período entre 1236 e 1237, de autoria de Juan de Soria, bispo de Osma e chanceler de Fernando III desde 1217 (Fernández Ordóñez, 2006)[602].

O fato de a *Chronica* não ter composto a elaboração do projeto de História de Alfonso X, o Sábio (1221-1284, rei desde 1252), assim como o foram as obras *Chronicom mundi* (1236/1238) de Lucas de Tuy, e *Historia de rebus Hispanie* (1243/1246) de Rodrigo Jiménez de Rada, deixaram a *Chronica regum Castellae* obscurecida por longo tempo. Diferentemente do Tudense e Toledano que se servem fundamentalmente da prática compilação de obras pregressas para compor suas crônicas, Juan de Soria a utiliza em menor medida, mobilizando documentação da chancelaria real, a qual possuía acesso devido a seu ofício de chanceler e escrivão, e conhecimentos memorialísticos dos quais foi testemunha dos muitos eventos que narrou.

O segundo tipo documental em questão são os diplomas fernandinos. Segundo Sirantoine (2012, p. 178), "A coleção diplomática de Fernando III foi editada por Júlio

[601] Luis Charlo Brea, falecido em 2012, foi catedrático de Filologia Latina da Universidad de Cadiz. Foi também um reconhecido medievalista com inúmeras contribuições em congressos e revistas especializadas, bem como em obras internacionais de prestigiosa importância, como a coleção belga *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaeualis*.

[602] Segundo Ayala Martínez (2014, p 247-248): "Vinculado a la curia regia, primero como escribano desde 1209 y como notario desde1215, para pasar a ser canciller en 1217, cargo que desempeñaría hasta su muerte en 1246; entre tanto ocupó diversas y sucesivas dignidades eclesiásticas: fue abad de Santander entre1217 y 1219 y de Valladolid desde este último año hasta 1231, en que fue elegido obispo de Osma hasta que, finalmente, en 1240 pasó, hasta su muerte, a la sede burgalesa".

González nos últimos dois tomos de seu *Reinado y Diplomas de Fernando III* publicados entre 1980 e 1986. Constam 852 diplomas". Para fins de análise, inicialmente empregaremos a tipologia elaborada por López Gutiérrez (1994, p.79) que classifica os diplomas em privilégios e cartas, sendo o último tipo subdividido em cartas de concessão e as cartas de mandato.

"O primeiro tipo (cartas de concessão) se caracteriza por sua maior solenidade e, visualmente, por sua forma cuidadosa, suas colunas de confirmantes e os sinais gráficos que leva: o crismón e o signo rodado." (Sirantoine, 2012, p. 178). O segundo tipo (cartas de mandato) é composto por documentos menores, com uma escrita rápida, que a chancelaria utilizou para comunicar disposições do governo, concessão de isenção de pedágios e ordens concretas em geral. (Herrero Jiménez, 2019, p. 64)[603].

A fim de elucidar a tipologia diplomática, selecionamos um diploma solene e marco simbólico do processo de expansão fernandina sobre *Al- Andaluz*, o *Fuero de Córdoba*.

O *Fuero de Córdoba* é, portanto, uma produção da política expansionista de Fernando III, escrita pelo mesmo bispo de Osma. Existente em duas versões, romance e latina, os dois códices originais encontram-se no *Archivo Municipal de Córdoba*, sec. 1, serie 1, n.º 2 (romance), e sec. 1, serie 1, n.º 1 (latina). Existente algumas cópias do *Fuero*, a saber: *Archivo de la Catedral de Córdoba*, *Libro de Tablas*, fols. 84r-86v (cópia de 1318); *Biblioteca Nacional de Madrid*, *colección Burriel*, ms. 13117, fols. 47r-57r; *Real Academia de la Historia*, *colección Morales*, C-14, fols. 12-16; *colección Abella XIII*; e *Colección de escrituras y privilegios de las Iglesias de España*, XIV, fol. 826; *Archivo Municipal de Córdoba*, sec. 1, serie 1, n.º 2, traslado notarial de 1396; *Archivo Municipal de Córdoba*, *tumbo*, fols. 5v-7v (séc. XVI).

A respeito de edições e estudos, há uma quantidade considerável de produções que podem ser consultadas, sobretudo, pelas referências oferecidas por Chamocho Cantudo (2017, p. 33-34), porém, destaca-se a edição crítica e tradução de Mellado Rodriguez, publicada no ano 2000. É uma obra bastante madura, com um trabalho de interesse histórico e filológico, que se inicia em 1990, com uma publicação inicial no *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, em que o autor oferece uma análise detalhada da primeira rubrica do *Fuero*. Em 1994, ocorre a publicação de outro trabalho na mesma direção

[603] Uma abordagem complementar reside na tipologia proposta por Barrero-Garcia (2001), que caracteriza os *fueros* "como os conjunto normativos da época medieval que por configurarem juridicamente as comunidades vizinhas e encontrar nelas seu âmbito de aplicação, eram tidos como próprios das mesmas" (Barrero-Garcia, 2001, p 89, tradução nossa). A partir disso, convencionou-se duas tipologias principais: *fueros breves* e *extensos*, ou *cartas* e *livros de fuero*, e posteriormente classificados em famílias forais. Os chamados *fueros extensos* ou *livros de fuero* se caracterizam, sobretudo, por não cumprirem os requisitos de chancelaria, indicando sua formação marginal.

no *II Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Medieval*, e por fim, em 2000 ocorre a publicação da referida obra, que foi utilizada nesta pesquisa, na revista *Árbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*.

À guisa de epílogo

Procuramos, neste breve texto, apresentar elementos concernentes a pesquisa em desenvolvimento, ainda que em estágio inicial, apresentando os parâmetros gerais e pressupostos teórico-metodológicos que a fundamentam.

Nessa direção, buscamos apresentar o problema de pesquisa em questão, bem como contextualizá-lo, a fim de significar a construção do objeto de estudo. Fazendo eco as proposições de Funes (1997), não se pode considerar o objeto de estudo como algo natural e virtualmente dado, tampouco preexistente ao processo mediante o qual se estuda-o.

Destarte, procuramos enfatizar a urgência de participar dos processos que reorientam nossa postura diante do mundo natural, uma vez que se tornou *mister* que se produzam debates acerca das relações estabelecidas entre humanos e não-humanos, especialmente, diante das transformações aceleradas que vêm ocorrendo nesse cenário geológico a que muitos especialistas nomeiam como Antropoceno e/ou pós-Holoceno.

Enseja-se retomar, uma vez mais, essa ideia e campo de estudo histórico que porta em sua gênese, determinado poder formatador sociocultural e identitário, que tende a ocultar ou amenizar conflitos e interações sociais que nem sempre foram pacíficas, mas que foram interpretadas sob chave nacionalista, a fim de apaziguar suas contradições e projetar grupos ligados ao poder extracontinentalmente.

Reside aí o interesse em identificar e analisar as práticas de apropriação, uso e gestão dos espaços, recursos e populações durante o reinado de Fernando III, assim como analisar as representações do mundo natural no Direito e nos discursos históricos durante esse período.

Diante de todo o exposto, nossas pesquisas, até o momento da escrita deste texto, acenam para duas hipóteses viáveis e complementares, quais sejam: a) a expansão territorial do reino de Castela contribuiu para a intensificação da exploração dos recursos naturais sem romper necessariamente com as interações sustentáveis entre as ecologias distintas; b) as relações sociais com os espaços no reinado de Fernando III foram marcadas por uma forte tensão entre a apropriação e a conservação dos recursos naturais que possuíam móbeis distintos, específicos e muitas vezes conflituosos.

Em suma, esses elementos encontram-se em estágio de pesquisa e desenvolvimento, os quais pretendemos socializar tão logo se elaborem resultados pertinentes.

Referências bibliográficas

Documentos e fontes

PRIMERA CRÓNICA GENERAL. Ramón Menéndez Pidal (Ed.). Madrid: Gredos, 1955

CHRONICA REGUM CASTELLAE. Introdução, tradução, notas e índices de Luis Charlo Brea. Cadiz: Universidad de Cadiz, 1984.

FUERO DE CÓRDOBA. Introdução, tradução e notas de Joaquín Mellado Rodríguez. In: *Árbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Madrid, n. 654, p. 191–231, 2000.

JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo**. *Historia de los hechos de España***: Introducción, traducción, notas e índices de Juan Fernández Valverde. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

Referências bibliográficas

ARIZALETA, Amaia. **Les clercs au palais: Chancellerie et écriture du pouvoir royal (Castille, 1157-1230)**. Nouvelle édition. Paris: e-Spania Books, 2010. Disponível em: http://books.openedition.org/esb/154. Acesso em: 21 out. 2020.

AYALA MARTÍNEZ, Carlos de. La realeza en la cronística Castellano-leonesa del siglo XIII: La imagen de Fernando III. In: SARASA SÁNCHEZ, Esteban (coord.). **Monarquía, crónicas, archivos y cancillerías en los reinos hispano-cristianos**: siglo XIII-XV. Zaragoza, España: Institución Fernando el Católico, 2014.

AYALA MARTÍNEZ, Carlos de; RÍOS SALOMA, Martín F (eds.) **Fernando III tiempo de cruzada**. Madrid: Sílex, 2012.

BARRERO GARCÍA, Ana María. El proceso de formación del derecho local medieval a través de sus textos: los fueros castellanos-leoneses. In: **I Semana de Estudios Medievales**: Nájera, del 6 al 11 de agosto de 1990. Instituto de Estudios Riojanos, 2001. p. 91-132.

BARROS, José D'Assunção. **A construção da teoria nas ciências humanas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

BAZZANA, André. El concepto de frontera en el Mediterráneo occidental en la Edad Media. In**: Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII-XVI)**: Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994. Instituto de Estudios Almerienses, 1997. p. 25-46

BENTIVOGLIO, Julio. Historiografia e máquinas de guerra: a história da história como um estudo de relações de forças com breves apontamentos sobre a Escola Histórica Alemã e a Escola dos Annales. **História Revista**, v. 17, n. 1, p. 12, 2012.

BRONISCH, A. P. La ideología asturiana y la historiografía en época de Fernando III. In: AYALA MARTÍNEZ, Carlos de; RÍOS SALOMA, Martín F (eds.) **Fernando III tiempo de cruzada**. Madrid: Sílex, 2012.

CERTEAU, M. A operação historiográfica. In: CERTEAU, M. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense, 1982.

CHAMOCHO CANTUDO, Miguel Ángel. **Los fueros de los reinos de Andalucía**: de Fernando III a los Reyes Católicos. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2017.

CIROT, Georges. Chronique latine des rois de Castille jusqu'en 1236. **Bulletin hispanique**, v. 14, n. 1, p. 30-46, 1912.

COELHO, Maria Filomena. Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média: reflexões historiográficas. In: NEMI, Ana; ALMEIDA, Néri de Barros; PINHEIRO, Rossana (orgs.). **A construção da narrativa histórica**: séculos XIX e XX. Campinas: Ed. UNICAMP, 2014, p. 39-62.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tratado de nomadologia. São Paulo: Ed.34, v.5, 1997.

FERNÁNDEZ ORDÓÑEZ, Inés. La composición por etapas de la Chronica latina regum Castellae (1223-1237) de Juan de Soria. **e-Spania**. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes, n. 2, 2006.

FUNES, Leonardo, "Las crónicas como objeto de estudio**", Revista de Poética Medieval**, 1, 1997, p. 123-144.

FRANCISCO OLMOS, José Maria. **La figura del heredero del trono en la baja Edad Media hispánica**. Madrid: Castellum, 2003

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. Fernando III y el gobierno del reino. **Estudios de historia de España**, n. 12, p. 245-277, 2010.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos. In: **Memoria, mito y realidad en la historia medieval**: XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002. Instituto de Estudios Riojanos, 2003. p. 151-170

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Campinas: Papirus, 1990.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. Crônica de um gênero histórico. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, Curitiba: UFPR, v.2, p.67-78, maio 2012.

HERRERO JIMÉNEZ, M. Escritura y poder en Castilla durante la Baja Edad Media: escribir para el gobierno, escribir para la administración. **Studia Historica**. Historia Medieval, n. 37, 51–72, 2019.

IGLESIA FERREIRÓS, Aquilino. Derecho municipal, derecho señorial, derecho regio. **Historia, Instituciones, Documentos**, 4, 115-197, 1977.

JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo. **Historia de los hechos de España**. Introducción, traducción, notas e índices de Juan Fernández Valverde, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

LOMAX, Derek W. La Reconquista. **Argutorio**: revista de la Asociación Cultural "Monte Irago", Ano 3, nº. 4, 2000.

LUCHÍA, Corina. Por que los montes de esta villa se conserben, e no se disipen como al presente estan: La regulación de los recursos forestales en la Corona de Castilla (siglos XIV-XVI). **Espacio, tiempo y forma**, Serie III, Historia Medieval 33, p. 303-332, 2020

MACKAY, Angus. **La España de la Edad Media**: desde la frontera hasta el Imperio (1000-1500). Madrid: Ediciones Catedra, 1981.

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo. **Fernando III (1217-1252)**. Palencia, La Olmeda, 1993.

MBEMBE, Achille. A ideia de um mundo sem fronteiras. Trad. Stephanie Borges. **Revista Serrote**, n.º 31, p. 1-5, mar. 2019.

MELLADO RODRÍGUEZ, Joaquín. El Fuero de Córdoba: edición crítica y traducción. **Árbor**: Ciencia, Pensamiento y Cultura, 654, junio 2000, pp. 191-231.

MELLADO RODRÍGUEZ, Joaquín. Los textos del fuero de Córdoba y la regulación de los oficios municipales.**Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba**, 118, 1990, p. 9-74.

MITRE FERNÁNDEZ, E. **Historiografía y mentalidades históricas en la Europa medieval**, Madrid: Universidad Complutense de Madrid,1982.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Transformando o nosso mundo: a agenda 2030 para o desenvolvimento sustentável. Resolução A/RES/70/1. Nova Iorque: UN, 2015.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista estudos históricos**, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Autêntica Editora, 2019.

REIS, José Carlos. **O lugar central da teoria-metodologia na cultura histórica**. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2019, p. 159-165.

RÍOS SALOMA, Martín F. De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (una revisión historiográfica: siglos XVI-XIX). **En la España medieval**, v. 28, p. 379-414, 2005.

SANTOS, Pedro Afonso Cristovão dos; NICODEMO, Thiago Lima; PEREIRA, Mateus Henrique de Faria. Historiografias periféricas em perspectiva global ou transnacional: eurocentrismo em questão. **Estud. hist. (Rio J.)**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 60, pág. 161-186, 2017.

SAZ, Ismael. Las herencias intelectuales de la pérdida del imperio americano**. Storicamente, Bolonia**: Università di Bologna, v. 12, p. 1–25, 2016.

SIRANTOINE, Hélène. La cancillería regia en época de Fernando III: ideología, discurso y práctica. In: AYALA MARTÍNEZ, Carlos de; RÍOS SALOMA, Martín F (eds.).**Fernando III tiempo de cruzada**. Madrid: Sílex, 2012.

SPIEGEL, Gabrielle M. Political Utility in Medieval Historiography: a Sketch. **History and Theory**, n. 14, v. 3, p. 314-325, 1975.

THOMPSON, E. P. Folclore, antropologia e história social. *In*: THOMPSON, E. P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

VIDOTTE, A.; RUI, A. J. A floresta no espaço cristão ibérico medieval: uma provocação para o debate atual. **Antíteses**, [S. l.], v. 16, n. 31, p. 143–171, 2023.

WICKHAM, C. Abordagens Marxistas sobre a Idade Média, Algumas Questões e Exemplos. **Mare Nostrum**, São Paulo, v. 3, n. 3, p. 224–244, 2012.

UM ALVORECER REPUBLICANO NO SERTÃO NORTE-RIO-GRANDENSE: INTELECTUALIDADE E PROGRESSO NO SERIDÓ POTIGUAR ENTRE O FIM DO SÉCULO XIX E O INÍCIO DO SÉCULO XX[604]

Marcos Fernandes de Oliveira[605]

O presente trabalho visa analisar a produção discursiva de intelectuais do Seridó Potiguar, região localizada na porção centro-sul do estado do Rio Grande do Norte, durante o cruzamento do século XIX para o século XX. Utilizando-se de teorias adquiridas, sobretudo, a partir de estudos na Faculdade de direito do Recife durante a segunda metade do século XIX, estes intelectuais, e em especial, aqueles ligados ao jornal "O Povo", periódico que circulou pela região durante o período em análise, idealizaram um Seridó Potiguar republicano e moderno em contraposição aos modos de vida da sociedade potiguar seridoense da época. Neste sentido, os referidos intelectuais propõem-se a observar o Seridó e guia-lo rumo a um progresso que lhes permita superar uma realidade de atraso, que para além de um desenvolvimento regional e urbano, também está voltada para um lógica de desenvolvimento social e moral.

Palavras-Chave: Seridó Potiguar. Intelectuais Seridoenses. Progresso.

O presente trabalho tem como tema o "projeto" de sociedade idealizado pelas elites intelectuais locais da região do Seridó Potiguar[606] e em especial pelo intelectual e político Manoel Gomes de Medeiros Dantas[607] (1867-1924), para a região do Seridó durante a primeira

[604] *O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.*
ID ORCID do autor: https://orcid.org/0009-0002-6866-4287
[605] Doutorando em História do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás (PPGH-UFG), Mestre em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande (PPGH-UFCG), Graduado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN); Orientado por Marcos Antônio de Menezes (PPGH-UFG).
[606] O Seridó é uma região interestadual localizada no interior do Nordeste brasileiro que se divide em Seridó Potiguar e Seridó Paraibano. Localizado na porção centro-sul do estado do Rio Grande do Norte, a região do Seridó Potiguar é, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), oficialmente, composta por dezessete municípios atualmente, no entanto, é culturalmente e historicamente ligada a outros oito municípios, cujos cidadãos costumam identificar-se também pelo gentílico de "seridoenses". Localizada no Sertão central do estado da Paraíba, o Seridó paraibano é composto atualmente por quinze municípios. Para mais informações ver: https://ww2.ibge.gov.br/.
[607] Nascido na Vila do Príncipe, atual município de Caicó, no interior do estado do Rio Grande do Norte; Manoel Gomes de Medeiros Dantas, mas conhecido por Manoel Dantas, foi Bacharel em Ciência Jurídicas e Sociais pela

república. Acreditamos que durante o recorte temporal em análise muitas mudanças sociais e políticas ocorreram na região do Seridó, boa parte delas desabrocharam a partir da ascensão de intensas discussões entre as elites seridoenses, sobretudo intelectuais, que bastante influenciadas por doutrinas e concepções teóricas importadas da Europa, como o Positivismo, o Evolucionismo e o Darwinismo Social, por exemplo, começaram a refletir acerca do povo, da sociedade e da cultura seridoenses, assim como a projetar e idealizar um Seridó Potiguar "moderno", burguês e composto por cidades que agora deveriam estar adaptadas aos novos padrões higiênicos que surgiam.

É justamente entre os fins do século XIX e início do XX que começam a surgir no interior do corpo social potiguar seridoense os valores e, sobretudo, o estilo de vida burguês. Tais mudanças fizeram emergir na região uma produção discursiva voltada à fabricação/formação de modelos de homem e de mulher visando o desenvolvimento de uma sociedade seridoense "moderna" e higiênica.

Partindo-se desse contexto de intensas mudanças e transformações, nos questionamos: como se deu a produção dos "códigos" que visavam construir e fixar "novos" padrões de vivência cotidiana e relacionamento social para os seridoenses entre os fins do século XIX e início do XX? Como funcionou o processo de "pedagogização" dos sujeitos no Seridó potiguar neste novo contexto republicano? Quais os arquétipos sociais idealizados pelas elites intelectuais locais e que precisariam vigorar naquela região que passava a incorporar o modo de vida burguês em suas relações cotidianas, mas que ainda era relativamente influenciada pelo *modus vivendi* que caracterizava a sociedade patriarcal?

Nesse sentido, buscamos, primordialmente, analisar o projeto político e social, de caráter pedagógico desenvolvido pelas elites intelectuais da região neste período. Um projeto de composição de identidades voltado a formação de uma sociedade pautada em valores burgueses e determinada a construir "padrões" sociais e culturais, que por sua vez deveriam gestar uma sistematização sobre os corpos dos sujeitos, tanto masculinos, quanto femininos.

Assim, tomando vários jornais que circularam pela região do Seridó a época do período estudado, além de diversas obras e escritos de Manoel Dantas que datam do recorte temporal em pauta, como fontes de pesquisa, este trabalho será metodologicamente conduzido a partir da análise das evidências, e se manifestará como uma pesquisa direcionada a problematizar o

Faculdade de Direito do Recife nos fins do século XIX (turma de 1890), foi diretor de instrução pública do estado do Rio Grande do Norte, patrono da cadeira de nº 26 da ANRL (Academia Norte-rio-grandense de Letras) e fundador do jornal "O povo" (1889-1891), primeiro periódico a circular na região do Seridó potiguar. (Informações retiradas do

processo de tentativa de construção/produção de novas experiências sociais que visavam conceber padrões de cultura voltados aos sujeitos na região do Seridó Potiguar no início da primeira república, e para tanto, faremos os uso de arcabouços teóricos da História Cultural e da História social.

Do ponto de vista teórico a presente proposta de pesquisa anuncia-se enquanto uma abordagem enraizada no campo de observação da História Regional, tomando como recortes de análise às relações sociais e culturais que circundam a região do Seridó Potiguar no período estudado.

Interessa ainda neste trabalho pensar a história enquanto um exercício de intersecção entre os campos da História Social e da História Cultural, o que significa problematizar e dar vida a uma operação historiográfica localizada no ponto de encontro entre essas duas concepções historiográficas.

Desta forma, perpassando por essas premissas teórico-metodológicas, elaboraremos esta operação historiográfica utilizando como base documental várias edições de jornais que circularam pela região do Seridó durante o período estudado, além de analisar algumas obras e escritos do autor Manoel Gomes de Medeiros Dantas que datam da época apreciada por este projeto de pesquisa.

Dentre os jornais estudados está "O Povo" que, sendo distribuído semanalmente, começou a circular na Cidade do Príncipe, atual Caicó/RN, em março de 1889 e saiu de circulação em 1892. Fundado por José Renaud[608] que, segundo José Augusto Bezerra de Medeiros (1980) fora um pequeno comerciante cearense que residia na região, durante todo o seu período de circulação, "O povo" concentrou entre os seus colaboradores alguns dos intelectuais mais prestigiados e importantes da história do estado do Rio Grande do Norte, em sua maioria bacharéis egressos da Faculdade de Direito do Recife, em Pernambuco.

A maioria das edições do Jornal "O Povo" podem ser encontradas digitalizadas no acervo da Biblioteca Nacional Digital (BNDigital) e disponíveis para consulta em sua página na internet[609]. Além disso, algumas publicações do periódico também podem ser encontradas sob os cuidados do Laboratório de Documentação Histórica (LABORDOC) do Centro de Ensino Superior do Seridó (CERES) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN

[608] Segundo José Augusto Bezerra de Medeiros, José Renaud residia na povoação de Flores, atual município de Florânia (localizado a aproximadamente 230 quilômetros de Natal, capital do estado), onde possuía um pequeno comércio de medicamentos. De acordo com o autor, José Renaud possuía uma tipografia que utilizava para divulgar o seu comércio e a pedido de outros entusiastas do jornal mudou-se com sua tipografia para a cidade do Príncipe, atual município de Caicó, para dar início a confecção e a produção do jornal.
[609] Disponível em: <https://www.bn.gov.br/explore/acervos/bndigital>. Acesso em: 25 out. 2015.

– Caicó) e do Núcleo de Estudos Históricos de Arqueologia e Documentação (NEHAD) do Centro de Ciências Humanas Letras e Artes (CCHLA/UFRN).

As obras e escritos do intelectual e político Manoel Gomes de Medeiros Dantas (Manoel Dantas) podem ser encontradas principalmente sob os cuidados do setor de coleções especiais da Biblioteca Central Zila Mamede (BCZM) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E outra pequena parte das obras de Manoel Gomes de Medeiros Dantas utilizadas como material de pesquisa neste estudo (fotocópias) pode ser encontrada sob nossos cuidados.

A disponibilidade e o acesso as fontes da presente pesquisa se configuram de acordo com o gráfico abaixo:

Tabela 01: Disponibilidade das fontes pesquisadas.

Fontes / Disponibilidade	Jornal "O povo"	Obras e escritos de Manoel Dantas (originais)	Obras e escritos de Manoel Dantas (fotocópias)
Disponível na BNDigital (Hemeroteca Digital Brasileira)	X		
Sob os cuidados do Laboratório de Documentação Histórica do CERES (LABORDOC/CERES/UFRN)	X		
Sob os cuidados do Núcleo de Estudos Históricos de Arqueologia e Documentação (NEHAD) do Centro de Ciências Humanas Letras e Artes (CCHLA/UFRN)	X		
Sob os cuidados da Biblioteca Central Zila Mamede (BCZM) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)		X	
Sob nossos cuidados			X

O Seridó Potiguar nos fins do século XIX e um "sonho de progresso" dos intelectuais seridoenses

Considerada, pela historiografia local, uma região relevante para o estado do Rio Grande do Norte[610] do ponto de vista econômico e político partidário, durante o último quarto do século XIX e as primeiras décadas do século XX, o Seridó Potiguar possuía suas principais atividades econômicas ainda sumariamente ligadas ao campo, com destaque especial para a cotonicultura e a pecuária, esta última caracterizada como uma forte herança ainda do período colonial no Seridó.

Além disso, conforme apontam diversos autores e pesquisadores potiguares, como José Adelino Dantas (2008), José Augusto Bezerra de Medeiros (1980) e Muirakytan Kennedy de Macêdo (2012), as últimas décadas do século XIX foram muito importantes para as camadas mais abastadas da sociedade seridoense por também se caracterizar como um período marcado pela formação de novas elites intelectuais na região. De acordo com boa parcela desses historiadores locais dava-se naquele momento uma verdadeira "era dos bacharéis" seridoenses[611], em sua grande maioria formados pela Faculdade de Direito do Recife.

Os arcabouços teóricos fornecidos pelos estudos oriundos da Faculdade de Direito do Recife permitiu o nascimento de uma elite intelectualizada no Seridó Potiguar que nos fins do século XIX se dedicou a pensar e analisar a sociedade potiguar seridoense de modo a idealizar um futuro para aquela região do sertão norte-rio-grandense e seus cidadão ligada a um lógica projetada no progresso social e urbano. Para tanto a elite intelectual seridoense recém formada em Recife encontra no Jornal "O povo" o espaço ideal para proferir, manifestar e divulgar suas ideias.

Em editorial datado de 09 de março de 1889 assinado por Diógenes da Nóbrega no número de inauguração do periódico, o semanário expressa de forma bem direta seus interesses e seus objetivos para com o Seridó e seu povo. No texto Nóbrega relata que bem mais que o progresso urbano, o principal interesse dos intelectuais envolvidos com o periódico estava ligado a um necessário avanço moral e intelectual dos seridoenses:

> [...] Nossa senha de combate é trabalhar, nossa meta é – a evolução social e o desenvolvimento físico, moral e intelectual do povo –. Em todos os terrenos atacaremos as irregularidades sociais. Seremos inexoráveis em profligar os erros, atacar os preconceitos, desfazer os sofismas e derrocar as superstições em toda ordem de ideias. Enfim nosso alvo é, advogando os interesses do

[610] Ler: BUENO, Almir de Carvalho. Nós os regeneradores da pátria. _____. "Revisitando a história do Rio Grande do Norte".

[611] Ler: MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. A penúltima versão do Seridó: uma história do regionalismo seridoense. Natal; Campina Grande: EDUFRN; EDUEPB, 2012. Ou AUGUSTO, José. Seridó. Natal: Sebo Vermelho, 1980.

> povo, doutrina-lo racionalmente, esclarecendo-lhe o horizonte intelectual, tanto quanto permitirem nossos conhecimentos [...] (NÓBREGA, 09 de março de 1889, p. 01)[612].

Partindo-se desses pressupostos, os articulistas do periódico impõem a si próprios um papel social específico na construção e no desenvolvimento social da região. Para efetivar e assim completar sua "missão", "O povo" se dispõe, ao mesmo tempo, a ocupar o lugar de "juiz" e de "preceptor" da sociedade, em uma posição de observador da sociedade que partiria "de cima para baixo". Desta forma, como colocou Bueno (2009, p. 96) "'iluminados' pela ciência, esses modernos evangelistas levariam ao povo a boa nova de esperança que lhes fora revelada".

É sob estes aspectos que os intelectuais seridoenses dos fins do século XIX produzem uma estrutura discursiva voltada a projetar um novo Seridó abençoada pelo alvorecer da República recém-nascida em contraposição ao sertão atrasado e retrogrado, representado pela figura de um sertanejo paralisado perante o desenvolvimento moral e intelectual.

Um dos principais intelectuais da região na época, Manoel Dantas, que por determinado período fora redator do jornal, ao escrever uma coletânea de artigos para "O povo", intitulados "A vida sertaneja" expressa em demasia essa comparação. Para ele o povo seridoense carecia de superar velhas práticas, hábitos e costumes, uma realidade muitas vezes entendida como algo naturalizado, para que pudesse "evoluir" de modo a atingir um desenvolvimento social razoável a visão da elite intelectual da região. Na concepção de Dantas:

> É um fato observado, e a ciência o demonstra, que a vida de um povo, assim como a do indivíduo, desenvolve-se internamente, isto é, de acordo com suas tendencias naturais. Sendo assim, e sendo um axioma estabelecido por DARWIN a adaptabilidade do individuo e da sociedade ao meio em que vivem, devemos procurar dentro das manifestações da vida sertaneja os princípios do seu desenvolvimento, a força motriz de sua marcha. (DANTAS, 30 de novembro de 1889, p. 01)[613].

Dantas e os demais intelectuais envolvidos com a produção do jornal aplicavam desta forma as teorias, os discursos e conhecimentos assimilados e apreendidos em suas respectivas formações nas arguições e reflexões publicadas no jornal com vistas ao desenvolvimento social da região a partir de uma perspectiva de promoção de um progresso muitas vezes representado nas páginas do semanário de forma linear.

[612] NÓBREGA, Diógenes. "O povo". In: *O Povo*. Cidade do Principe. 09 de março de 1889. Ano 1, nº 01, p. 01.
[613] DANTAS, Manoel Gomes de Medeiros. "A vida sertaneja: Presente e futuro". In: *O Povo*. Cidade do Principe. 30 de novembro de 1889. Ano 1, nº 39, p. 01.

A superação desta lógica de atraso que transcorre pela vida dos sertanejos seridoenses estaria, contudo, associada aos níveis de instrução da população. Para aqueles intelectuais os baixos níveis de instrução mantinham os sertanejos presos a uma realidade de ignorância, trancafiando-os em uma conjuntura social lamentável aos olhos dos intelectuais da época.

Instrução pública

> Tratando da instrução pública, e tendo de fazer algumas reclamações, temos a quase certeza de sermos desatendidos, porque, em nosso país, as questões que prendem ao ensino são encaradas unicamente pelo interesse da política baixa ou pelo indiferentismo.
> Não sabemos se é uma inépcia ou um propósito esse véu de ignorância com que se procura velar a face do povo.
> A instrução, que é a pedra angular sobre que repousam os grandes edifícios sociais, entre nós pouco passa de uma aspiração. Desde a escola primaria, sem pessoal habilitado, sem métodos de ensino, sem casas que reúnam às comodidades e aparelhos indispensáveis condições higiênicas para que, familiarizando as crianças com o ensino prático e intuitivo, não lhes atrofiem o desenvolvimento, até as escolas superiores, nada temos feito e marchamos na retaguarda das nações, arrastando a triste existência de um povo de ignorantes.
> Por toda parte o filhotismo, por toda parte a proteção e o descaso na escolha daqueles que tem a seu cargo a educação dos pequenos seres que mais tarde tem de entrar com o seu contingente para o desenvolvimento do organismo social e deviam, por conseguinte, prover-se de uma boa porção de conhecimentos úteis e aproveitáveis.
> O governo, deixando correr à revelia a instrução pública, tornou-se um réu perante a nação e cavou a sua própria ruína, porque já houve quem enxergasse nesse estado de coisas uma vontade deliberada de deixar permanecer nas trevas o povo ignorante para não ter conhecimento de seus direitos violados, de suas liberdades conspurcadas.
> É um erro de que se arrependerão, talvez um pouco tarde, os seus autores, quando vier a reação e o povo reconhecer que só a opressão e a tirania fazem cabedal da ignorância. [...] (DANTAS, 15 de junho de 1889, p. 1)[614].

Para Dantas e para os demais colaboradores e intelectuais envolvidos com “O Povo”, o “progresso” e a “modernidade” que batiam a porta do país nos fins do século XIX não poderiam ser alcançados com uma população tão ignorante intelectualmente quanto aquela que habitava o Brasil daquele período. Permanecendo sob as amarras impostas por este padrão má formação educativa o povo brasileiro permanecia padecendo à deriva em um mar de atraso e decadência social, política e moral.

Neste sentido é possível perceber que as visões de mundo apresentadas pelos intelectuais seridoenses entre o fim do século XIX e o início do século XX, possuíam uma

[614] O POVO. Cidade do Principe. 15 de junho de 1889. Ano 1, nº 15, p. 01.

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

intensa personalidade opinativa dirigida a intervenção na vida política, na organização social e nos hábitos cotidianos da região do Seridó Potiguar, apresentando-se desta forma como um poderoso instrumento de manejo, influência, poder e manipulação de interesses e predileções. Deste modo, os discursos produzidos por estes atores, sobretudo, aqueles presentes no jornal "O Povo", também se caracterizaran como um notável elemento no interim das relações de força que constituíam o poder no amago da sociedade potiguar seridoense.

As publicações e, sobretudo, os discursos que emergiram dos indivíduos que compunham o quadro intelectual da região na época, demasiadamente influenciados pelas teorias apreendidas da Faculdade de Direito do Recife, em vários momentos direcionaram-se à produção e reprodução de códigos que visavam as relações cotidianas, definindo valores, hábitos e explorando imagens dos sujeitos residentes na região do Seridó Potiguar na última década do século XIX e nas primeiras do século XX.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. "Da terceira margem eu so(u)rrio: sobre história e invenção". In:_____. *História: a arte de inventar o passado (ensaios de teoria da história)*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

_____. *Nordestino*: a invenção do "falo": uma história do gênero masculino (1920-1940). São Paulo: Intermeios, 2013.

ANDRADE, Juciene Batista Félix. "Seduzindo pelas palavras e imagens: Caicó nos anos 1920". In: ANDRADE, Joel Carlos de Souza; DANTAS, Eugênia Maria. BURITI, Iranilson de Oliveira; SOUZA, Antônio Clarindo B. de (orgs). *Cultura e Cidades*. Campina Grande – PB: EDUFCG, 2009.

ASSIS, Sandra Maria. Mulheres da vila, mulheres da vida*:* Vila do Príncipe (1850 – 1900). In: *Revista Mneme*. Caicó – RN, v. 03, n. 05, p. 114-159, abr./mai. 2002. Disponível em: <https://periodicos .ufrn.br/mneme/article/view/153/143>. Acesso em: out. 2016.

AZEVÊDO, Francisco Fransualdo de. "O Seridó potiguar e o (ser)idoense: debatendo o espaço vivido e alguns aspectos da cultura e da identidade". In: MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de; MEDEIROS NETA, Olívia Morais de; SANTOS, Rosenilson da Silva (Orgs.). *Seridó Potiguar: sujeitos, espaços e práticas*. Natal; Caicó: IFRN; Biblioteca Seridoense, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BOURDIEU, Pierre. "A identidade e a representação: Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região". In: *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. "Campo intelectual e projeto criador". In: *Problemas do estruturalismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

_____. "O mercado dos bens simbólicos". In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1987.

BUENO, Almir de Carvalho. "Nós, os regeneradores da pátria: ideias políticas no Rio Grande do Norte na passagem para a República. In:_____. *Revisitando a História do Rio Grande do Norte*. Natal, RN: EDUFRN, 2009.

CAMPELATO, Maria Helena Rolim. *A imprensa na História do Brasil*. São Paulo: Contexto/EDUSP, 1988.

CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas, SP: Papirus, 1998.

_____. *A invenção do cotidiano*. Artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. A operação historiográfica. In:_____. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

CEVCENKO, Nicolau. "A capital irradiante: técnica, ritos e ritmos do Rio". In: NOVAIS, Fernando Antônio; CEVCENKO, Nicolau (orgs.). *História da vida privada no Brasil, vol. 3: República: da Belle Époque a era do rádio*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

_____. "Introdução. O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso". In: NOVAIS, Fernando Antônio; CEVCENKO, Nicolau (orgs.). *História da vida privada no Brasil, vol. 3: República: da Belle Époque a era do rádio*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

_____. *Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20*. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

DANTAS, Eugênia Maria; MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. In: "Espaço e memória na morfologia da cidade: um desafio do planejamento urbano". ANDRADE, Joel Carlos de Souza; DANTAS, Eugênia Maria. BURITI, Iranilson de Oliveira; SOUZA, Antônio Clarindo B. de (orgs). *Cultura e Cidades*. Campina Grande – PB: EDUFCG, 2009.

DEL PRIORY, Mary. "Os trabalhos e os dias: desordem e progresso". In:_____. *Histórias das gentes brasileiras, volume 3: República – Memórias (1889-1950)*. São Paulo: Le Ya, 2016.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador, vol. 1: Uma História dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FELIPPI, Ângela Cristina Trevisan. Jornalismo e identidade cultural: construção da identidade gaúcha em Zero Hora. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008.

GRAMSCI, Antônio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

HALLL, S. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 12.ª ed. Rio de Janeiro – RJ: Lamparina Editora, 2020.

HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence (org.). *A Invenção das Tradições*. Paz e Terra, 1999

LOURO, Guacira Lopes. *O corpo educado*: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

LUCA, Tania Regina de. "Fontes impressas: História dos, nos e por meio dos periódicos". In: PINSKY, Carla Bassanezi (org). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2008.

MACÊDO, Muirakytan K. de. *A penúltima versão do Seridó: uma História do regionalismo seridoense*. Natal; Campina Grande: EDUFRN; EDUEPB, 2012.

MARINS, Paulo César Garsez. "Habitação e vizinhança: limites da privacidade no surgimento das metrópoles brasileiras". In: NOVAIS, Fernando Antônio; CEVCENKO, Nicolau (orgs.). *História da vida privada no Brasil, vol. 3: República: da Belle Époque a era do rádio*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

MEDEIROS, José Augusto Bezerra de. "A imprensa no Seridó". In:_____. *Seridó*. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1980.

MEDEIROS NETA, Olívia Morais de. "Caicó-RN em escrituras urbanas (século XIX)". In: ANDRADE, Joel Carlos de Souza; DANTAS, Eugênia Maria. BURITI, Iranilson de Oliveira; SOUZA, Antônio Clarindo B. de (orgs). *Cultura e Cidades*. Campina Grande – PB: EDUFCG, 2009.

_____. "Por uma pedagogia da cidade ou sociabilidade e educabilidades no Príncipe, Rio Grande do Norte (século XIX)". In: MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de; MEDEIROS NETA, Olívia Morais de; SANTOS, Rosenilson da Silva (Orgs.). *Seridó Potiguar: sujeitos, espaços e práticas*. Natal; Caicó: IFRN editora; Biblioteca Seridoense, 2016.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. "Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias". In: *Revista Brasileira de História*. v. 027, n. 53, p. 11-23, jun. 2007.

_____. *Imagens urbanas: os diversos olhares na formação do imaginário urbano*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar*: a utopia da cidade disciplinar: Brasil 1890-1930. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

SANTOS, Regina Maria dos. "O jornal como lugar de memória: um debate sobre a memória coletiva e a aceleração do tempo". In: *OPSIS – Revista Niesc*. Catalão - GO, v. 02, n. 02, p. 114-159, jul./dez. 2002.

SANTOS, Rosenilson da Silva. *O desejo, o relato e a prática de cidade*: *de como são produzidos os territórios marginais na cidade do Príncipe (1880 – 1900).* 2011. 157 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em História, Natal, 2011.

_____. “Paisagens do medo na cidade do Príncipe (século XIX)”. In: MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de; MEDEIROS NETA, Olívia Morais de; SANTOS, Rosenilson da Silva (Orgs.). *Seridó Potiguar: sujeitos, espaços e práticas*. Natal; Caicó: IFRN editora; Biblioteca Seridoense, 2016.

SARLO, Beatriz. “Relato, historia y memoria”. In: *Revista de teoria da história*. Goiânia - GO, v. 24, n. 02, p. 17-32, 2021.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (orgs). *Identidade e diferença*: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

VIEIRA JÚNIOR, Antônio Otaviano. *Entre paredes e bacamartes* - história da família no sertão (1780-1850). Fortaleza: Edições Demócrito Rocha; São Paulo: HUCITEC, 2004.

ZATTI, Kamila Chalmy. *A identidade regional contada nas páginas do correio riograndense*. 2014. 77 f. Monografia (Graduação em Comunicação social, habilitação em jornalismo) – Universidade de Caxias do Sul. Caxias do Sul, 2014.

UMA HISTÓRIA DE SUCESSO NA GESTÃO EDUCACIONAL: A AVALIAÇÃO DO SAEB E OUTROS PROGRAMAS OFICIAIS QUE IMPULSIONARAM A EDUCAÇÃO DE SOBRAL (CE)

Cláudia Aparecida Borges[615]

A implantação de reformas educacionais nos últimos anos, tem trazido caracteres, entre outros tantos traços específicos, por exemplo, o emprego de avaliações da rede escolar, e, no caso do Brasil, o Ceará se destaca como mobilizador de estratégias desse tipo, desde o começo dos anos 2.000. Por meio de uma revisão literária, o presente estudo buscará analisar cada fator apontado, entre eles o SAEB, fundamentando-o teoricamente com base nos conhecimentos fornecidos por autores que tratam deles. E dentre os resultados encontrados, tem-se a comprovação da melhoria educacional de Sobral que, envolveu a alfabetização (séries iniciais), crescimento na aprendizagem em português e matemática; o sucesso de Sobral foi além do Brasil.

Palavras-chave: Avaliação em larga escala, SAEB, Gestão educacional.

Introdução

O presente texto que pode ter como título: Uma história de sucesso na gestão educacional: A avaliação do SAEB e outros programas oficiais que impulsionaram a educação de Sobral (CE), tem como tema: Análise do sucesso do sistema escolar em Sobral. Além do interesse em conhecê-lo, a justificativa para realizar tal estudo estende-se para o entendimento da sua importância para o Estado, para o País e para o Mundo.

Assim, têm-se que, os objetivos, entre eles – o geral: Visa listar ou apontar as principais razões para se chegar aos resultados excepcionais encontrados em Sobral, seguindo-se a este, os específicos: Analisar o nível de comprometimento com a qualidade da educação; Enumerar políticas educacionais inovadoras adotadas; Identificar gestão eficiente (avaliação e

[615]Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado Profissional da Universidade Federal de Catalão (PPGH-MP-UFCAT). E-mail: claudiaaparecida17@hotmail.com, sob a orientação do Professor Dr. José de Lima Soares.

monitoramento); Analisar o envolvimento da comunidade local; Situar lideranças locais e suas ideias visionárias.

Nessa perspectiva, a metodologia a ser utilizada, trata-se de uma pesquisa bibliográfica, de caráter qualitativo, para a construção do referencial teórico, realizando uma revisão literária, contendo informações fornecidas por pesquisadores do assunto, sob uma perspectiva histórica / geográfica, tendo Sobral como foco de interesse (Lucena, Gaudêncio e Silva, 2009).

Por esse projeto tratar-se de um paper, o problema que aqui se apresenta, é esclarecer que o que está sendo registrado é um anunciado do que será pauta de compromisso de devido tratamento em uma Dissertação de Mestrado que virá em alguns meses, e cuja hipótese de resposta espera ser dada quando do desenvolvimento e apresentação da mesma (Rocha; Menezez-Filho; Komatsu, 2018), portanto, a delimitação do problema para esse momento, é procurar analisar brevemente as razões do sucesso educacional em Sobral, como foco na avaliação (do SAEB e outras) aliada a uma gestão escolar eficiente (Lucena, Gaudêncio e Silva, 2009).

Revisão da Literatura

O caso de êxito de Sobral, localizada no estado do Ceará

Após os resultados preocupantes das avaliações realizadas em 2000 e 2001 que, revelaram dados consideráveis, "...48% Na segunda série, alguns alunos não possuíam habilidades de leitura desenvolvidas" (Coelho, 2005), deram motivos de preocupações e mobilizaram a equipe que dirigia a educação no município de Sobral, obrigando-a repensar a situação, uma vez se pensava estar realizando um trabalho de excelência no setor educacional, em especial, pelos aumentos salariais dos docentes e construção de bonitas unidades escolares, e então, frente ao *feedback* das ações praticadas pelo governo municipal, os dirigentes locais passaram a ter uma visão diferente sobre o analfabetismo nas escolas (Sumiya *et al*, 2019).

Assim, sob uma nova ótica, o chefe do executivo de Sobral, colocou a alfabetização como foco e definiu dois objetivos principais para resolvê-la: 1) O objetivo era garantir que todos os estudantes atingissem a habilidade de leitura até o final do segundo ano, aproximadamente aos sete anos de idade, e oferecer programas de alfabetização para os alunos mais velhos que ainda não tinham adquirido essa habilidade (Maia, 2006). Após pensar sobre o problema junto com a secretaria municipal de educação, resolveu divulgar os resultados

preocupantes das avaliações nas rádios locais, objetivando angariar apoio dos professores, diretores e famílias dos alunos, buscando dividir as responsabilidades do fracasso com eles, e, depois de realizar reuniões com o objetivo de explicar a questão, e conseguir colaboração dos envolvidos (Cruz e Loureiro, 2020), situaram como foco o problema que se apresenta abaixo.

Depois de identificar o problema, cuja estruturação pode ser vista a seguir no Quadro 1.

Quadro 1 – Elaboração de um plano para lidar com os desafios enfrentados por Sobral.

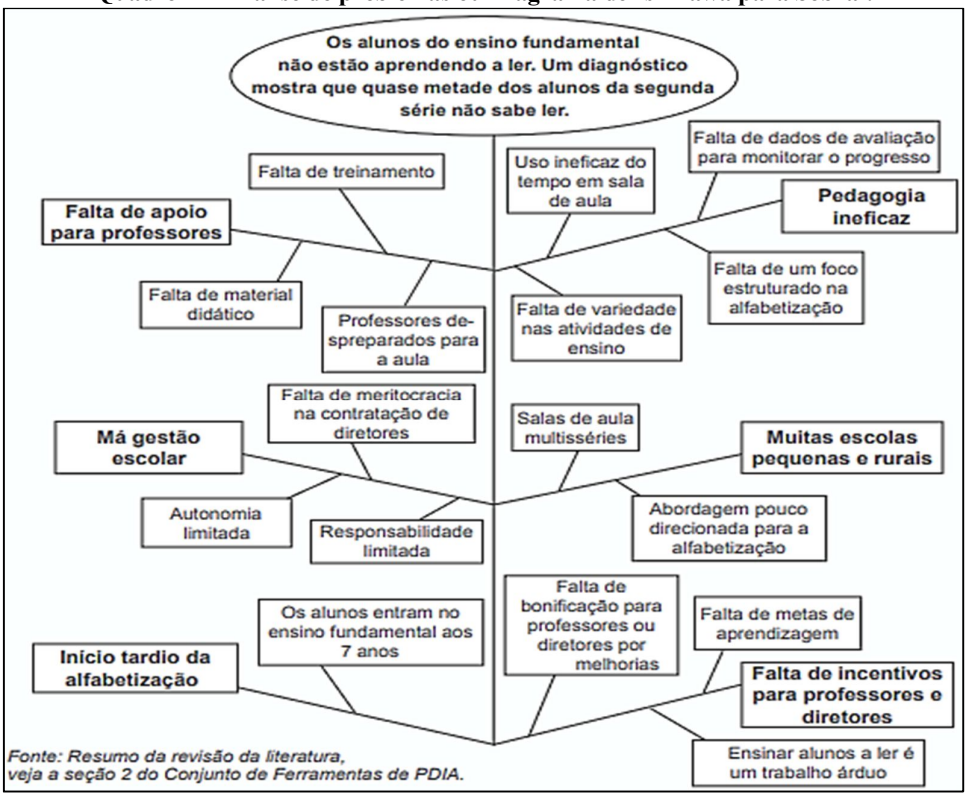
1. Qual é o problema? Os alunos do ensino fundamental não estão aprendendo a ler.
2. Por que isso importa? A alfabetização é a base da aprendizagem. Um diagnóstico revelou que 48% dos alunos da segunda série não sabem ler.
Por que isso importa? Sem saber ler, os alunos terão dificuldade de avançar no aprendizado de outras disciplinas. O analfabetismo leva a taxas mais altas de evasão escolar e reprovação de alunos.
Por que isso importa? Quando os alunos não aprendem, isso pode limitar seus ganhos futuros, opções de carreira e qualidade de vida. Além disso, todas as crianças devem ter o direito de aprender, independentemente de sua condição socioeconômica.
3. Para quem isso importa? Estudantes e governo municipal.
4. Quem precisa se preocupar mais? Professores, diretores e pais.
5. Como fazemos com que eles dêem mais atenção ao tema? (Como medimos o problema ou contamos histórias a seu respeito?) Compartilhando os resultados das avaliações com todos, inclusive indo às rádios e se reunindo com as famílias para explicar a situação. Fazendo mais avaliações para entender melhor o problema no nível da escola, da sala de aula e dos alunos.
6. Qual será o resultado quando o problema for resolvido? Todos os alunos que concluírem o segundo ano serão capazes de ler e todos os alunos de séries mais avançadas terão o apoio necessário para aprender a ler. Por meio de avaliações semestrais, poderemos definir metas para cada escola e monitorar o progresso.

Fonte: McNaught, (2022).

Para observar e analisar o Quadro 1, a cidade estabeleceu um grupo liderado pelo secretário municipal de educação, com membros da subsecretaria, coordenadores e superintendentes responsáveis pelo ensino fundamental, infantil e educação de jovens e adultos, além de contar com assessoria especializada (Edgar Linhares), responsável pelas avaliações. A equipe definiu as ações estratégicas para resolver a crise, contando com o apoio total do prefeito (Mcnaught, 2022).

Outrossim, importa reafirmar que o município de Sobral enfrentou uma crise na área da educação e adotou uma abordagem proativa para resolvê-la. Essa reafirmação enfatiza a seriedade da situação enfrentada pelo município e destaca a importância da resposta proativa das autoridades locais. Já em um segundo momento, a mesma equipe tratou de desconstruir o problema (ver Quadro 2), apontando as suas causas principais.

Quadro 2 – Análise de problemas ou Diagrama de Ishikawa para Sobral.



Fonte: McNaught, T. (2022).

O que é possível observar é que, apesar do problema ser complexo, o Diagrama de Ishikawa (Quadro 2) o desconstrói em partes menores, facilitando melhor o seu gerenciamento, permitindo enxergar mais facilmente o que reformular a curto prazo, uma vez que aqui são mostradas as causas maiores (**em negrito**) e nas espinhas menores estão as subcausas.

O mesmo Quadro 2, ao apontar as seis causas maiores do problema, possibilitou aos dirigentes o levantamento dos fatores que influenciam o espaço de mudanças, sendo três: Autoridade, referindo-se ao suporte e apoio para reformar ou mudar as ações políticas ou para expandir as capacidades estatais. Aceitação, relaciona-se aos que forem atingidos pelas mudanças ou reformas e em concordância com as necessidades delas, bem como das implicações advindas das mesmas. Habilidade, se baseia na parte prática das mudanças ou reformas, no tempo gasto, nos recursos financeiros, nas competências e capacidades dos responsáveis para realizá-las (Andrews *et al*, 2015).

Registre-se que, a primeira grande causa solucionada foi "atraso da alfabetização", pois, os alunos só entravam na escola aos 7 anos, porém, em março de 2001, a Lei Municipal de Sobral número 294 foi oficializada, estabelecendo a expansão dessa modalidade para os seis

anos de idade (Becskeházy e Louzano, 2019), complementando que, a autoridade foi oficialmente exercida, a aceitação pelos pais foi plena e a habilidade foi condizente com os recursos dispendidos pelo município, aplicando os recursos financeiros e de pessoal foram disponibilizados, e os educadores tiveram um período adicional para atingir os objetivos de alfabetização (Mcnaught, 2022).

Outro fator importante foi a grande quantidade de escolas pequenas e rurais. De acordo com Maia (2006), no início de 2001, houve uma redução significativa no número de escolas municipais como parte de uma reforma implementada com eficácia e autoridade.

Contudo, essa reforma foi realizada com níveis consideráveis de autoridade e competência, ela não foi bem aceita no começo, pois, uma grande parte dos pais não concordavam em que seus filhos fossem estudar longe, nos centros escolares agora organizados (Cruz e Loureiro, 2020).

O dirigente do executivo além de liberar o transporte escolar desses educandos, realizou reuniões com as comunidades envolvidas, explicando os benefícios das mudanças e após alguns meses, as pessoas viram as melhorias escolares e passaram a aceitar e respeitar os feitos políticos. Uma reforma importante foi a introdução de avaliações externas para os alunos do primeiro ao quinto ano em todas as escolas. Inicialmente anuais, logo, esses testes passaram a ser semestrais (INEP, 2005), permitindo ajustes no ensino ao longo do ano letivo. Muitas escolas também criaram avaliações mensais para acompanhar o progresso dos alunos (INEP, 2005).

Faz-se necessário dizer, que a importância dessas avaliações residia no fato de que, no lugar de jogar a culpa nos problemas externos, como pobreza, desestrutura familiar, violência, escassez de recursos, pelos maus resultados alcançados pelos alunos, as discussões deveriam voltar para o interior da escola no sentido de promover mudanças em prol da aprendizagem de fato.

Em 2001, três reformas fundamentais foram implementadas para fortalecer o sistema educacional: 1) A seleção de diretores passou a considerar critérios técnicos em vez de influências políticas, resultando na substituição de dois terços dos ex-diretores. 2) Coordenadores pedagógicos foram introduzidos diretamente nas escolas, selecionados com base no mérito, responsáveis por acompanhar o desenvolvimento dos alunos e oferecer apoio didático aos professores. Cada coordenador era responsável por um grupo de 350 alunos, e a direção podia escolher os coordenadores a partir de uma lista de aprovação (INEP, 2005).

Já na 3ª reforma, as escolas ganharam mais autonomia financeira, antes até as pequenas despesas escolares dependiam de solicitações dos diretores e liberações do secretário, além de consumir muito tempo podia ocasionar atrasos (INEP, 2005).

Concomitantemente ao aprimoramento da gestão escolar, o município concentrou esforços no aprimoramento pedagógico, visando aperfeiçoar as metodologias de ensino e os materiais didáticos utilizados em sala de aula. Foram desenvolvidos novos materiais para os professores, com foco especial na alfabetização, e estabeleceram-se novas metas de aprendizagem. Além disso, foram oferecidos treinamentos mensais para os docentes (INEP, 2005).

Em 2001, foi introduzido o "Prêmio Escola Alfabetizadora" como uma forma de incentivo financeiro para reconhecer e motivar os profissionais envolvidos em cada escola, incluindo professores, coordenadores e diretores, que alcançassem as metas estabelecidas (Cruz e Loureiro, 2020). Adicionalmente, os professores de alfabetização tinham a oportunidade de receber um bônus de 30% sobre seus salários se conseguissem atingir as metas de alfabetização.

Em 2003, houve uma modificação nas regras do bônus, onde este poderia variar entre 25% e 50%, dependendo da diferença entre os resultados dos alunos e a meta de alfabetização estabelecida. Apesar das mudanças nas regras, os bônus eram concedidos com base no desempenho dos alunos em relação às metas, e mesmo os professores que não atingiam os critérios em 2003 poderiam receber o bônus total no ano seguinte, caso alcançassem as metas estabelecidas (INEP, 2005).

Fatores ou Princípios Estruturais que Explicam o Sucesso de Sobral (CE).

Ao considerar o desempenho de ser o melhor do País nos últimos 15 anos, graças a uma trajetória consistente, progressiva e pouco usual, o modelo Sobral apresenta fatores peculiares a considerar, tais como:

- A continuidade administrativa, uma vez que, durante mais de 25 anos, o município é liderado por um único grupo político. A questão que se destaca é a continuidade das políticas e as estreitas afinidades entre as pessoas responsáveis pelas decisões, além da seriedade que ocorre entre elas, portanto, reside aí, o princípio da boa governança (Alves *et al*, 2023).
- O clima institucional, mesmo que haja mudanças na governança e indicadores sociais, há diferenças nas políticas, nas articulações políticas e entendimento de

lideranças, e nem por isso, refletem negativamente no desenvolvimento do estado como um todo (Cruz e Loureiro, 2020).

- A capacidade notória de diálogo, se referindo aos sujeitos em posições de liderança na prefeitura e secretaria, no que concerne dialogar com entidades externas, como ONGs, consultorias, dirigentes de projetos, docentes, diretores, universidades, apontando que essa extraordinária capacidade de diálogo, alia-se a firmeza em não se deixar levar ou se dobrar às ideias tradicionais, ao mundo acadêmico ou corporativista, (Alves *et al,* 2023).
- A forma de incorporação da proposta e métodos de trabalho por parte dos professores e diretores é marcante, jamais demonstrando má vontade, contrariedade, indiferença e desalinhamento de ideias, com ordens advindas da Secretaria e de realizar o que for proposto, (Sumiya *et al,* 2019).

Um outro aspecto que prende a atenção de um observador externo é o gradualismo, que nada mais é do que a capacidade de fixar em um ou em poucos assuntos por vez e só partir para outra coisa depois de resolvê-lo, o que leva a outra capacidade que é não se deixar se envolver com conversas, opiniões ou conselhos externos constantes que desviam a atenção do foco escolhido, (Brandão, 2014). E mesmo havendo outros fatos fora do foco central, eles não ocupam uma posição de destaque, não tiram a atenção e nem distraem a Secretaria, diretores e professores, como é o caso da maioria das redes de ensino do país, (Alves *et al,* 2023).

Um sistema integrado de ensino estruturado alinhado por uma gestão eficiente

Então, tem-se um chamado ensino direto ou ensino estruturado, que articula de modo coerente e consistente o currículo, a proposta pedagógica, os materiais, o planejamento, a preparação da aula, a avaliação e as consequências, havendo que considerar dois critérios básicos: (1º) a articulação adequada entre as peças e (2º) a qualidade dos conteúdos e a adequação das ações (Alves *et al*, 2023), e, tudo isso para apoiar o trabalho docente.

E, detalhando os princípios que estão contidos neste tipo de ensino, tem-se incialmente: o currículo – refere-se ao que vai ser ensinado. Pode estar registrado formalmente, em forma de documento, poderá ter como base os livros didáticos adotados e usados na escola. Não importa muito suas fontes, o essencial é saber com clareza o que ensinar em cada série (Sumiya *et al*, 2019).

A proposta pedagógica – tornar explícita a maneira de organizar o ensino, incluindo a arrumação das etapas (estruturação e seguimento do que vai ser ensinado em cada uma das disciplinas. Às vezes, essa proposta pode estar presente em materiais didáticos, como em livros, apostilas, manuais, etc. Tais orientações junto com o currículo, servem de base para se escolher os materiais a serem usados ou tais articulações podem vir da Secretaria, como ocorre em Sobral (Alves *et al*, 2023).

Os materiais didáticos – os livros didáticos adotados e materiais usados fazem parte do processo de ensino – a aprendizagem no cotidiano escolar, e a importância dos livros didáticos tem variações de valor e uso, conforme varia o preparo, o grau de domínio da matéria e a experiência dos docentes, estando de acordo também com o nível dos educandos, (Alves *et al,* 2023). Importa então, fazer escolhas eficazes desses materiais, devendo ser levado em consideração dois conjuntos básicos de considerações (no caso da escola pública), especialmente:

- (1) a frágil e ou precária formação dos educadores, no que se refere, em especial, ao domínio dos conteúdos, daí, a sugestão de garantir um nível maior na escolha e adoção de materiais didáticos.
- (2) as organizações típicas normalmente funcionam como indivíduos também normais, com algumas ou poucas exceções de professores excepcionais, daí, o nível de estruturação dos materiais didáticos ter que ser adequado às capacidades dos docentes (Alves *et al,* 2023).

O planejamento e a preparação da aula – o que diferencia a educação de Sobral em relação a grande parte dos municípios brasileiros, tem a ver com o planejamento e o preparo de aulas que, exige cuidados a saber: descrição do que será ensinado, mensalmente, semanalmente, diariamente e em diferentes momentos do dia. Tal planejamento deve apresentar os objetivos que compreendem – garantir que o professor entrará na sala de aula dominando o conteúdo que vai ensinar; saber ensinar; estar preparado para ensinar (Vidal e Costa, 2021).

Já a preparação de aula, estende-se para além do planejar, envolvendo treinos, ensaios e previsões de intervenções e dúvidas dos alunos, e é nesses momentos de preparo que entram em cena alguns expedientes relevantes: trocas de experiências entre docentes mais experientes; assistência de colegas mais velhos na profissão que, além de despertar a confiança, pode promover o crescimento pessoal e a capacidade profissional dos menos experientes (Vidal e Costa, 2021).

A aula – o professor é um profissional solitário, pois, ao entrar na sala de aula ele está só e, por isso é sempre difícil crescer profissionalmente, mas, em Sobral, ele recebe ajuda especializada ou supervisão para via *feedback* aos docentes, tais ações podem ser realizadas por professores experientes (munidos de protocolos robustos), podendo partir de sujeitos atuantes na escola (coordenadores e diretores) ou supervisores especialistas da Secretaria da Educação. O *feedback* tem duas funções importantes: avaliar e promover a aprendizagem dos alunos, e como é desenvolvido de maneira adequada e profissional, promove a melhoria do aprendizado dos professores (Sumiya *et al*, 2019).

A avaliação – a robustez do que é evidente e funciona em Sobral é que, realizar testes, autotestes, assegura mais aprendizagem do que só ficar estudando, em razão da utilização do feedback que, fornece informações pelos alunos, professores, escolas ou Secretaria da Educação. Aplicar testes com mais frequência possibilita estar à frente dos fatos e equilibrar e o ensino e o que é preciso fazer para atender as necessidades dos alunos (Cruz e Loureiro, 2020).

E, complementando a argumentação anterior, a avaliação para ter eficácia, necessita considerar dois elementos/componentes essenciais: (1) ter clareza acerca dos objetivos e avaliá-los adequadamente, e o (2) deve ser usada e servida para oferecer rápidas orientações aos professores, escolas e à Secretaria da Educação, (Luckesi, 2006).

As consequências – são inúmeras e podem estar relacionadas aos diversos sujeitos envolvidos, escolas e a Secretaria da Educação. A consequência mais relevante é prever e identificar falhas no aprendizado dos alunos e encontrar as medidas certas para fazer os devidos ajustes em curto prazo. O ensino em Sobral, tem como meta o ajuste dos educandos ao domínio do currículo, e não ao contrário disso (Alves *et al,* 2023).

Durante o ano letivo, essas consequências também permite uma revisão do currículo, quando são observadas lacunas no mesmo, no que se refere aos conteúdos, referindo-se as sequências e ou exigências, e as avaliação constantes se encaixam nesses objetivos, porém, o centro das atenções é garantir a aprendizagem dos estudantes (Alves *et al,* 2023).

A prática de avaliação de Sobral: uma visão de Luckesi

Corroborando o que foi exposto até aqui sobre a educação ministrada em Sobral e a sistemática de avaliação nela utilizada, há que se considerar algumas informações colocadas por Luckesi (1999, p. 175) a respeito desse tema, como por exemplo, “a avaliação da aprendizagem escolar auxilia o educador e o educando na sua viagem comum de crescimento,

e a escola na sua responsabilidade social", o que parece que o autor quis dizer que, avaliar significa investigar coisas, atos, situações e pessoas, no sentido de prever e tomar decisões para criar as condições necessárias para se obter ou chegar a uma maior satisfatoriedade daquilo que se esteja buscando ou construindo (Luckesi, 2006).

Fica evidente que os sentidos da avaliação de Sobral e daquela proposta por Luckesi se aproximam das funções básicas da prática avaliativa apontada pelo autor, em um total de quatro:

a) Funções de promover a autocompreensão (alunos e professores);
b) Funções de estimular e motivar o crescimento (criar desejos de crescer);
c) Funções de aprofundar a aprendizagem (fixar e aplicar o que aprendeu);
d) Funções de ajudar/auxiliar a aprendizagem (atenção às necessidades dos envolvidos), (Luckesi, 1999).

No cumprimento das funções mencionadas, o autor recomenda ter certos cuidados com os instrumentos ou ferramentas usadas para avaliar, como por exemplo, saber que, por meio desses instrumentos, os alunos estarão se expondo, mostrando seu jeito de ser, de pensar, de aprender, de viver (carinho, diálogo e reorientação são essenciais). Contudo, construir os instrumentos de coleta de dados, considerando os seguintes requisitos:

- Articular os instrumentos e os conteúdos planejados, ensinados e aprendidos pelos alunos;
- Dar cobertura a uma amostra significativa dos conteúdos ensinados e aprendidos;
- Combinar as habilidades (como as motoras, mentais e imaginativas...) dos instrumentos avaliativos com aquelas desenvolvidas e trabalhadas via práticas em salas de aula;
- Equilibrar os níveis de dificuldades do que está se avaliando com as dificuldades do que foi ensinado e aprendido;
- Utilizar uma linguagem objetiva, clara e fácil de compreender para destacar o que deseja saber para avaliar os alunos; e ainda,
- Construir instrumentos que realmente auxiliem na aprendizagem dos educandos (Luckesi, 2000).

Outro aspecto mencionado pelo autor que merece consideração se refere ao processo de correção aos alunos, explicando que: (a) sobre a correção de trabalhos dos discentes, não se deve rabiscar e nem borrar tudo com exageradas cores fortes, sugere-se usar um lápis de escrever normal, evitando o vermelho, pois, apesar de ser uma cor forte e bonita, chama muito a atenção, contudo, representa certas negatividades, como por exemplos, se há perdas

financeiras (operando no vermelho) e, se aparece no boletim escolar (nota abaixo do esperado), no semáforo (sinal fechado), entre outros sentidos do dia a dia.

No tocante à devolução dos resultados aos alunos, seria importante que os próprios professores devolvessem os trabalhos corrigidos, tecendo comentários sobre o que foi feito, ajudando os educandos a autocompreender o seu processo pessoal empregado no seu teste, o que aprendeu e como se desenvolveu o raciocínio, e podendo ainda, abrir um canal para dialogar e construir juntos (Luckesi, 2006).

Por conhecer um pouco da história de sucesso educacional de Sobral e de ter uma breve visão do que pensa Luckesi sobre avaliação, é possível concluir que os sujeitos atuantes lá no município cearense e as ideias do citado autor se convergem, daí, saber que as duas coisas são reconhecidas mundialmente, acrescentando então que, a avaliação foca na inclusão, na melhoria do ciclo de vida e, em si mesma é um ato de amor, mas por causa de vivências pessoais, históricas e sociais, na maioria traumáticas, aparecem dificuldades em assim entende-la e praticá-la. Mas, Sobral e Luckesi parecem vivê-la e vêm acertando. Parece mesmo! (Luckesi, 1999).

O Sistema de Avaliação da Educação Básica (SAEB).

E, por falar em Sobral, reforçando o que já sabe até este ponto, pois, além do ensino estruturado adotado, a boa governança e gestão eficiente do sistema educacional, vale considerar entre muitos outros aspectos/fatores que garantem o sucesso da educação no município mencionado, as frequentes avaliações realizadas, cabendo destacar entre os vários programas, projetos avaliativos utilizados no ensino de Sobral, incluindo entre o SAEB que foi criado pelo INEP/MEC, e de acordo com Brasil (2009, p. 9), o sistema e a Prova Brasil são dois exames complementares que compõem toda a sistemática da avaliação da educação básica brasileira.

Tem-se que a primeira avaliação aconteceu em 1990, dois anos (1992) depois, a aplicação da avaliação ocorreu sob a responsabilidade do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (Anísio Teixeira) – INEP. Em 1993, houve o segundo ciclo de avaliação, e de lá, ocorre a cada dois anos um novo ciclo (Brasil, 2011). Entre 1995 e 2001, aconteceram importantes mudanças, sinalizando o aprimoramento da avaliação. Em 1997, foram desenvolvidas as Matrizes de Referenciais Curriculares, descrevendo “as competências e habilidades que os alunos deveriam dominar em cada série avaliada...” (Brasil, 2011, p. 9).

E, em 2001, quando do sexto ciclo de avaliação, as matrizes citadas foram atualizadas devido à grande divulgação, pelo MEC, dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs). No ano de 2005, em paralelo à avaliação – a Prova Brasil, que era de caráter quase censitário, que permitia a apresentação de disseminação dos resultados por município e por escolas, ampliando as possibilidades de analisar os resultados encontrados (Brasil, 2011).

Em meio a esses fatos e outros avanços na esfera federal com referência às novas formas de avaliação advindas e ou formuladas pelo MEC, tem-se que, em Sobral, muitas das ideias aí implantadas, de como promover a melhoria do ensino municipal, foram seguidas, se adequaram e gradualmente, passaram por aprimoramentos no e pelo governo do Estado, e diante disso, a Secretaria também foi estruturada, e nos meados de 2010, o município já tinha ciência de estar melhorando o seus sistema educacional, em especial, nas séries iniciais, e os resultados já começavam a surgir, de modo concreto nas avaliações do SAEB, mesmo que a municipalização ainda não fosse tão significativa (Alves, *et al,* 2023).

Registre-se que, o SAEB veio para fundamentar a comparabilidade dos resultados e para incrementar uma cultura de avaliação dentro ou junto dos sistemas de ensino brasileiro, compreendendo dois grandes enfoques: Avaliar (aferir) os conhecimentos e habilidades dos educandos, através de testes com vistas a avaliar como anda o ensino, ou como está a qualidade da educação; e,

- Identificar (e verificar) os elementos ou fatores dos contextos escolares que interferem na qualidade do ensino, como por exemplos:
    - Infraestruturas prediais;
    - Como e quem é o diretor;
    - Existe uma gestão escolar;
    - Quem e como são os professores;
    - Quais práticas pedagógicas são desenvolvidas;
    - Como são os alunos e o que querem, estas e outras questões foram levantadas e passaram a ser avaliadas no sentido de definir ações centradas em correção de falhas (Heck, 2018).

Além disso, com o Programa de Aceleração de Aprendizagem (PAC), criado pelo MEC, para resolver um dos grandes problemas das escolas (municipais e estaduais), no ensino fundamental, desempenho inferior na série frequentada (distorção idade – série), e foram pensadas, planejadas e adotadas ações para resolver a questão, e em Sobral, o SAEB e a Prova Brasil, também auxiliaram os dirigentes municipais a reformular, monitorar, intervir e promover

uma nova educação, sempre considerando as particularidades locais, e adotando o ensino estruturado e a prática de avaliações frequentes de acordo com as necessidades dos alunos, além de praticar uma gestão escolar democrática eficiente (Heck, 2018).

Considerações Finais

Comprovadamente pode-se dizer que, o sucesso de Sobral, não ocorreu do dia para a noite ou vice versa, sendo que, portanto, houve e há muito trabalho, persistência e convicção do que precisava ser feito, e quando das propostas apresentadas tudo foi pensado, decidido, planejado e posto em desenvolvimento por uma equipe comprometida, eficiente, diligente e dinâmica funcionando ao longo dos dias em busca da melhoria da qualidade do ensino naquele município.

O ensino estruturado adotado compreendendo elementos robustos e plenamente articulados, envolvendo os instrumentos de trabalhos, os materiais usados, as práticas pedagógicas consistentes, o preparo e treinamento docente, as avaliações frequentes, aliados a uma gestão escolar e apoio constante dos dirigentes educacionais e governo local, além da cooperação efetiva dos pais e comunidade, foram responsáveis para que o sucesso fosse alcançado.

A continuidade do processo é assegurada por um gerenciamento contínuo, as habilidades em convencer e liderar apresentadas pela equipe dirigente, não se esquecendo de mencionar a firmeza mostrada nas tomadas de decisões diante às mudanças, às reformas e ou ações propostas pelo poder executivo local, via Secretaria da Educação que demonstrou sua grande capacidade de criar e vivenciar uma gestão organizacional nunca antes vista, indo além ainda, a eficaz capacidade/habilidade visível de não se deixar levar por modismos e saídas estratégicas ou oportunidades de escapar dos problemas, evitando assim, o desvio do foco central da questão – a melhoria das escolas e, por consequência o resgate da qualidade do sistema educacional de Sobral, e o mais importante ainda, a aprendizagem sonhada, esperada e merecida dos alunos do referido município.

O sucesso de Sobral é um exemplo que pode ser seguido, uma vez que é indício de que a educação tem o poder de mudar as coisas e, para melhor, bastando, para tal: praticar políticas públicas com seriedade, compromisso, continuidade e inovação; contar com líderes educacionais visionários; ter uma boa estrutura predial e docente; realizar uma gestão escolar

eficiente; praticar a aplicação de avaliações frequentes; e acima de tudo, contar com a aprovação, apoio e suporte dos pais, da comunidade e dos governantes locais.

Referências

ALVES. I. S. et al. *Como é a educação em Sobral (livro eletrônico): o que aconteceu no longo prazo: o que aconteceu no dia a dia***.** 1ª ed. Uberlândia (MG): Idados, 2023.

Andrews, Matt, Lant Pritchett, and Michael Woolcock. 2015. "*Realização de trabalho orientado por problemas*" Center for International Development at Harvard University. Documento de Trabalho CID n. 307.

BAUER, A. ALVARSE, O. M. e OLIVEIRA, R. P. de. Avaliações em larga escala: uma sistematização do debate. São Paulo (SP*). Revista Educação e Pesquisa, nº41*, especial, 2015.

BECSKEHÁZY, Ilona and Louzano, Paula. 2019. "*Sobral: Um Caso de Sucesso Educacional no Semiárido Nordestino*" ComCiencia. https://www.comciencia.br/sobral-um-caso-de-sucesso-educacional-no-semiarido-nordestino/.

BRANDÃO, J. B. *O rateio de ICMS por desempenho de municípios no Ceará e seu impacto em indicadores do sistema de avaliação da educação*. 2014.

BRASIL. MEC. *Plano de Desenvolvimento da Educação (PDE): Prova Brasil: ensino fundamental: matrizes de referência, temas, tópicos e descritores*. Brasília (DF): MEC, SEB, INEP, 2011.

BRASIL. MEC. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais*: introdução aos parâmetros curriculares nacionais. Brasília: MEC/SEF, 1997.

BRASIL. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm. Acesso em 5 abril. 2024.

Coelho, Isolda Cela Arruda. 2005. "*O excepcional modelo de educação da cidade de Sobral/ CE*" UNDIME. https:// undime.org.br/noticia/o-excepcional-modelo-de-educacao-da-cidade-de-sobral-ce. Acessado em: 25 de abril de 2024.

CRUZ, L.; LOUREIRO, A**.** *Alcançando um Nível de Educação de Excelência em Condições Socioeconômicas Adversas: O Caso de Sobral*. Washington, DC. Word Bank Group, junho, 2020.

HECK, M. F. Sistema Nacional de Avaliação da Educação Básica (SAEB): Compreendendo a realidade Educacional. *Revista Eletrônica Científica Ensino Interdisciplinar. nº.11, v.4.* Mossoró (RN): ULBRA, 2018.
INEP. 2005. "*Vencendo o desafio da aprendizagem nas séries iniciais: A experiência de Sobral/CE"* (No 1; Projeto Boas Práticas na Educação). Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP).

INSTITUTO ALFA e BETO. *Caso de Sucesso Sobral – Ceará*. Disponível em: < www.alfaebeto.org.br. Acessado em 10 de abril de 2024.

LOUZANO et al. *Quem quer ser professor? Atratividade, seleção e formação docente no Brasil.* Est. Aval. Educ., São Paulo, v. 21, n. 47, p. 543-568, set./dez. 2010.

LUCENA, Helyab; GAUDÊNCIO, MÁRIO; SILVA, Zairo. Paper: *Um instrumento para prática acadêmica*. Mossoró (RN), 2009.

LUCKESI, C. C. *Avaliação da aprendizagem escolar: estudos e proposições*. 12 ed. São Paulo (SP): Cortez, 2006. Disponível em: <Cipriano Luckesi: Avaliação da aprendizagem escolar - componente do ato pedagógico (Cortez Editora) (youtube.com)>. Acessado em: 12 de março de 2024.

LUCKESI, Cipriano Carlos. *Avaliação da aprendizagem escolar: estudos e proposições.* São Paulo: Cortez, 1999.

LUCKESI, Cipriano Carlos. *Avaliação da aprendizagem: compreensão e prática***.** Entrevista concedida ao Jornal do Brasil e publicada em 21 jul. 2000. Disponível em: http://www.luckesi.com.br/textos/art_avaliacao/art_avaliacao_entrev_jornal_do_Brasil2000.pdf. Acesso em 22 mar. 2024.

MAIA, Maurício Holanda. 2006. "*Aprendendo a marchar: Os desafios da gestão municipal do ensino fundamental e da superação do analfabetismo escolar*" [Tese de Doutorado, Universidade Federal do Ceará]. http://www.repositorio.ufc. br/handle/riufc/3652.

MCNAUGHT, T. 2022. *A Problem-Driven Approach to Education Reform: The Story of Sobral in Brazil.* RISE Insight 2022. https://doi.org/10.35489/BSG-RISE-RI_2022/039.

ROCHA, R. H.; MENEZES-FILHO, N.; KOMATSU, B. K. *Avaliando o Impacto das Políticas de Sobral,* No 35; Policy Paper, p. 33. Insper Centro de Políticas Públicas, 2018.

SUMIYA, Lilia Asuca. *Sobral e a garantia da aprendizagem de todas as crianças*. São Paulo: Fundação Tide Setubal, 2019.

VIDAL, E. M; COSTA, A. G. *Responsabilização Educacional no Ceará: trajetórias e evidências.* 1ª ed. Brasília (DF): ANPAE, 2021.

VICTOR HUGO E SUA INFLUÊNCIA NO SÉCULO XIX NO BRASIL: A RESENHA CRÍTICA DO LIVRO *OS MISERÁVEIS* NO JORNAL *A CRUZ*

Gustavo Moraes Arantes Segatto[616]

Este trabalho propõe uma análise abrangente da relação entre a produção do romance *Os Miseráveis*, de Victor Hugo, e sua recepção em jornais brasileiros. Victor Hugo já era referência da literatura na metade do século XIX, fato esse que fez com que suas obras fossem referenciadas e debatidas nos periódicos da época. Com o lançamento de *Os Miseráveis* não foi diferente, é necessário notar que, ao lançar o livro, houveram intensas cobertura nos periódicos brasileiros, desde críticas, transposições e resenhas, presentes em jornais como *A Cruz, A Constituição, Correio Paulistano* entre outros. O objetivo desse trabalho é se atentar, principalmente, na recepção obtida pelo periódico *A Cruz: Jornal Religioso, Litterario, Histórico e Philosphico,* devido a esse jornal ter realizado uma extensa resenha crítica acerca do conteúdo escrito por Victor Hugo. Irei focar em tópicos específicos como a crítica religiosa exposta pelo editor do jornal, e o foco que o editor possui em criticar a representação do Bispo Myriel e a personagem Fantine. É importante lembrar que *A Cruz* foi postado no Rio de Janeiro durante o período 1861 à 1868, e foi agraciada com a sua crítica literária apenas no ano de 1862.

Palavras-Chave: *Os Miseráveis*. *A Cruz.* Periódico. Victor Hugo.

Introdução

A influência mundial de Victor Hugo é incontestável, principalmente em relação a seus romances e poesias pelo mundo, no Brasil não foi diferente. Victor Hugo havia lançado na primeira metade do século XIX o livro *O Corcunda de Notre Dame,* alcançando, já nesse período, reconhecimento por sua grandiosa obra. Posteriormente, na segunda metade do século, Hugo lançaria outras duas grandes obras, *Os Miseráveis* em 1861 e *Os Trabalhadores do Mar.* Sendo designado então a sua trilogia acerca do mundo, onde as suas obras representam então

[616] Mestrando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Bolsista pela Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). gustavo.mas.3@gmail.com . Orientadora: Profa. Dra. Raquel Machado Gonçalves Campos Salomon

"... o obstáculo na forma de superstição, na forma de preconceito e na forma de elemento. Uma tripla ananque pesa sobre nós, a ananque dos dogmas, a ananque das leis, a ananque das coisas."[617]

Por motivos dessas influências, as obras publicadas por Victor Hugo obtinham sucesso internacional, sendo publicado na França inicialmente, devido a sua proximidade, e um intervalo de tempo muito pequeno às publicações em outros países. É importante notar as datas referentes nos jornais que anunciavam a publicação dos livros, como o *Correio Mercantil*[618] que na edição de 23 de fevereiro de 1861 já anunciava, em sua primeira página, que Victor Hugo havia terminado o seu livro "tão esperado". Assim seguindo, o mesmo jornal, em 9 de julho de 1862, já anunciava o sucesso de Victor Hugo, com o lançamento de *Os Miseráveis*, como "célebre romance".

O aparecimento em jornais se torna recorrente em falas sobre o autor, a pesquisa em questão, que analisa o período de 1860 até 1870, encontrou diversos jornais referenciando ao autor. Jornais como *Correio Paulistano*, *Diário de Pernambuco*, *Diário de São Paulo*, *A Constituição*, *A Cruz*, e entre outros, fizeram referências diretas ou indiretas, transcrição de passagens de seus poemas ou livros, críticas em decorrência de sua obra e uma grande exposição de venda e interpretação para o teatro acerca de *Os Miseráveis*.

As fontes principais dessa pesquisa serão realizadas diretamente das críticas feitas à obra de Victor Hugo no jornal *A Cruz: Jornal Religioso, Litterario, Histórico e Philosphic.* Postado em sua completude durante os período de 1861 e 1868, no Rio de Janeiro, sua publicação era realizada todos os domingos até o final de sua existência. A outra fonte primária será o livro *Os Miseráveis* de Victor Hugo, publicado incialmente em 1861.

Nessa pesquisa, será utilizado para a metodologia e tratamento da fonte, autores como Nelson Werneck Sodré, com sua genealogia da história da imprensa no brasil, no livro *História da Imprensa no Brasil.* Perspectiva essa que o autor explora as formas que os livros eram tratados em território nacional, algo que respaldava bastante na crítica literária. Sodré classifica o livro no brasil como " Instrumento herético, (...), visto sempre com extrema desconfiança, só natural nas mãos dos religiosos e até aceito apenas como peculiar ao seu ofício, e a nenhum

[617] Fragmento retirado do prefácio do livro *Os Trabalhadores do Mar* da editora UNESP. A citação é referida à Sir G. Campbell, porém, no livro utilizado para a citação, não é definido o nome do autor que a realiza.
[618] Grandolpho (2019), em seu estudo sobre o desenvolvimento de Machado de Assis como escritor, desenvolve a ideia sobre o jornal *Correio Mercantil* como um dos primeiros que Machado de Assis participava como crítico literário. A autora também inclui outros escritores de relevância que participaram da produção do jornal, como por exemplo, José de Alencar. Esses escritores participavam como editores, críticos literários e outros aspectos criativos do jornal.

outro. As bibliotecas existiam nos mosteiros e colégios, não nas casas de particulares. Mas ainda aquelas foram pouquíssimas." (Sodré, 1999, p. 11).

Nelson W. Sodré faz também uma classificação temporal entre a relação da escrita expressa nos jornais e o tempo vigente de seu presente escrito: "A imprensa, como todo o conjunto da cultura, refere as transformações da época." (Sodré, 1999, p. 186). São essas visões de extrema importância para a análise do escrito na obra do jornal *A Cruz,* que será explorada nessa pesquisa.

Para o entendimento da imprensa religiosa, será utilizado os trabalhos de Marina da Silva Rodrigues de Lima, Ana Rosa Cloclet da Silva e João Leonel, com as suas pesquisas que giram em torno da imprensa católica e evangélica no período do século XIX no Brasil. Onde nos é apresentado a luta pelo campo ideológico cristão, e a necessidade de combater essa obras "herética". Lima nos apresenta que o principal objetivo da Imprensa religiosa na década de 1860 era

> (...) influenciar as formas de pensar de seus leitores, uma vez que a cultura opera sobre o pensamento por meio de suas representações do mundo social. Como os outros segmentos da imprensa do século XIX, os jornais religiosos possuíam caráter instrutivo, buscando influir sobre os costumes e a moral pública. (Lima, 2023, p. 103)

Fato esse que irá auxiliar na interpretação dos jornais em questão, e referem a necessidade dos jornais e o objetivo da redação do jornal, acerca do tema literário, em suas páginas.

A interpretação da crítica literária, e a abordagem de romances nos jornais, será utilizado trabalhos de Carlos d'Age, Jean-Yves Mollier e Walter Siti. A estrutura do jornal será avaliada conforme nos mostra Robert Darnton, Camila Mont'Alverne e Francisco Paulo Jamil, com trabalhos que nos fornecem dados de editoriais, financiamentos de jornais e posicionamento de notícias. Outras fontes secundárias, que fornecerem auxílio para o trabalho, também serão utilizadas, para que a interpretação do jornal se mantenha com clareza em todo a pesquisa, assim como a obra de Hélio de Seixas Guimarães em *Os Leitores de Machado de Assis*, que foi utilizada, fundamentalmente, como apoio metodológico para o tratamento das fontes.

O Jornal *A Cruz*

Durante o período da segunda metade do século XIX Lima (2023) nos apresenta que teve-se uma crescente editorial advinda das vertentes religiosas. O jornal *A Cruz: Jornal Religioso, Litterario, Histórico e Philosphico* foi o primeiro de relevância durante a década de 1860, sendo organizado pelo padre mestre Gustavo Gomes dos Santos – também foi editor do jornal *O Apostolo,* que possui uma tiragem até o final do século XIX, funcionando como uma certa "continuação" do jornal *A Cruz* -, sua publicação era semanal, aos domingos, e sua retirada era feita na Igreja da Candelária no Rio de Janeiro, dados fornecidos por Lima (2023).

Os jornais, durante a sua publicação, possuem definições políticas e ideológicas fomentadas em seu editorial, como nos apresenta Mont'Alverne e Jamil (2015), algo que não seria diferente para o periódico que, a início, já se declara cristão. Acerca dos jornais no Brasil, Sodré (1999) nos apresenta o jornal *A Cruz* como representante partidário do conservadorismo, remetendo ele ao lado de jornais que apoiavam o governo local durante o período de 1861.

A constituição do jornal é tida pela impressão de 4 páginas, sendo dividida inicialmente em 2 colunas e, posteriormente, a partir do final do primeiro ano, 3 colunas de textos. O jornal começa sempre com uma pregação da bíblia e o seu conteúdo posterior é diverso, como por exemplo padrões de costumes, formas que as mulheres deveriam se portar, notícias do mundo cristão, ataques a outras religiões, contos bíblicos e outros pequenos textos interessantes ao editor. A publicação da resenha sobre *Os Miseráveis* toma então, durante um ano, as colunas principais do jornal, referente as primeiras páginas, como fundamenta Darnton (1989) em sua exposição acerca de editorial.

Para compreensão melhor do conteúdo do jornal, é importante elencar principalmente a sua primeira edição, datada de 18 de agosto de 1861, o qual nos apresenta em seu preço a diferença dos valores cobrados para a corte, sendo um valor menor que a dos demais consumidores, nos mostrando o foco consumidor dessa obra. Também é interessante notar que, nessa edição em específico, o jornal assume apenas um padrão informativo, introdutório acerca dos objetivos buscados em suas publicações.

Em sua introdução nos é apresentado que "Não ha quem desconheça a necessidade absoluta da educação religiosa, maiormente em nosso payz, onde desgraçadamente ella se acha, tão despresada." (*A Cruz*, 18/ago./1861, p. 1)[619], o objetivo fica esclarecido a partir das ideias, do editor, transpostas no jornal. Seguindo, na introdução, por dizer diretamente o público alvo

[619] A modo de consideração, todas as citações referentes escritas "*A Cruz*" apenas, ler-se *A Cruz: Jornal Religioso, Litterario, Histórico e Philosphico (RJ).*

e o objetivo de sua publicação "A cruz é dedicada especialmente á mocidade, a fim de vermos si por este modo, arredamos de suas mãos, essas perniciosas leituras, que vão pouco a pouco, lhe infiltrando no coração o veneno da perdição e do crime." (*A Cruz*, 18/ago./1861, p. 2).

Essa passagem apresenta a forma que o jornal será construído, toda a crítica realizada no jornal terá o objetivo de constituição ideológica cristã, buscando fugir do "veneno da perdição" disposta à "mocidade" em seu dia a dia.

A perspectiva que o jornal se constrói faz com que ele aborde diversos temas chaves para a compreensão da crítica à obra de Victor Hugo. Dois tópicos em específicos estão relacionados diretamente a crítica futura ao livro *Os Miseráveis.* Primeiro, na edição de 13 de outubro de 1861, o autor redige um texto, onde coloca a chamada da coluna como "Perigo do Romance", iniciando a coluna com os dizeres

> Grande é o estrago que tem feito o romance no seio das familias! E'um veneno tão subtil, que vai pouco á pouco roenedo o coração e tirando-lhe todo o seo viço e primôr. A innocencia o abraça, e seo contacto a definha e mata. A intelligencia acanha-se, o coração não póde formar-se para a virtude, as faculdades d'alma ficão entorpecidas em sua acção, e nesse estado de abatimento tudo parece desfallecer. Milhares de pessoas tem sido victimas de seos attractivos, e incautas vão tragando o calix do infortunio e da perdição; deleitão-se nessas pinturas extravagantes, que a imaginação em seo exaltamento cria, e cegas vão caminhando para o abysmo da infelicidade, esquecidas dos meios poderosos que a Religião tão benignamente oferece para remover esses obstaculos que captivão e perdem o espirito. (*A Cruz*, 13/out./1861, p. 2)

A perspectiva tratada pelo autor, rememora a concepção do romance no período anterior a sua redação. Essa perspectiva, relembra a condição do romance quanto à uma visão de literatura baixa, literatura sem valor agregado, utilizado apenas para perda de tempo, longe da igreja. Walter Siti em seu estudo acerca da produção do romance, e essa evolução de literatura entre "baixa" e "alta", apresenta esse debate dizendo que "A acusação geral é que os romances baixam o nível cultural, promovem a curiosidade e o mexerico em prejuízo da "*littérature savante"*. Os romances acabam com o hábito de pensar:" não se relê um romance", escreve Vauvenargues ainda em 1745." (Siti, 2009, p. 170). A crítica ao romance, como característica baixa, fica exposta nas páginas do jornal.[620]

[620] Esse debate ainda é vigente no período em questão, Siti nos mostra também que durante o século XIX ainda existem pensamentos que remetem ao romance como uma literatura baixa. "Nos séculos XIX e XX, um setor do romance se torna um gênero de elite, mas um outro setor muito amplo continua a ser um gênero de massa: as acusações que se faziam ao romance são as mesmas que ora se fazem à ficção televisiva." (Siti, 2009, p. 171)

O editor segue por dizer que a leitura do romance impossibilita a mulher de ser uma boa mãe, ou boa esposa, devido a característica de "passa-tempo" relegada ao romance. A visão para tratar a obra de Victor Hugo será, inicialmente, crítica enquanto seu conteúdo. Victor Hugo faz uma escrita classificada como "baixa", e isso estará explícito na resenha feita ao editor em sua leitura da obra.

O segundo título de importante relevância relaciona a pobreza, algo que é muito relevante na obra de Victor Hugo, sendo a principal crítica exposta pelo autor. O texto escrito é publicado em 10 de novembro de 1861. Existe, em sua exposição, uma concepção de bondade e tranquilidade concernente da pobreza, na redação, ao referir a pobreza e aos pobres, classifica uma diferença do pobre e os afortunados, em relação a felicidade possuinte:

> (...) seo coração bate tranquilo, seo prazer é ter junto de si seos filhos, sua mulher – ensinando-lhes a doutrina pura que receberão de seos pais, e fazendo que jamais possão adulterar esses principios santos bebidos no desabrochar da vida e nos primeiros ensaios da razão. Quantos opulentos que passeião em seos carros cobertos de luxo, que habitão em magnificos palacios, não desejarião partilhar dessa felicidade que possue o pobre no centro de sua choupana! (*A Cruz*, 10/nov./1861, p. 2)

Essa visão trabalhada pelo editor nesse momento é algo que se apresentará em sua interpretação da obra, quando ele estiver tratando de momentos críticos observados por Victor Hugo. A crítica principal torna a exemplos da prostituição de Fantine, do bispo Myriel, e do personagem principal Jean Valjean que, após uma série de roubos, resulta a deturpação do homem pela perda da fé.

A Interpretação da Obra *Os Miseráveis*

A partir do dia 4 de maio de 1862, o autor inicia a sua análise do livro, terminando na data de 30 de novembro de 1862, demonstrando primeiro a sua insatisfação com o romance. O jornal aborda a obra como imoral e heterodoxa, expondo inicialmente a sua conceituação religiosa na abordagem crítica da obra.

> E'no que nunca acreditamos, logo vimos, que o nosso informante era pouco experimentado nas insidias da serpente; sempre estivemos certos, que iamos encontrar um inimigo; emfim posemonos a lêr; com effeito a doutrina é impia, e felizmente o recurso de imaginar um padre de muito boa vida para pregar doutrinas falsas, já está muito batida para illudir alguem – era uma concepção que poderia ter algum merecimento antes do Bom senso de Meslier, do Vigario Saboiardo e do padre Gabriel Eugenio Sue; porém, hoje a concepção do autor

> dos Miseraveis é uma repetição que incommoda; que a doutrina da novella é heterodoxa e immoral – isso não soffre duvida. (*A Cruz*, 4/mai./1862, p. 2)

É importante lembrar que, ao início do livro, Victor Hugo coloca um bispo no caminho de Jean Valjean. Esse bispo é responsável por salvar a vida de Jean Valjean, retirando todo aquele embrutecimento que a vida lhe garantiu, tanto pela fome quanto pela injustiça. Essa crítica é sustentada no movimento que o editor do jornal expõe a visão católica real acerca do tema abordado por Hugo, as críticas, durante a interpretação feita nesse jornal, visará a constituição cultural religiosa, não haverá um apego estético a escrita do autor[621], acontecendo, em alguns momentos, elogios a forma que Victor Hugo escreve, mas nunca a forma que ele trata a realidade comparando com o romance.

Ao relatar o desenvolvimento do Bispo, o editor do jornal apresenta que Victor Hugo não faz um bom trabalho em respeitar os dogmas católicos, inclusive se faz de "supersticioso". O jornal descreve

> O tal Bispo sagrado e canonisado em Jersei começa logo a ensinar, que uma vez, que se procure moderar a carne, se algum vez se pecca, esse peccado é considerado leve – ha ali uma passagem um pouco obscura – é quando se diz, que aquella queda se faz de joelhos e que acaba na oração – o que quererá isto dizer?... nunca suspeitamos o Sr. Victor Hugo de supersticioso.... porém póde ser que o seja, isso é mesmo muito commum aos philosophistas que não se attrevem a rejeitar essas theorias de moralidade humana; o elemento da sensibilidade, assim como sem o dogma catholico, a independencia da razão é descrença, a independencia da sensibilidade é superstição. (*A Cruz*, 4/mai./1862, p. 2)

Acusando assim Hugo de ser um "philosophista", descrente e supersticioso. Ao final dessa introdução, o autor ainda é acusado de ser "anticatholico" e "immoral" por sua abordagem pouco ortodoxa do bispo e da igreja em sua obra.

O editor continua sua abordagem crítica e observa um ultrage cometido por Victor Hugo, onde o autor apresenta na história o Bispo realizando um encontro com uma personagem designada Convenciona G. Essa personagem tem importância na crítica devido a sua condição de representante da Revolução Francesa, um dos sobreviventes e atuantes dela. O ponto principal do editor é realizado conforme o problema revolucionário que coloca homens uns contra os outros, sem consideração da irmandade católica existente entre eles. Ao final da redação feita pelo jornal, a página termina com uma visão clara acerca da revolução "O Sr.

[621] O editor do jornal coloca uma crítica ao fato das poucas críticas que a obra irá receber, devido ao texto ser redigido por Victor Hugo, um autor já renomado para a época. Ele coloca em suas palavras "O perigo deste livro está em que ninguem se attreverá a dizer que é uma serie de banalidades, um ultraje ao bom senso e ao bom gosto; porque é uma obra escripta por Victor Hugo." (*A Cruz*, 4/mai./1862, p. 2)

Miriel nem fez a viagem por intrepidez apostolica, nem resolveu cantar o Te-Deum solemne por uma revolução sobrenatural – é porque sabia com quem lidava. (*A Cruz*, 4/mai./1862, p. 2).

Após essa edição, o jornal não realiza a continuidade da interpretação da obra até a data de 22 de abril de 1862, em sua 45ª edição. A abordagem agora será dividida de acordo com as partes separadas na obra de Victor Hugo. Começando assim a *Analyse dos Miseraveis do Sr. Victor Hugo: Primeira Parte: Fantina.* É importante anunciar, na concepção do jornal e sua estrutura, a posição escolhida na edição referida a crítica feita sobre a obra de Hugo. Em sua maioria a resenha crítica é apresentada nas primeiras páginas, se não na primeira - salvo algumas exceções apresentadas na terceira página -, se localizando no espaço posterior à pregação diária, a ocupação do texto era de quase uma página inteira em 3 colunas.

O jornal apresenta uma interpretação convincente com a objetivada por Victor Hugo, porém, se perde na conclusão de sua ideia devido aos motivos defendidos pelo jornal cristão. A exposição dos problemas focados por Hugo é percebida pelo editor, porém, a crítica é realizada de forma deturpada devido a sua condição católica conservadora. Isso está presente na segunda abordagem do jornal, onde o editor escreve "O proletariado, a prostituição e a ignorancia são os tres flagellos que deshonrão a nossa sociedade, e é nelles que Victor Hugo fórma a sua obra gigantesca." (*A Cruz*, 22/jun./1862, p. 2). Demonstrando aqui uma certa noção da problemática de Victor Hugo, mas futuramente interpretada em outra perspectiva pelo redator do livro.

Nas palavras do jornal fica notável a discordância do editor com a forma que Hugo trata a representação de Myriel. Em suas edições sequentes, o editor busca realizar a crítica conforme a realidade apresentada à ele sobre quem seria realmente o bispo Myriel, começando já nessa página por nos dizer que "Myriel (é o nome do Bispo) recebe o condemnado como um amigo, que se acha ha muito tempo ausente. Em 1815, o Bispo não se chamava Myriel, mas sim Miollis, e é muito provavel que o poeta se servisse de Miollis para construir seu Myriel." (*A Cruz*, 22/jun./1862, p. 2)

Agora o jornal, que possui tiragem semanal, terá ,em todos os domingos, a resenha crítica acerca da obra de Victor Hugo até o final da resenha da obra em 30 de novembro de 1862, terminando o texto com a palavra "Continua", faltando a conclusão do editor acerca do último capítulo.

Desenvolvendo o ponto de vista do redator e de Victor Hugo, na edição de 29 de junho de 1862, a crítica do jornal esclarece a sua visão contrária a revolução novamente. Na primeira edição a explicitação fica somente em uma visão geral, agora, ao abordar a obra com maior cuidado, o autor discorre de forma mais incisiva sobre os temas. O redator apresenta que

> O bispo em vez de ensinar a este impio o cathecismo, trava com elle uma discussão sobre a revolução franceza, deixa este revoltado fallar e cala-se; elle, que representa em sua cabeceira, Deus, Jesus-Christo e a igreja! Cala-se diante d'apologia brutal de 1793, tem a fraqueza de calar-se! Isto ainda não é nada: depois de uma torrente de injurias e mentiras, Myriel por graça de Deus e da Santa Sé, pastor da igreja de Digne, successor dos Apostolos; aquelle que consagra padres, unje imperadores, communica o Espirito-Santo, o bispo emfim, se ajoelha aos pés do convencional e lhe pede a sua benção!! (*A Cruz*, 29/jun./1862, p. 2)

A recepção do editor fica toda voltada para a crítica católica e suas concepções próprias acerca do acontecimento. A crítica não é estética, não é produzida em cima da qualidade que Hugo escreve, a crítica se estabiliza toda no campo cultural do redator para a obra de *Os Miseráveis*.

Nessa mesma edição é importante remeter a carta que é publicada após a análise da obra de Hugo. O editorial opta, em motivos de defesa do ponto pessoal, por colocar uma carta de um familiar do Bispo de Miollis[622] com objetivo de desqualificar a história de *Os Miseráveis* acerca do Bispo Myriel. Ocupando o campo da realidade para debater a obra ficcional de Victor Hugo.

Na edição seguinte, em 6 de julho de 1862, a crítica toma forma sobre a parte da história que analisa Fantine. O editor entra em desacordo com Hugo quando relata a sua história, definindo como uma inspiração "(...) entre os pobres um odio immortal contra os ricos e faz que as prostituidas digão: é a fatalidade social, que nos tem feito o que nós somos!" (*A Cruz*, 6/jul./1862, p. 2).

O editor então define *Os Miseráveis* como um livro "fatalista" que "(...) a todo o momento nega a providencia, e proclama a acção humana independente da de Deus." (*A Cruz*, 6/jul./1862, p. 2), devido as atitudes, escolhidas por Victor Hugo, tomadas até o momento para Fantine e Jean Valjean.

A edição de 13 de julho de 1862 encontra o momento da morte de Fantine e a apresentação dos Thénardiers. Aqui o editor trabalha para, além da crítica esperada, nos colocar uma visão acerca da doutrina própria que ele prega em seu jornal, como desenvolvido acerca da imprensa católica no estudo de Lima (2023). Esse momento, primeiramente, o redator

[622] Nessa carta está exposto duas passagens importante sobre a crítica da história correlata com a vida real, são elas "E' de meu dever protestar contra estes pormenores que são completamente falsos, e declarar do modo o mais formal, que os principios que em algumas circumstancias se emprestão ao Bispo Myriel, nunca forão os de Mr. de Miollis. (*A Cruz*, 28/jun./1862. p. 3)" e "Quanto ás suas doutrinas, ellas jámais tiverão um caracter equivoco. Em toda a sua vida foi um fiel defensor da igreja e do Papado. A Revolução nunca pôde nelle encontrar um seu partidario, chegando a emigrar para a Italia a fim de não quebrar o juramento que o ligava á Cadeira apostolica, e fugir do schisma que tão dolorosamente despedaçou a igreja de França em 1791." (*A Cruz*, 28/jun./1862. p. 3)

esclarece o absurdo por Victor Hugo matar Fantine, em seguida desenvolve o pensamento ideológico sobre as mulheres e o cristianismo na determinada situação apresentada.

> Que faria uma catholica, uma humilde catholica na triste situação de Fantina? Ella não ama sua filha; e se amasse correria com os pés descalços, com os cabellos soltos, saltaria todos os precipicios, iria nutril-a, beijal-a, arrancal-a desses abutres, e unil-a á seu coração! Victor Hugo não sabe o que é o coração de uma mãi. Fantina mergulhou-se nas ondas da prostituição para buscar o alimento para sua Cosetta. Uma christã, operaria ou mendicante; uma christã mais miseravel ainda que Fantina, se curvasse seus joelhos em terra, e dissesse: <<ó meu Deus, eu vos confio minha filha; ó Santa Virgem, sede sua mãi!>> ela não morreria de fome, seria immaculada, protegida e feliz. (*A Cruz*, 13/jul./1862, p. 2)

Nas páginas do jornal, se conclui após essa passagem, a ideia de que Hugo havia insultado novamente e mais gravemente o "dogma da Providencia", ao propor a história de Fantine dessa forma. A visão do autor na história de Fantine consome toda a sua característica dogmática para a prática crítica na página, funcionando como proposta de manutenção de sua ideologia no cerne dos consumidores desse jornal.

Em 20 de julho de 1862, a redação do jornal apresenta *Os Miseráveis* como um "máo livro". O temor da redação envolve a perda da noção de bondade católica e os bens feitos pela igreja, assim como a deturpação da sociedade, devido às ideias propostas pelo autor do livro e a recepção dos leitores. Nessa passagem, o redator do jornal está remetendo ao momento da fuga de Javert por Valjean, o redator escreve então:

> Valjean é preso, porêm foge; nós nos occuparemos das aventuras que o poeta lhe destina. Os Miseraveis são, na força da palavra, um máo livro; está cheio de calumnias contra a igreja, contra a ordem sobrenatural e contra Jesus-Christo. E' um livro, que principia pelo panegyrico de um Bispo e acaba fazendo-o um mao ministro. O povo com sua leitura se persudirá, que a dezoito seculos a igreja não tem feito nada contra a ignorancia, a prostituição e a miseria; o povo com essas idéas de Victor Hugo morderá a constituição actual da sociedade, entregar-se-ha mais facilmente ao vicio, e dará por escusa a fatalidade social. Confiará de menos em menos na Providencia, e de mais em mais em sua propria força. (*A Cruz*, 20/jul./1862, p. 2)

Na visão do editor do jornal, a escrita de Victor Hugo é perigosa porque deturpa a visão do bispo, vai contra os dogmas da igreja e passa uma visão errada sobre todos os benefícios que a Igreja já havia realizado durante os seus séculos de existência.

As edições seguintes permeiam a história de Fantine, são referidas a ela o comportamento abominável e o fato de termos de execrar as atitudes tomadas pela mãe em desespero. O escritor do jornal permeia a crítica de Victor Hugo sobre a necessidade da venda

total de seu corpo, para conseguir o mínimo de sua vida, porém a sua crítica tende ao espaço do dogma religioso, onde Fantine deveria buscar a Igreja, ter feito de tudo (fora do pecado), para que assim conseguisse sustentar a sua filha.

Victor Hugo apresente em seu texto indícios de crítica a formação pretérita dos bispos, gerando insatisfação do redator em suas páginas dos jornais por durante 3 edições. Nas edições 53, 54 e 55, o editor foca em realizar ataques e defesas argumentativas. Ataques em relação a forma que Hugo aborda esse tema, sendo designado como "ingrato", "máu" e "injusto", e defesa perante a Igreja Católica e a prosperidade relacionada a sua instituição e o mundo. Uma dessas passagens, que retrata bem esse aspecto, é apresentado na edição número 54.

> Victor Hugo é inujusto, é máu. Centros de preguiça! Serão as casas dos Jesuitas? Esses sabios que illustrárão o mundo com suas obras. Centros de preguiça! Serão os estabelecimentos das Irmãs de Caridade, que vivem cheios de enfermos; dos Carmelitas, que trabalhão e orão todo o dia. O poeta não quer que a oração seja um trabalho – mas elles orão tanto por vós! Centros de preguiça! Nós desafiamos a Victor Hugo para nos indicar em França um só Monge, que passe um dia sem trabalhar, sem empregar os meios para a salvação de seus irmãos! (*A Cruz*, 24/ago./1862, p. 2)

A edição de número 57, de 14 de setembro de 1862, é voltada novamente para a obra. O autor aqui define a sua interpretação sobre Victor Hugo e a realidade do romance *Os Miseráveis*. É apresentado nessa edição, uma passagem explicando mais detalhadamente, a visão obtida do redator para a obra de Hugo. O editor define Fantine, Valjean e Thenardier como os três tipos de miseráveis que o escritor do romance apresenta.

> Neste drama lugubre tres typos se apresentárão aos nossos olhos, tres typos se gravárão em nossa memoria, tres typos de miseraveis, como se fosse desenhado pela mão poderosa de Callot, que não treme: Fantina, Valjean, Thenadier. Eis a prostituição, a ignorancia, o pauperismo e a miseria. Victor Hugo reservou esse triplice escandalo para a revolução extinguil-o e não admitte que seus heróes sejão accusados. Fantina não é culpada da miseria que a cobre, Valjean dos crimes que tem commettido, e nem Thenadier do cynismo de seus vicios. Ha sómente um culpado que o poeta assignala com seu dedo maligno á vingança de seus leitores populares; este culpado, é a sociedade. Todo o livro se resume nesta proposição, que um illustre critico francez formulou: <<a irresponsabilidade individual, e a solidariedade social.>> (*A Cruz*, 14/set./1862, p. 3)

O escritor do jornal mostra a problemática de Victor Hugo de forma coerente, porém, se perde na conclusão. O objetivo doutrinador do dogma fica a frente da interpretação real do escrito pelo romancista francês. Fica claro os objetivos do redator ao tratar a obra, quando a problemática surgida refere a um problema ideológico e não realmente buscado por Hugo.

A edição de 28 de setembro de 1862 traz algo novo para a crítica até então. O autor aqui elogia o trabalho de Victor Hugo ao analisar a relação entre Marius e Cosette.

> O poeta que nos fez passear por um mundo medonho, por entre os odios politicos e sociaes, torna-se agora um joven, quando descreve o amôr de Mario e de Cosetta. Estas paginas são a melhor pintura que nós conhecemos do amôr christão; passa-se um junto do outro, apenas olhão-se, e respeitão-se mais do que se amão; toda a affeição d'alma, todo o volver de seus olhos se concentra pudicamente sobre o caro semblante da virgem. Sim, todas essas paginas são verdadeiramente christãs; porém, não penseis que o autor as professe; diante de todas essas cousas, que a Igreja tem feito neste mundo, passa orgulhosamente sem saudal-as, e parece que nunca pronunciou a palavra Igreja. (*A Cruz*, 28/set./1862, p. 3).

O editor encontra aqui o amor que salva Marius, o salva politicamente falando, tirando da frente revolucionária, e o salva de forma pura, desenvolvendo o amor na forma "cristã".

Durante a edição número 61, de 12 de outubro de 1862, o editor tece outro elogio à Victor Hugo, classificando como um belo escritor de seu próprio gênero. Ele apresenta aqui, retirando as críticas ideológicas e os pecados do livro expostos em sua história, Victor Hugo como um excelente escritor e demonstra isso no "uso de sua pena". Nas páginas do jornal ele escreve "Passemos á quarta parte desse encantado, e celebre romance, que tem feito numerosos leitores embriagarem-se no perfume de suas doutrinas, e que é uma obra extraordinaria em seu genero; continuemos nossa missão:" (*A Cruz*, 12/out./1862, p. 1)

A partir desse momento o redator prepara a sua conclusão, ainda apontando críticas à obra, sendo elas constantes de todas demonstradas anteriormente. Um dos pontos observador pelo escritor do jornal é a personagem de Javert, que em sua concepção representa o bem real do livro e o seu fim deveria ser trágico, para que o policial não apagasse a superioridade das outras personagens. O suicídio de Javert é um resultado da qualidade como pessoa que Victor Hugo construiu a personagem.

> Resolve-se a ser christão, deixa por um instante de ser official de policia, e dá a liberdade a Valjean. Victor Hugo não deu-lhe importancia alguma; viu que Javert era o personagem gigantesco de seu romance, e que elle venceria em superioridade moral a todos os outros; o poeta encolerisou-se contra o typo que tinha creado, e infligiu-lhe uma morte indigna de sua vida. (*A Cruz*, 9/nov./1862, p. 2).

Com isso, o jornal termina a resenha sem deixar a conclusão do último capítulo, finalizando o último texto apenas com a palavra "continua", deixando em aberto palavras a serem ditas acerca do final do romance. Algo que poderia ser relevante, para o fim repentino da resenha sobre a obra, pode ser em consideração das discussões sobre a classificação de livro

proibido que *Os Miseráveis* começa a ser debatido nessa condição pela Sagrada Congregação do Index em 26 de junho de 1864, sendo anunciado na edição 158 do dia 21 de agosto de 1864. Porém, a discussão já era anterior a essa data, sendo apresentada no jornal na edição de número 104, na data de 9 de agosto de 1863, a condição de livro perigoso.

> *Livro perigoso*. – Os bispos de Hespanha pedirão ao governo a suppressão dos Miseraveis de Victor Hugo como um livro perigoso e damnoso aos costumes. O governo tomado a petição em consideração respondeu que os bispos notassem os trechos perniciosos afim de se dar cumprimento ao seu pedido. (*A Cruz*, 21/ago./1863, p. 4).

Com esse final em aberto, a crítica finaliza com essa questão, e possivelmente tem o seu término devido aos debates nascentes acerca da proibição do livro *Os Miseráveis*.

Conclusão

O jornal *A Cruz* nos permite ter, primeiramente, uma visão acerca da representação e recepção da obra *Os Miseráveis* de Victor Hugo, em território brasileiro, próximo a seu lançamento. O que nos permite fazer uma genealogia acerca da recepção.

Por meio desse periódico, fica-se evidente a visão cristã sobre a obra de Hugo e a configuração do Romance como literatura perniciosa, mesmo na segunda metade do século XIX. O crítico nesse jornal nos mostra a preocupação sobre manutenção da ideologia cristã ao seu público. O objetivo visado pelo escritor não é a qualidade de escrita de Victor Hugo, mas sim no conteúdo do escrito. O autor foca na relação entre os dogmas religiosos e a escrita de Victor Hugo, para que assim o faça sua resenha crítica.

Fica claro a necessidade do jornal de formar uma constituição cultural acerca dos costumes cristãos e explicitar como Hugo tenta afastar os leitores da Igreja. Os focos da crítica envolvem as personagens Fantine e Myriel, que representam a mãe e a Igreja. O jornal focado no lado cristão se incomoda com a representação do Bispo, assim como, focado em artigos expostos no jornal para a passagem de bons costumes às mulheres, busca no lado cultural e de costumes, demonstrar os problemas de Fantine para resolver a sua situação miserável.

Referências Bibliográficas

A CRUZ: Jornal religioso, litterario, historico e philosophico, Rio de Janeiro, 1861-1864. Disponível em: https://bndigital.bn.gov.br/acervo-digital/cruz/717185. Acesso em: 12/05/2024.

D'ALGE, C. **Crítica literária e jornalismo**. Revista de Comunicação Social, Fortaleza, vol. 11, nº 1, p. 119-134, jan./jun. 1981.

DARNTON, R. (1989). **O Beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução**. Tradução: D. Bottmann. 1. Ed. Companhia de Bolso.

GRANDOLPHO, M. V. **O Crítico Machado De Assis E a Semana Literária**. São Paulo: UNESP, 2019.

GUIMARÃES, H. de S. **Os leitores de Machado de Assis**. 2ª ed. São Paulo: Nankin; Edusp, 2012.

HUGO, Victor. **Os Miseráveis**. Tradução: Regina C. de Oliveira. 1. ed. São Paulo: Martin Claret. 2014.

LEONEL, J. **O jornal Imprensa Evangélica e a formação do leitor protestante brasileiro no século XIX.** Protestantismo em Revista, São Leopoldo, v. 35, p. 65-81, setembro/dezembro de 2014.

LIMA, M. R. S. . **A fé na arena pública: lutas simbólicas e representações sociais no discurso político dos jornais Imprensa Evangélica e O Apostolo na década de 1860.** Dissertação (Mestrado em História) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2023.

MARINHO, M. de F. **Literatura e construção da identidade** - doi: 10.5216/hr.v17i1.21695. História Revista, Goiânia, v. 17, p. 239-251, n. 1, 2012.

MOLLIER, J.-Y. **As origens do romance-folhetim: do espaço textual ao recorte de uma obra de ficção**. ALEA, Rio de Janeiro, vol. 20, nº 3, p. 17-36, setembro-dezembro de 2018.

MONT'ALVERNE, C., e MARQUES, F. P. J. **A opinião da empresa no Jornalismo Brasileiro: Um estudo sobre a função e a influência política dos editoriais**. Estudos em Jornalismo e Mídia, vol. 12, nº 1, p. 121-137, janeiro a junho de 2015. ISSN: 1984-6924.

SALES, G. A. **O jornal como espaço para a crítica ao romance**. Cadernos Literários, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 45–52, 2016.

SILVA, A. R. C. da. **Imprensa católica e identidade ultramontana no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal O Apóstolo.** Horizonte, Belo Horizonte, v. 18, n. 56, p. 542-569, maio/agosto de 2020. ISSN 2175-5841.

SITI, Walter. **O romance sob acusação**. In: MORETTI, Franco (Org.). A cultura do romance. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 165-195.

SODRÉ, N. W. **História da imprensa no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

VIDA, OBRA E MORTE DE PASOLINI: UM RETRATO POLÍTICO E ARTÍSTICO

Kayan Mendes Silva[623]

O texto a seguir aborda a vida, obra e morte de Pier Paolo Pasolini, uma figura emblemática do século XX na Itália que se destacou por sua polivalência nas artes e suas opiniões sociais e políticas provocadoras. Escritor, poeta, cineasta e crítico social, Pasolini frequentemente enfrentava oposição de opiniões conservadores devido às suas críticas contundentes. Sua carreira multifacetada incluiu trabalhos, como filósofo, linguista, romancista, dramaturgo, jornalista, ator e pintor, Ele não apenas se destacou nesses ramos, como também em suas viagens internacionais enriqueceram significativamente seu repertório artístico e ideológico. O artigo também mergulha nas convicções artísticas e sociais de Pasolini, evidenciando como sua capacidade crítica transpassava os diversos campos nos quais atuava, consolidando-o como uma voz distinta em cada um deles.

Palavras-chave: Pasolini. Obras. Política. Morte.

ENTRE POLÊMICAS E REFLEXÕES: O LEGADO DE PASOLINI

Pier Paolo Pasolini (1922-1975), nasceu em Bolonha, Itália. Formou-se em literatura clássica. Sua carreira multifacetada o levou a ser escritor, poeta e crítico social, crítico por também possuir profundo interesse em questões sociais e políticas. Suas influências eram diversas e as vezes contraditórias, o que em determinados momentos o fazia soar polêmico. Sua sexualidade abertamente homossexual e suas visões políticas radicais, o colocaram em confronto com as autoridades e instituições conservadoras. (AMOROSO, 2022)

Pasolini destacou-se como filósofo, linguista, romancista, dramaturgo, cineasta, colunista de jornais e revistas, ator, pintor e figura política. Ele demonstrou uma versatilidade cultural única e extraordinária, tornando-se no processo uma figura altamente controversa (SANTOS, 2008).

[623] Instituição de Origem: Universidade Estadual de Goiás. Email: kayanmendes1@hotmail.com Orientador: Edson Arantes Júnior.

O trabalho de Pasolini concentrou-se no lado inferior da vida moderna, especialmente na mudança dos costumes sexuais e na perda da certeza religiosa. Mesmo assim, o trabalho de Pasolini, um ateu declarado, manteve uma qualidade espiritual, ao mesmo tempo que negou qualquer verdade última e transcendente.

Pasolini foi um dos artistas e intelectuais mais influentes da Itália do século XX, foi caracterizado pela sua forma única de criatividade e visões sociais e políticas provocadoras. Durante seu auge, alcançou reconhecimento significativo por diversas contribuições artísticas, literárias, cinematográficas e críticas, deixando sua marca única na cultura contemporânea. Pasolini teve diversas realizações notáveis, levando em consideração suas contribuições para um cinema inovador, poesia e literatura, engajamento político e social e reconhecimento internacional.

O trabalho de Pasolini concentrou-se no lado inferior da vida moderna, especialmente na mudança dos costumes sexuais e na perda da certeza religiosa. Mesmo assim, o seu trabalho manteve uma qualidade espiritual, ao mesmo tempo que negou qualquer verdade última e transcendente. (AMOROSO, 2022)

Sobre a sua trajetória artística, Maria Betânia Amoroso, destaca:

> Há uma defesa clara, em tudo o que fez e escreveu, quanto a dois pontos: o primeiro, o mundo para ele é constituído de forças contrastantes, não significando, porém, o conformismo estéril; segundo, a arte exige conhecimento prévio e técnico, não sendo ato de pura vontade ou dom natural. Quando fez crítica à ideologia, nunca foi cínico. Soube, como poucos de nós, identificar os sinais de mudança no mundo e buscar respostas novas, como homem, artista e pensador. (AMOROSO, 2022, p. 09)

Com base no excerto acima, percebe-se uma análise da postura e convicções de Pasolini em relação aos pontos-chave que permearam sua vida e obras. O autor defende que o mundo é composto de forças contrastantes e que a arte exige conhecimento prévio e técnico. Além disso, ele se engajava ativamente em identificar os sinais de mudança no mundo, respondendo a elas de forma criativa, buscando respostas novas como homem, artista e pensador, interpretando e confrontando em sua arte e escrita.

Outro ponto que vale a pena destacar é a valorização que Pasolini atribuía ao conhecimento prévio e técnico na criação artística. Essa perspectiva vai na contramão da noção de que a arte é somente um ato de inspiração ou dom natural. Resultado disso se dá na abordagem séria e comprometida do autor em aprimorar suas obras, ressaltando os trabalhos de qualidade intelectual e artístico. (AMOROSO, 2022)

OS MUNDOS PARALELOS DE PASOLINI: LITERATURA, POLÍTICA E FUTEBOL

Pasolini nasceu em Bolonha, tradicionalmente uma das cidades italianas de juízo de valor. Era filho de um tenente do exército italiano, Carlo Alberto, que ficou famoso por salvar a vida de Benito Mussolini, e de uma professora do ensino fundamental, Susanna Colussi (AMOROSO, 2022).

Sua família mudou-se para Conegliano em 1923 e, dois anos depois, para Belluno, onde nasceu outro filho, Guidalberto. Em 1926, porém, o pai de Pasolini foi preso por dívidas de jogo e a mãe mudou-se para a casa da família em Casarsa della Delizia, na região de Friuli.

Pasolini começou a escrever poemas aos sete anos, inspirado nas belezas naturais de Casarsa. Uma de suas primeiras influências foi o trabalho de Arthur Rimbaud. Em 1933 seu pai foi transferido para Cremona e mais tarde para Scandiano e Reggio Emilia (AMOROSO, 2022).

Em 1937, Pasolini volta a viver em Bolonha, Itália, sua cidade natal, no qual acaba de concluir seus estudos de nível médio e superior. Ingressa na Universidade de Bolonha e licencia-se no curso de Letras (1938-1942), descobrindo novos temas como a filologia e a estética das artes figurativas, no qual, com outros amigos, entre eles Ermes Parini, Franco Farolfi, Elio Meli, formou um grupo dedicado às discussões literárias e políticas, concebendo um projeto inicial para uma revista chamada *"Eredi"*, que, no entanto, não se concretizou devido às restrições governamentais sobre o uso de papel. (FERREIRA, 2009)

Pasolini manifestava intenso amor pelo futebol, tal paixão tem origem na sua infância, quando passava as férias em Casarsa, a cidade natal da sua mãe, localizada na região de Friuli. Durante esse tempo, ele dedicava longas horas jogando futebol com os amigos, mostrando um comprometimento notável. (CORNELSEN, 2006)

Na juventude, chegou até a integrar a equipe local de Casarsa como meio-campista nos primeiros anos da década de 1940, período em que a sua família se refugiou temporariamente das ameaças de bombardeamento em Bolonha. A sua postura dentro do campo era descrita como “impetuosa", “agitada” e “controversa", refletindo a sua alcunha de *“Stuka",* uma referência ao avião bombardeiro da Luftwaffe utilizado durante a Segunda Guerra Mundial. Pasolini recordava essa fase como uma das mais gratificantes da sua vida, especialmente pelo sucesso do seu clube favorito, o Bolonha, nesse período. A sua paixão pelo desporto era evidente ao marcar presença no *Stadio Comunale* de Bolonha todos os domingos quando estava na cidade. (CORNELSEN, 2006)

Pasolini sugere que o futebol é mais do que apenas um esporte, mas:

> a última representação sacra do nosso tempo. É rito profundo e também evasão. Enquanto outras representações sacras, dentre elas a missa, estão em declínio, o futebol é a única que permanece. O futebol é o espetáculo que substituiu o teatro. (MOLTENI,2006 apud CORNELSEN, 2006, p. 2)

Em resumo, a citação de Pasolini é um apelo à racionalidade do futebol como esporte, exigindo que lembremos que o esporte se trata de uma expressão cultural e social genuinamente radical e contínua, que desafia as fronteiras entre o sagrado e o profano.

Entre os anos de 1945 e 1949, Pasolini lecionou como professor do ensino médio perto de Casarsa. Nesse período, seu interesse pela literatura resultou na criação de uma revista intitulada "*Stroligut*", na qual diversos amigos friulanos também colaboravam, e na fundação de um grupo de estudo chamado *"Academiuta di lenga furlana",*[624] dedicado a pesquisas filológicas sobre a cultura e idioma da região. (FERREIRA, 2009)

> Seu interesse pelo dialeto torna-se, então, naqueles anos, uma espécie de oposição ao fascismo, como aponta a professora Maria Lizete dos Santos (2001: 16), em sua análise a partir de alguns poemas extraídos do livro P.P.Pasolini. *Una vita futura: "Il fascismo non tollerava i dialetti, segni / dell'irrazionale unità di questo paese dove sono nato / inammissibili e spudorate realtà nel cuore dei nazionalisti".* [625](FERREIRA, 2009, p. 17).

Pasolini manifesta seu apego ao dialeto friulano em suas obras literárias, como forma de desafiar as imposições fascistas e reivindica a validade e a riqueza cultural das variedades linguísticas regionais. Ao fazer isso, ele não só protege sua identidade pessoal e local, mas também se posiciona contra a opressão cultural e política do governo.

PASOLINI E A JORNADA CRÍTICA ATRAVÉS DA ARTE E DA SOCIEDADE

Pier Paolo Pasolini foi um dos mais influentes profissionais e intelectuais do século XX, seu trabalho transcendeu fronteiras culturais e desafiou convenções sociais, justamente pelo fato de ser um grande crítico social, deixando a sua marca única não apenas no cinema, mas também na literatura, poesia e no ativismo político.

[624] Academia da Língua Friulana.
[625] A vida futura: 'O fascismo não tolerava os dialetos, sinais / da irracional unidade deste país onde nasci / realidades inadmissíveis e descaradas no coração dos nacionalistas (Nota minha).

Maria Betânia Amoroso faz uma grande ressalva no que diz respeito a essa carreira multifacetada, segundo ela:

> Na década de quarenta, com apenas 18 anos, inicia escrevendo em dialeto friulano – como poeta e como crítico -, mas escreve também em língua, mais uma vez, tanto poesia como crítica; com o passar dos anos – irá morrer em 1975, com 53 anos -, lança mão de inúmeros meios de expressão: será poeta, pintor, escritor, teatrólogo, romancista, cineasta, crítico literário e de arte; irá da língua para o dialeto, do dialeto para a língua em operações simultâneas como as das traduções de seus poemas friulanos que, segundo ele, nasciam juntas à elaboração em dialeto; do italiano para a linguagem cinematográfica. (AMOROSO, 1993, p. 49)

Amoroso (1993) destaca, também, outra qualidade marcante de Pasolini de ser um profissional crítico que, independentemente de qualquer atividade que tenha exercido, foi na crítica que ele atingiu a sua excelência distintiva por levar em consideração que, não apenas criou obras de arte significativas, mas também as contextualizou e permitiu que elas possuíssem um significado ainda mais amplo.

Após o verão em Casarsa, em 1941, Pasolini decide escrever uma coleção de poemas em friuliano intitulada *"Versi a Casarsa*[626]*"*, no qual tomou a iniciativa de fazer as publicações em 1942 sob suas próprias condições. A obra poética teve como inspiração a vila de Casarsa, que vivia próximo a Veneza, a coleção captura a essência singular do estilo de vida das proximidades de forma singular. A qualidade e originalidade da obra não passaram despercebidas, pois foi apreciada e notada por renomados intelectuais, como Gianfranco Contini, Alfonso Gatto e Antonio Russi. (STERZI, 2016).

Suas pinturas e desenhos também foram bem recebidas. Pasolini era editor-chefe do jornal *Il Setaccio*[627], mas foi demitido após conflitos com o diretor, que estava alinhado ao regime fascista. Uma viagem à Alemanha ajudou-o também a descobrir o estatuto "provincial" da cultura italiana daquela época. Estas experiências levaram Pasolini a repensar a sua opinião sobre a política cultural do fascismo e a mudar gradualmente para uma perspectiva comunista.

Em 1942, a família abrigou-se em Casarsa, considerado um local mais tranquilo para aguardar o fim da guerra. Nas semanas anteriores ao armistício de 8 de setembro, ele foi convocado para a Segunda Guerra Mundial e posteriormente preso pelos alemães. No entanto, ele conseguiu escapar disfarçado de camponês e chegou a Casarsa. Aqui juntou-se a um grupo

[626] Versos em Casarsa
[627] A peneira

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

de outros jovens adeptos da língua friulana que pretendiam dar a Casarsa um estatuto igual ao do dialeto oficial da região, Udine. (STERZI, 2016)

A partir de maio de 1945 publicaram uma revista intitulada *Stroligùt di cà da l'aga*[628]. Entretanto, Casarsa sofreu bombardeamentos aliados e alistamentos forçados pela República Social Italiana, bem como atividade partidária. Pasolini procurou manter-se afastado destes acontecimentos, ensinando, juntamente com a sua mãe, os alunos que a guerra impossibilitava de chegar às escolas de Pordenone ou Udine (STERZI, 2016).

Em 1954, Pasolini, que agora trabalhava na seção de literatura da rádio estatal italiana, deixou o emprego de professor e mudou-se para o bairro de Monteverde, publicando *La meglio gioventù*[629], sua primeira coleção importante de poemas dialetais (MARNOTO; ANDRADE, 2023).

Em 1955, Pasolini lança o *"Ragazzi di vita*[630]*"*. Embora tenha alcançado um grande sucesso entre os leitores, a obra enfrentou duras críticas por parte do Partido Comunista Italiano (PCI) e, mais significativamente, do governo italiano. Essas críticas culminaram em uma ação judicial contra Pasolini e seu editor, Garzanti. (AMOROSO, 2022)

Em 1957, Pasolini colaborou com Sergio Citti no filme *Le Notti di Cabiria*[631] dirigido por Federico Fellini. Sua contribuição se resumiu a escrever diálogos para as partes do dialeto romano na obra. Em 1960, Pasolini deu um novo passo em sua carreira ao se estrear como ator no filme II Gobbo[632]. (AMOROSO, 2022)

Em 1961, aconteceu a sua estreia como diretor e roteirista com o filme *"Accattone"*,[633] que mais uma vez explorava os bairros marginais de Roma. O filme provocou polêmica e escândalo, como era típico das obras de Pasolini, ao retratar de forma crua a vida nas periferias da sociedade italiana. Em 1963, contribuiu com o episódio *"La ricotta"* para o filme coletivo *"RoGoPaG"*, uma obra que também gerou controvérsias devido à sua crítica social e religiosa. (FERREIRA, 2009)

Entre 1961 e 1963, Pasolini realizou várias viagens ao exterior. Em 1961, acompanhado por Elsa Morante e Alberto Moravia, esteve na Índia, retornando sete anos depois para outra visita ao país. No ano seguinte, em 1962, explorou o Sudão e o Quênia. Em 1963, suas viagens o levaram a países como Gana, Nigéria, Guiné, Jordânia e Palestina, no qual produziu o

[628] Trilhando o caminho de casa para o campo
[629] A melhor juventude
[630] Meninos da vida
[631] As Noites de Cabíria
[632] O Corcunda
[633] Desajuste Social

documentário *"Sopralluoghi in Palestina*[634]*"*. Em 1970, Pasolini mais uma vez embarcou rumo à África para filmar o documentário *"Appunti per un'Orestiade Africana*[635]*"*. Essas experiências no exterior não apenas enriqueceram sua visão artística, mas também influenciaram profundamente suas obras. (HONESKO, 2012)

PASOLINI: DAS MARGENS DE ROMA À CRÍTICA DO MOVIMENTO ESTUDANTIL

No início de 1945, o único irmão de Pasolini e militante ativo, foi morto por membros do Partido Comunista Italiano (PCI). O motivo do assassinato era a intenção do partido de anexar o Friuli à Eslovênia, uma vez que o governo esloveno da época tinha tendências socialistas. (PICCININI, 2015)

Em 26 de janeiro de 1947, Pasolini provocou debates ao publicar uma declaração polêmica no jornal Libertà, no qual declara: “Nós, de nossa parte, estamos convencidos de que, atualmente, só o comunismo é capaz de fornecer uma nova cultura ‘verdadeira’, uma cultura que seja moralidade, interpretação total da existência”. (NALDINI, 2001, p. 71 apud FABRIS, 2021, p. 01)

Inspirado pela resistência dos camponeses do Friuli contra os latifundiários, Pasolini filiou-se ao Partido Comunista Italiano (PCI) em 1947. Sua trajetória dentro do partido o fez ocupar posições de destaque até enfrentar contratempos significativos em 1949. Naquele ano, ele foi acusado de 'corrupção de menores' e de praticar atos obscenos em locais públicos. Essas acusações resultaram em sua expulsão do partido e na perda do emprego como professor, que havia começado no ano anterior em Valvasone. Diante dessas adversidades, em janeiro de 1950, Pasolini mudou-se para Roma junto com sua mãe, em busca de um novo começo. (PICCININI, 2015)

Sobre o ocorrido, SILVA comenta:

> Pasolini foi acusado de ter mantido na noite de 30 de setembro de 1949 relações sexuais com três jovens menores de idade durante uma festa na região de Ramuscello. Em 22 de outubro, um padre quebrou o voto de silêncio da confissão de um jovem e denunciou Pasolini por “corrupção de menores e violento atentado ao pudor”. Por insuficiência de provas, o réu foi absolvido. Contudo, essa denúncia, fruto dos desencontros de sua “diversidade”, teve sérias e decisivas consequências para o futuro romancista cineasta. Foi

[634] Inspeções na Palestina
[635] Notas para uma Orestíada Africana

Goiânia, agosto de 2024 | ISSN 2176-6738

> imediatamente expulso do liceu onde lecionava e logo depois por "indignidade moral e política" do Partido Comunista Italiano de Casarsa onde era secretário. (SILVA, 2007, p. 16/17)

Após enfrentar o julgamento provocado pelo Partido Comunista Italiano (PCI), Pasolini decide fazer uma viagem para Roma acompanhado de sua mãe. Na capital, ele perambulava pelos bairros periféricos, habitados por pessoas deslocadas devido à guerra e ao fascismo, bem como por camponeses que haviam deixado suas terras natais em busca de oportunidades de trabalho nas cidades. Mais tarde, ele descreveu esse período de sua vida como muito difícil, no qual destacava em suas falas que saiu do interior da Friuliana para Roma. Desempregado há muitos anos; ignorado por todos; dilacerado pelo medo de não ser como a vida precisava ser. (PICCININI, 2015)

Em meados de 1950, Pasolini defendia que a poesia popular em dialetos refletia a interação entre as classes sociais, não se limitando à cultura popular ou burguesa. Em 1955, ele publicou seu primeiro romance, *"Ragazzi di vita"*, e estreou como co-roteirista, posteriormente dirigindo seus primeiros filmes - *"Accattone"* (1961) e *"Mamma Roma"* (1962), no qual apresentavam uma temática focada nas dificuldades dos jovens do subproletariado romano. Pasolini retratava personagens cujas vidas criminosas terminavam em tragédias, refletindo como a modernização favorecia a cultura consumista e conformista. (PICCININI, 2015)

Durante o Movimento Estudantil de 1969, Pasolini frequentemente provocava debates públicos com suas perspectivas controversas. Um exemplo que vale a pena ser destacado é justamente o momento pelo qual, os estudantes universitários rebelaram-se contra as polícias nas ruas de Roma. Enquanto todas as organizações de juízo de valor apoiavam esses estudantes, vendo os eventos como uma manifestação do proletariado contra o sistema opressor, Pasolini se destaca de forma polêmica, ao ser o único comunista a declarar seu apoio aos policiais, destacando sua solidariedade aos indivíduos na linha de frente, em vez de à instituição que representavam. (AMOROSO, 2008)

Embora reconheça a importância do Movimento Estudantil, Pasolini evidencia uma visão crítica e complexa sobre o movimento. Ele demonstra admiração pelos ideais defendidos pelos jovens, mas, paralelamente apresenta certo pessimismo quanto ao futuro:

> Este não foi um ano glorioso para a nossa vida nacional, e nem mesmo internacional. Em troca de uma ida à lua, quantas regressões na terra! Foi um ano de restauração. A mais dolorosa constatação é o fim do Movimento Estudantil, se é que se pode falar de fim (mas espero que não). Na realidade, a novidade que os estudantes trouxeram ao mundo no ano passado (os novos

> aspectos e a substancial e dramática atualidade da luta de classes) continuou a atuar dentro de nós, homens maduros, não só durante este ano, mas já agora – acredito – por todo o resto de nossa vida. As injustas e fanáticas acusações de integração a nós dirigidas pelos estudantes eram, no fundo, justas e objetivas. E – Naturalmente mal, com todo peso dos velhos pecados – buscaremos não mais esquecê-las. (PASOLINI, 1982:193, apud AMOROSO, 2008, p. 54).

Diante do excerto, percebe-se que Pasolini demonstra sua admiração, quando ele destaca a "novidade" que os estudantes trouxeram, ao mundo, no qual reconhece o impacto e a relevância da luta de classes que eles defendiam, mas, por outro lado, apresenta discordância ao movimento, quando usa a palavra "restauração", sugerindo que, na visão dele, os avanços conquistados podem estar em risco.

Pasolini foi um crítico veemente do consumismo, que ele considerava responsável pela rápida deterioração da sociedade italiana no final dos anos 1960 e início dos anos 1970. Ele acreditava que essa transformação afetava profundamente a classe do subproletariado, tema central em seu filme "Accattone". Pasolini sentia-se atraído por essa classe tanto sexual quanto artisticamente, o que se reflete intensamente em sua obra.

Em suas obras, Pasolini expressava preocupação com as mudanças que aconteciam na sociedade e na cultura da Itália após a Segunda Guerra Mundial. Ele via o desenvolvimento econômico e o consumismo como fatores que estavam afetando negativamente as culturas locais e as identidades tradicionais. Para Pasolini, essa influência do consumismo era uma forma de opressão ainda mais sutil do que a opressão política evidente.

A COMPLEXIDADE DA MORTE DE PASOLINI: UM RELATO DE INTRIGA E REVIRAVOLTAS

Em 02 de novembro de 1975, Pier Paolo Pasolini é morto de maneira cruel, tanto que Amoroso menciona que "Ele morreu de uma maneira que não tenho coragem de contar" (Amoroso, 2022, p. 12). Sua morte foi envolta em mistério e polêmica, e até hoje suscita debates sobre as circunstâncias reais que a rodearam. No entanto, a mídia levanta três teorias sobre sua morte, conforme Gamba Júnior divide em três fases.

Na primeira fase, logo após a revelação da morte de Pasolini, o cenário do crime, sua vida passada e questões políticas se entrelaçam, gerando incertezas. As especulações predominantes apontam para uma vida marginal, destacando sua prática sexual em locais públicos e proibidos. Ao mesmo tempo, surgem imagens chocantes de seu corpo. Na segunda

fase, durante o julgamento inicial, o crime é interpretado como uma defesa da honra pelo prostituto Pelosi, buscando evitar um papel passivo na relação homossexual com Pasolini. As narrativas conflitantes, provenientes de um processo de investigação caótico, dividem opiniões entre a intelectualidade, que suspeita de uma ação violenta de Pasolini, e a população em geral, com a burguesia conservadora reforçando estereótipos sobre o comportamento de Pasolini e as classes populares defendendo Pelosi. Na terceira fase, o curso do processo é alterado, revelando um assassinato em grupo e conexões com os escritos de denúncia de Pasolini sobre ameaças e mortes de intelectuais que se opunham ao neofascismo, acrescentando um contexto político às investigações. (GAMBA JUNIOR, 2022)

Gamba Junior (2022), descreve as diferentes fases e narrativas que cercam o evento da morte de Pasolini, além de destacar como as percepções públicas e os discursos evoluíram ao longo do tempo. A trucidação de Pasolini foi um acontecimento complexo e controverso, dividido em três fases. A primeira fase é marcada por contexto e especulações, contribuindo para um ambiente de incerteza e dúvida. A segunda fase é caracterizada pelo julgamento e narrativa, no qual são questionadas as circunstâncias do crime, bem como as classes conservadoras e populares. Por fim, a terceira fase é marcada pelo redirecionamento e revelações, no qual é adicionada uma dimensão política ao caso, revelando intenções por trás do crime. Essas fases ajudam a entender a complexidade do caso e como ele foi percebido pela sociedade ao longo do tempo.

Giuseppe Pelosi, um traficante de 17 anos, foi preso e confessou o assassinato de Pasolini. No entanto, em 7 de maio de 2005, ele retirou sua confissão, que disse ter sido feita sob ameaça de violência à sua família, e alegou que três estranhos com sotaque do sul da Itália haviam cometido o assassinato, insultando Pasolini como um "comunista imundo". (BRITO, 2010)

Após a retratação de Pelosi, a investigação sobre a morte de Pasolini foi reaberta, embora o assassinato ainda não esteja completamente explicado. As contradições nas declarações de Pelosi, uma estranha intervenção dos serviços secretos italianos durante as investigações e alguma falta de coerência nos documentos relacionados durante as diferentes partes dos procedimentos judiciais levaram alguns amigos de Pasolini (particularmente a atriz Laura Betti, uma amiga próxima) a suspeitar que tenha sido um assassinato por encomenda (BRITO, 2010).

A ineficiência das investigações foi exposta por sua amiga, Oriana Fallaci, em artigo na revista "Europeo". Muitas pistas sugerem que era improvável que Pelosi tenha matado Pasolini

sozinho. Outras evidências, descobertas em 2005, apontam para Pasolini ter sido assassinado por um extorsionário. O depoimento do amigo de Pasolini, Sergio Citti, indica que alguns rolos de filme de Salò [636] foram roubados e que Pasolini iria se encontrar com os ladrões após uma visita a Estocolmo, em 2 de novembro de 1975. (NAZÁRIO, 2015).

Outros relatam que, pouco antes de ser encontrado morto em Ostia, nos arredores de Roma, ele lhes disse que sabia que seria assassinado pela máfia. Também foi sugerido que Pasolini não só sabia que iria morrer, mas na verdade queria ser morto e encenou a sua morte (AMOROSO, 2012).

Em 1977, Moravia escreveu um livro sobre o assassinato e nele dizia que reconheceu a cena do crime em Ostia a partir das descrições de Pasolini de paisagens semelhantes em seus dois romances, *Ragazzi di vita*[637] e *Una vita violenta*[638], e em imagem de seu primeiro filme *Accattone*. Pasolini chegou a filmar o local um ano antes, para usar em seu filme *Il fiore delle mille e una notte*[639]. Ao contrário de Zigaina, no entanto, Moravia descartou estas semelhanças como nada mais do que uma ironia poética (BRITO, 2010).

Apesar da reabertura do caso de assassinato pela polícia romana após a declaração de Pelosi de maio de 2005, os juízes encarregados de investigá-lo determinaram que os novos elementos eram insuficientes para prosseguirem o inquérito. (GAMBA JUNIOR, 2022).

Pasolini argumenta que é precisamente na morte que a vida adquire significado, o autor sugere que é na consciência de nossa mortalidade que encontramos motivação para buscar propósitos e significados em nossas ações, segundo ele:

> A morte determina a vida. Quando a vida termina, adquire um sentido; até esse ponto, não tem sentido; seu sentido é suspenso e, portanto, ambíguo. No entanto, para ser sincero, devo acrescentar que, para mim, a morte só é importante se não for justificada e racionalizada. (Pasolini, 1985, apud. GAMBA JUNIOR, 2022, p.180)

[636] O filme "Salò, ou os 120 Dias de Sodoma", faz referência a um estado fascista estabelecido no norte da Itália, durante a Segunda Guerra Mundial, com a capital na cidade de Salò. A obra é considerada uma das mais perturbadoras e controversas do cinema, devido os temas que são abordados. Pasolini usou esse cenário histórico para criar uma metáfora sobre assuntos como corrupção e abuso de poder. Os rolos originais do filme foram roubados durante a produção do filme. Supõe-se que o roubo tenha sido motivado por atos de censura, dado o conteúdo chocante e provocador do filme, no entanto, Pasolini conseguiu reelaborar o filme, que foi lançado após sua morte, em 1975.
[637] Garotos da vida
[638] Uma vida violenta
[639] As mil e uma noites

Pasolini foi sepultado em Casarsa, na sua querida Friuli. No 30º aniversário de sua morte, um *cartoon* biográfico, intitulado Pasolini *requiem*[640] (2005), foi animado e dirigido por Mario Verger, com trechos extraídos *de Mamma Roma*[641]*, Uccellacci e uccellini* [642]*e La Terra vista dalla Luna*[643]. Termina com uma descrição do assassinato de Ostia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pasolini foi uma figura polivalente altamente influente no século XX, cujas obras feitas transcenderam fronteiras culturais e desafiou convenções sociais. Sua carreira complexa como escritor, poeta, crítico social, cineasta, dramaturgo e figura política espelha sua versatilidade cultural de forma única.

Pasolini destacou-se por suas visões políticas radicais e as vezes consideradas polêmicas, sua homossexualidade e sua postura crítica frente às questões sociais. Sua trajetória reflete um profundo engajamento em busca por respostas criativas diante das mudanças que vivia em seu contexto. A valorização do conhecimento prévio e técnico na forma de criar sua arte, a defesa das variedades linguísticas regionais e a influência de suas experiências de viagem em seus trabalhos são aspectos relevantes de sua trajetória.

Pasolini deixou um legado significativo como pensador, artista e ativista cujo impacto cultural e social perdura até os dias de hoje. Sua morte, gira em torno de mistério e polêmica, contínua a provocar debates sobre as circunstâncias reais que a cercaram, acrescentando um aspecto intrigante ao seu legado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMOROSO, Maria Betânia. **Pasolini crítico literário.** Revista de Italianística, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 49-59, 1993.

AMOROSO, Maria Betânia. **Pasolini e la poesia (Pasolini e a poesia).** In: Patricia Peterle; Silvana de Gaspari. (Org.). Itália do pós-guerra em diálogo (L`Italia del dopoguerra in dialogo). 1ed.Niterói: Comunità, 2012, v. I, p. 180-191.

AMOROSO, Maria Betânia. **Pier Paolo Pasolini**. Editora Nós, 2022.

[640] Descanso
[641] Mãe Roma
[642] Pássaros Grandes e Pássaros Pequenos
[643] A Terra Vista da Lua

BRITO, Flávio Costa Pinto de. **Salò e o cinema impopular segundo Pier Paolo Pasolini** / Flávio Costa Pinto de Brito ; orientador: Miguel Serpa Pereira. – 2010. 125 f. ; 30 cm Dissertação (Mestrado em Comunicação Social)– Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

CORNELSEN, Elcio Loureiro. **A "linguagem do futebol" segundo Pasolini: "futebol de prosa" e "futebol de poesia".** Caligrama - revista de estudos românicos. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, v. 11, 2006.

Fabris, Mariarosaria; Literatura Italiana Traduzida. **Pier Paolo Pasolini, comunista.** 2021. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/219892. Acesso em: 01 maio 2024.

FERREIRA, César Casimiro. **De Ragazzi di Vita a Accattone: Pier Paolo Pasolini da Literatura ao Cinema.** / César Casimiro Ferreira. – Rio de Janeiro: UFRJ/ FL, 2009.

GAMBA JUNIOR, NILTON G. **Pasolini e ...: design, educação, cultura** / Nilton G. Gamba Junior, Solange Jobim. Rio de Janeiro: Rio Books, 2022.

HONESKO, Vinícius Nicastro. Murilo Mendes, **Pier Paolo Pasolini e as religiões de seus tempos** [tese] / Vinícius Nicastro Honesko ;orientador, Carlos Eduardo Schmidt Capela ; co-orientador, Roberto Vecchi. - Florianópolis, SC, 2012.

MARNOTO, Rita; ANDRADE, Ana Beatriz (Coordenação e Tradução). **Pier Paolo Pasolini 100 Anos.** Coimbra: Secção de Estudos Italianos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2023. (Série: "Leonardo", 7). Design por FBA, Rosa Bandeirinha.

NAZÁRIO, Luiz. **Sodomia e Fascismo segundo Pasolini.** In: CARDOSO, Joel; MARTINS, Bene. Dos palcos às telas do cinema. Belém: EditAEDI, 2015.

PICCININI, Daniel. **Pier Paolo Pasolini: trayectoria social de un artista intelectual.** *Oltreoceano: rivista sulle migrazioni*, Udine: Forum Editrice, n. 10, p. 223-230, 2015. Disponível em: http://digital.casalini.it/10.1400/238533. Acesso em: 04 de maio de 2024.

SANTOS, Maria Lizete dos. **O evangelho segundo Mateus lido por Pasolini.** In: Congresso Internacional da ABRALIC Tessituras, Interações, Convergências, XI, 2008.

SILVA, Adão Fernandes da. **Pier Paolo Pasolini: O Cinema como Língua Escrita da Ação.** Belo Horizonte: Escola de Belas Artes da UFMG, 2007.

STERZI, Eduardo. **Pasolini e a língua da poesia.** Passagens: Revista do Programa de Pós-graduação em Comunicação - UFC, Fortaleza (CE), v. 7, n. 2, p. 39-56, 2016.



GOIÂNIA
2024
ISSN 2176-6738